INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Aland, Kurt, Dr., Prof., Münster 441
Antes, Peter, Dr. Dr., Prof., Hannover 331
Arens, Edmund, Dr., Frankfurt 97, 190
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Freiburg 40, 135, 185, 308, 311
Bamberg, Crona OSB, Dr., Beverungen 336
Bammel, Ernst, DDr., Prof., GB-Cambridge 300
Bausenhart, Karl, Spiritual, Vallendar 407, 408
Beck, Heinrich, Dr., Prof., Bamberg 386
Becker, Joachim, Dr., Prof., Simpelveld (NL) 17, 364, 454
Beinert, Wolfgang, Dr., Prof., Pentling 390
Beintker, Horst, Dr., Prof., Jena 215
Benoit, Pierre o.p., Jerusalem 371
Berger, Teresa, Dr., Mainz 353
Bieritz, Karl-Heinrich, Dr., Leipzig 207
Biesenbach, Hans, Dr., Rabenau-Odenhausen 488
Biser, Eugen, DDr., Prof., München 43
Blank, Manfred, Dr., Prof., Hattingen 65
Blasberg-Kuhnke, Martina, Münster 506
Bodewig, Herbert, Mettmann 150
Braulik, Georg, DDr,. Prof., Wien 11
Bröker, Werner, Dr. rer. nat., Dr. theol., Prof., Osnabrück
Brox, Norbert, Dr., Prof., Lorenzen 374, 468
Casper, Bernhard, Dr., Prof., Wittnau 503
Cavallin, Hans Clemens Caesarius, Dr. Uppsala 463
Congar, Yves M.-J., Dr., Prof., Paris 313
Dautzenberg, Gerhard, Dr., Prof., Gießen 22
Demmer, Klaus, Dr., Prof., Rom 233
Dettloff, Werner, Dr., Prof., München 126, 472
Deuser, Hermann, Dr. theol., Prof., Wuppertal
Ehlen, Peter, Dr., Prof., München 420
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 54
Ermecke, Gustav, DDr., Dr., Prof., Witten 59, 142
Fastenrath, Elmar, Dr., Prof., Fulda 100, 485
Feld, Helmut DDr., Mössingen 383
Finkenzeller, Josef, Dr., Prof., München 222
Frank, Isnard W. O.P., Dr., Prof., Worms 377
Frank, K. Suso, Dr., Prof., Freiburg 124, 304
Fuchs, Ottmar, Dr., Prof., Bamberg 230
Furger, Franz, Dr., Prof., Luzern 48
Ganoczy, Alexandre, Dr., Prof., Würzburg 136, 316
Geerlings, Wilhelm, Dr., Prof., Bochum 31, 202
Geyer, Carl-Friedrich, Dr., Eichstätt 312
Glade, Windfried, Dr., Mödling 154
Goeke, Hugo, Dr., Münster 151
Gössmann, Elisabeth, Dr., Prof.,Tokyo 203, 294
Goldberg, Arnold, Dr., Prof., Frankfurt 18
Greschat, Martin, Dr., Prof., Gießen 209
Greshake, Gisbert, Dr., Prof., Wien 402
Gründer, Horst, Dr., Prof., Münster 71
Hagemann, Ludwig, Dr., Prof., Köln 243, 243, 246
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 72, 248, 306, 335, 336, 422, 509
Hainz, Josef, Dr., Prof., Eppenhain 28, 118, 194, 195
Haubst, Rudolf, Dr., Prof., Mainz-Trier 49
Hauser, Richard, Dr., Prof., Heidelberg 320
Heidenreich, Hartmut, Dipl.-Päd., Münster 322
Heine, Peter, Dr., Prof., Münster 245, 332
Heinemann, Heribert, Dr., Prof., Bochum 408
Heinzmann, Richard, Dr., Priv.-Doz., München 203
Hentschel, Georg, Dr., Doz., Erfurt 189
Herzog, Wilhelm, Dr., Köln 64
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum 126
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Lappersdorf 411
Hoping, Helmut, Nürtingen 498–502
Horst, Ulrich, OP, Dr., Prof., Bornheim-Walberberg 210
Imkamp, Wilhelm, Dr., Augsburg 52
Irsigler, Hubert, Dr., München 107
Jaroš, Karl, Dr., Wien 106
Jaspert, Bernd, Dr., Borken-Arnsbach 160
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Dr., Prof., Saarbrücken-Scheidt 312
Khoury, Paul, Dr., Münster 327
Kieffer, René, Dr., Prof., Lund 196
Kiesow, Klaus, Dr., Münster 287
Kilpatrick, George Dunbar, Dr., Prof., Oxford 458, 459
Kirchhoff, Karl-Heinz, Dr., Münster 309
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 27, 199, 461
Köhler, Oskar, Dr., Prof., Freiburg 132
Kohl, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 472
Kohlschein, Franz, Dr., Prof., Mainz 70
Krinetzki, Günter, Dr., Prof., Passau 105, 361
Krömer, Alfred, DDr., Freiburg 159
Kutsch, Ernst, Dr., Prof., Erlangen-Frauenaurach 112
Lang, Bernhard, Dr., Prof., Mainz 452
Langer, Wolfgang, Dr., Prof., Wien 145
Lengeling, Emil-Joseph, Dr., Prof., Münster 67, 152, 227, 265, 324, 414, 491
Lochbrunner, Manfred, Dr., München 401
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 283
Lüdicke, Klaus, Dr., Prof., Münster 1
Madey, Johannes, Dr., Paderborn 53
Marböck, Johannes, Dr., Prof., Graz 367
Mayer, Cronelius, Dr., Gießen, Würzburg 34
Maier, Johann, DDr., Prof., Brühl 21
Meier, Erhard, Dr. theol., Burgdorf 503
Meier, Johannes, Würzburg 387
Merks, Karl-Wilhelm, Dr., Prof., Tilburg (NL) 55
Mette, Norbert, Dr., Prof., Münster 420, 487, 506
Meydendorff, John, Dr., Prof., Fordham 125
Müller, Paul-Gerhard, Dr., Prof., Stuttgart 370, 372, 477, 476
Mußner, Franz, Dr., Prof., Passau/Regensburg 192, 292
Napiórkowski, Stanislaw, Dr., Prof., Lublin 475
Ott, Ruthard, Dipl. Theol., Gerolzhofen 234
Otto, Eckart, Dr., Prof., Jork/Steinkirchen 283
Paul, Eugen, Dr., Prof., Augsburg 144, 177
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., München 24, 370
Pörnbacher, Hans, Dr., Prof., Nijmegen 447
Postel, Rainer, Dr., Priv.-Doz., Hamburg 310
Pottmeyer, Hermann Josef, Dr., Prof., Bochum 315
Promper, Werner, Dr., Münster 333
Rasmussen, Niels Krogh, Dr., Rev., Notre Dame USA 416
Reventlow, Graf Henning, Dr., Prof., Bochum 188, 288
Richter, Klemens, Dr., Prof., Münster 212, 213, 318, 417, 509
Riedel-Spangenberger, Ilona, Dr., Münster 66
Rivinius, Karl Josef, Dr., Prof., St. Augustin 238
Rock, Martin, Dr., Prof., Mainz 418
Rolinck, Eberhard, Dr., Prof., Senden-Bösensell 507
Roloff, Jürgen, Dr., Prof., Erlangen 25
Rordorf, Willy, Dr., Prof., Neuchâtel (CH) 29
Ruppert, Lothar, Dr., Prof., Bochum 115
Sánchez de Murillo, José, Dr., Würzburg 128
Sand, Alexander, Dr., Prof., Bochum 298
Seebaß, Gottfried, Dr., Prof., Heidelberg 131
Seebaß, Horst, Dr., Prof., Ladbergen 286, 453
Söding, Thomas, Dr., Münster 461
Sudbrack, Josef, SJ, Dr., München 206, 380, 381, 471, 510
Schäfer, Philipp, Dr., Prof., Passau 389
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum 46, 242
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 15, 107, 190, 369, 455
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 136
Schenker, Adrian, Dr., Prof., Fribourg 363
Schieffer, Rudolf, Dr., Bonn 202
Schneider, Martin, Dr., Pfarrer, Meissenheim 382, 383
Schnitker, Thaddäus A., Dr., Münster 69
Schröer, Alois, DDr., Prof., Münster 306, 470
Schütte, Heinz, Dr., Prof., Paderborn 89
Schwab, Wolfgang, Dr., München 473
Stalder, Robert SJ, Dr., München 319
Stegmann, Josef, Dr., Prof., Bochum 490
Stevenson, Kenneth, Dr., Manchester 156
Stockmeier, Peter, Dr., Prof., München 37, 375
Stoll, Christoph, Dr., München 132
von Stritzky, Maria-Barbara, Dr., Münster 469
Thoma, Clemens SVD, Dr., Prof., Luzern 42, 285
Thomas, Hans, DDr., Köln 247
Thomas, Klaus, DDr., Berlin 414
Thunberg, Lars, Dr., Aarhus 225
Tremblay, Réal, Dr., Prof., Rom 374
Trutwin, Werner, Dr., Prof., Bonn 143
Twomey, Vincent, Dr., Prof., Maynooth (Irland) 33
Valasek, Emil, Dr., Kevelaer 41
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 138, 213
Visschers, Lodewijk, München 120
Vögtle, Anton, Dr., Prof., Freiburg 197, 301
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 230
Wahl, Otto SDB, Dr., Prof., Benediktbeuern 293, 466
Weimer, Ludwig, Dr., München 393
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 158, 224
Wenning, Robert, Dr., Roxel 289
Wenz, Gunther, Dr., Priv.-Doz., München 216, 396, 477
Wiegels, Margot, Dr., Osnabrück 239
Wieh, Hermann, Dr., Münster 405
Wischmeyer, Wolfgang, Dr., Priv.-Doz., Mühlacker-Mühlhausen/Enz 450
Wohlfahrt, Karl Anton, Dr., Prof., Mainz 236
Wolbert, Werner, Dr., Paderborn 140, 141, 417
Wulf, Friedrich SJ, Dr., München 481
Zenger, Erich, Dr., Prof., Münster 111
Zwiefelhofer, Hans SJ, Dr., Prof., München 62

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Lüdicke, K.: Erneuertes Kirchenrecht – Gesetzbuch und Literatur 1–12
Schütte, H.: Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen 89–98
Paul, E.: Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation – Zu einem Stiefkind der Forschung 177–186
Lengeling, E. J.,: Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht 265–284
Berger, Th.: „Ex umbris et imaginibus . . .": 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung 353–362
Aland, K.: Eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments. Zur Oxforder Ausgabe von Luk. 1–12 441–448

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

L'actualité de Lamennais. Préface par J. Lacroix 132
Adamiak, R.: Justice and History in the Old Testament 188
Aland, K. / Aland, B.: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik 300

von Allmen, D.: La famille de Dieu 196
Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay erarbeitet von Robert Scherer (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 36 Quellenband 6) 319
Antweiler, A.: Fortschritt und Entwicklungshilfe 62
Antweiler, A.: Gott als Geheimnis des Lebens 239
Ariès, Ph.: Geschichte des Todes 212
Die Aufklärung. Hrsg. von Martin Greschat (Gestalten der Kirchengeschichte Bd 8) 312
Bacht, H.: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius – Der Mann und sein Werk 304
Bärenz, R.: Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes 230
Barthélemy, D.: Critique textuelle de l'Ancien Testament 364
Bartholomäus, W.: Einführung in die Religionspädagogik 411
Basil of Caesarea. Part 1 u. 2. Ed. by P. J. Fedwick 124
Baudler, G.: Einführung in symbolisch-erzählende Theologie 43
Bekennendes Bekenntnis. Hrsg. von E. Hultsch und K. Lüthi 97
Berglar, P.: Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva 159
Bersini, F.: Il nuovo diritto canonico matrimoniale 1
Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung Bd 5: W. Kornfeld, Leviticus 363
Bilaniuk, P. B. T.: Studies in Eastern Christanity 53
Boese, H.: Die alte ‚Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum'. Untersuchungen, Materialien, Texte 466
Böckenförde, E.-W.: Staat – Gesellschaft – Kirche. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 15 59
Böckle, F. / Condrau, G.: Schuld und Sünde. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 12 55
Böckle, F.: Werte und Normbegründung. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd 12 55
Brändle, W.: Rettung des Hoffnungslosen 497
Brantschen, J. B. / Ringel, E. / Schipperges, H. / Walter, R. / Zenger, E.: Leiden. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Brechtken, J.: Evolution und Transzendenz. Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin u. Hoimar v. Ditfurth 494
Brockhoff, M. E.: Musikgeschichte der Stadt Paderborn 70
Brown, R. E.: Ringen um die Gemeinde 28
Martini Buceri Opera Latina, Vol. I. Publié par Cronelis Augustin, Pierre Fraenkel et Marc Lienhard 383
Bugnini, A.: La riforma liturgica (1948–1975) 265
Busemann, R.: Die Jüngergemeinde nach Markus 10. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kap. im Markusevangelium 370
Capelle, C.: Thomas d'Aquin Féministe? 203
Casetti, P.: Gibt es ein Leben vor dem Tod? 107
Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803). Hrsg. von Johannes Meier (Studien u. Quellen zur westfälischen Geschichte Bd 21) 308
The Cloud of Unknowing and related reatises. Ed. by Ph. Hodgson 381
Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus 1
Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes 1
Johann Amos Comenius: Antisozinianische Schriften. Hrsg. von eingel. von Erwin Schadel 386
Concordantia verbalia Missalis Romani. Ed. Th. A. Schnitker et W. A. Slaby 152
La condamnation de Lamennais. Hrsg. von M. J. Le Guillou und L. Le Guillou 132
Condrau, G. / Böckle, F.: Schuld und Sünde. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 12 55
Condrau, G. / Sporken, P.: Sterben – Sterbebeistand. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium. Ed. by Leo J. O'Donovan 408
Corpus Ambrosiano-Liturgicum I, hrsg. v. Judith Frei 414
Crone, M: Untersuchung zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie 202
Dahm, A.: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths 477
Deissler, A.: Zwölf Propheten. Hosea. Joël. Amos 115
Deufel, K.: Sozialstaat und christlicher Diakonie. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 15 59
Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Hrsg. von Josef G. Plöger und Hermann J. Weber 230
Diehl, H.: Atheismus im Religionsunterricht 143
Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Lectura in Librum Secundum Sententiarum 126
Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Hrsg. von H. Renning und M. Klöckner 67
Coena Dominil. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert. Hrsg. von Irmgard Pahl 207
Das Domstift St. Paulus zu Münster. Im Auftrag des Max-Planck-Inst. f. Geschichte, bearb. von Wilhelm Kohl XXXIV (Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 4.2.) 306
Donner, H.: Die Verwerfung des Königs Saul 453
Dünnhaupt, G.: Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur. Hundert Personalbibliographien deutscher Autoren des 17. Jahrhunderts Teil 1–3 447
Dussel, E. D.: Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I, 1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina 387
Meister Eckhart, Ewigkeit inmitten dieser Zeit. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Karin Johne 335
Eisenbach, F.: Die Gegenwart Jesu im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils 324
Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Hrsg. von Hans-Günter Heimbrock 506
Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I bis X, Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV, Hrsg. von Karl Mras 374
Das Evangelium nach Johannes. Teil 1a und 1b. Erl. von J. Blank 118
Federlin, W. L.: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 33) 312
Flasch, K.: Augustin. Einführung in sein Denken 34
Floß, J. P.: Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu Jos 2 Bd 1 283
Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob (1956–1979) 112
Forschungen und Quellen zur Geschichte der Kartäuser: Analecta Cartusiana, hrsg. von James Hogg (Salzburg) 377
Forster, K. / Schmidtchen, G.: Glaube und Dritte Welt 64
Frankemölle, H.: Biblische Handlungsanweisungen 190
Frankemölle, H.: Friede und Schwert 199
Fraas, H.-J.: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse 507
Die Frau im Urchristentum. Hrsg. von Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller 298
Freyer, Th.: Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe" bei Karl Barth 313
Fries, H. / Rahner, K.: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit 89
Fuchs, E. / Reymond, P.: La deuxième Épître de Saint Jude 197
Fuhs, H.-F.: Ezechiel 1–24 (Würzburg 1984) 454
Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer mit Beiträgen von J. Blank, H. Stenger, D. A. Seeber, G. Siefer 405
Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hrsg. von Norbert Lohfink 288
Giesen, G.: Die Wurzel šbᶜ „schwören" 107
Gisel, P.: Vérité et Histoire. La Thèologie dans la Modernité 477
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 10: Brantschen, J. B. / Ringel, E. / Schipperges, H. / Walter, R. / Zenger, E.: Leiden; Schipperges, H.: Gesundheit – Krankheit – Heilung; Condrau, G. / Sporken, P.: Sterben – Sterbebeistand; Leuenberger, R. / Meerwein, F. Trauer und Trost 65
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 12: Otte, G.: Recht und Moral. Böckle, F.: Werte und Normbegründung. Condrau, G. / Böckle, F.: Schuld und Sünde. Mieth, D.: Gewissen 55
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 15: Bökkenförde, E.-W.: Staat – Gesellschaft – Kirche. Deufel, K.: Sozialstaat und christliche Diakonie 59
Görres, A. / Rahner, K.: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum 320
The Gospel according to St. Luke. Ed. by the international Greek New Testament Projekt. Part one, Chapters 1–12 441
Der einzige Gott. Hrsg. von B. Lang 11
Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen. Hrsg. von Adel Th. Khoury u. Peter Hünermann 331
Gregorii Ariminensis OESA. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. B. Damasus Trapp OAS Tom I, II, III 472
Greshake, G.: Priester sein 224
Greshake, G.: Gottes Heil – Glück des Menschen – Theologische Perspektiven 393
Gründer, H.: Christliche Mission und deutscher Imperialismus 238
Gunneweg, H. J.: Sola Scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments 369
Häring, B.: Die Welt braucht Heilige. Der Christ in der Gesellschaft 336
Hagemann, L.: Christentum und Islam 245
Halkin, F.: Le corpus athénien de Saint Pachomé. Avec une traduction française par André-Jean Festugière 304
Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. von J. Listl, H. Müller, H. Schmitz 1
Handbuch der praktischen Theologie, hrsg. von Peter C. Bloth u. a., Bd 2, Praxisfeld: Der einzelne / Die Gruppe 322
Hasler, U.: Beherrschte Natur 48
Hauser, L.: Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie 498
Heimerl, H. / Pree, H.: Kirchenrecht 1
Henke, R.: Studien zum Romaushymnus des Prudentius 469
Henkys, R.: Gottes Volk im Sozialismus 509
Herp, H.: De processu humani profectus. Sermones de diversis materiis vitae contemplativae 471
Hoffmann, I.: Auswahlchrist und liturgisches Jahr: bearb. am Berliner Beispiel 417
Hoffmann, N.: Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung 216
Hoffmann, N.: Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne 216
Hoffmann, N.: „Stellvertretung", Grundgestalt und Mitte des Mysteriums 216
Hofmeier, J.: Kleine Fachdidaktik Katholische Religion 144
van Hooff, A. E.: Die Vollendung des Menschen 138
Horn, St. O.: Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon 375
Immenkötter, H.: Hieronymus Vehus. Jurist und Humanist der Reformationszeit (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 42) 310
Jäger, W.: Kontemplation. Gottesbegegnung heute 158
Janowski, B.: Sühne als Heilsgeschehen. Studie zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament 286

Jaskóla, P. / Napiórkowski, St. C. / Koza, St.: Na drogach do Jedności. [Auf dem Wege der Einheit] 408
Jaspert, B.: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980. Ausgaben und Übersetzungen 306
Jelich, G.: Kirchliches Ordensverständnis im Wandel 481
Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum 31
Johannes Eck. De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. von E. Iserloh, V. Pfnür und P. Fabisch 131
John, O. W. / Schlund, H. H.: Was ihr nocht seid, bin ich gewesen 214
Kaiser, P.: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie 50
Kalista, Z.: Tvář baroka 41
Kasper, W.: Der Gott Jesu Christi 136
Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Hrsg. von Anton Rauscher 236
Keel, O. / Küchler, M.: Orte und Landschaften der Bibel 111
Kellermann, M. / Mędalla, St. / Piccirillo, M. / Sitarz, E.: Welt aus der die Bibel kommt 106
Kiefner, Th.: Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1750 – Bd 1 Reformation und Gegenreform im Val Cluson 1532–1730 383
Kilwardby, R.: Quaestiones in librum tertium sententiarum 38
Kim, J.: „Caritas" bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff „Jen" 333
Die katholische Kirche und das Judentum. Hrsg. von K. Richter 42
Klauck, H.-J.: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief 463
Klein, W. M.: Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer Theologie des Sterbens 318
Kleindienst, E.: Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral 234
Kleineidam, E.: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Univ. Erfurt, Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre Theologische Fakultät von 1633 bis zum Untergang 1816 311
Knoch, W.: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus 222
Koza, St. J. / Napiórkowski, St. C. / Jaskóla, P.: Na drogach do Jedności. [Auf dem Wege zur Einheit] 408
Küchler, M. / Keel, O.: Orte und Landschaften der Bibel 111
Küppers, K.: Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682) 154
Lanzetti, R. / Rodriguez, P.: El Catecicmo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción 210
Lécuyer, J.: Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique 402
Lees, R. A.: The negative language of the Dionysian school of mystical theology: an approach to the Cloud of Unknowing 380
La nuova legislazione canonica 1
Léon-Dufour, X.: Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament 29
Lettmann, R.: Vom Glauben der Gemeinde getragen 150
Leuenberger, R. / Meerwein, F.: Trauer und Trost. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Lindström, F.: God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament 452
L'économie du salut dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XVIIe semaine d'études liturgiques. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia 491
la Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge. XXVIIIe semaine d'études liturgiques 491
Liturgie, Spiritualité, Cultures. Conférences Saint-Serge. XXIXe semaine d'études liturgiques. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia 491
Bruder Lorenz von der Auferstehung. Allzeit in Gottes Gegenwart. Briefe, Gespräche, Schriften. Mit der Lebensbeschreibung von Gerhard Tersteegen 500
Lotz, J. B.: Der siebenfache Weg 72
Chiara Lubisch und die Fokolar-Bewegung. Hrsg. von R. Betz 72
Lubieniecki, St.: Compendium Veritatis Primaevae 475
Lüdicke, K.: Eherecht 1
Maddox, R.: The Purpose of Luke-Acts 120
März, C.-P.: „Siehe dein König kommt zu dir . . ." 24
Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280–1980. Hrsg. von Gerbert Meyer und Albert Zimmermann 203
Maier, J.: Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum 285
The Manual from Bystorp. Hrsg. von Bengt Strömberg 416
De Margerie, B.: Introduction à l'histoire de l'exégèse II: Les premiers grands Exégètes latins. Préface de M.-J. Rondeau. – III: Saint Augustin. Préface de A. M. La Bonnardière 468
Marrou, H.-I.: Augustinus und das Erbe der antiken Bildung 37
Martimort, A. G.: Les diaconesses 227
Martini, C. M.: Wie lerne ich beten? 248
Maximus Confessor. Ed. par F. Heinzer et Chr. von Schönborn 125
Mayer-Scheu, J.: Seelsorge im Krankenhaus 414
Mędala, St. / Piccirillo, M. / Sitarz, E. / Kellermann, M.: Welt aus der die Bibel kommt 106
Meerwein, F. / Leuenberger, R.: Trauer und Trost. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Meier, E.: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz 128
Meinardus, O. F.: Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts. Gespräche und Erlebnisse 510
Meisenberger, P.: Heil und Unheil der Kirche in konkreter Geschichte 49
Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Hrsg. von H. Althaus 141
Mettinger, T.: A Farewell to the Servant Songs 190
Michel, O.: Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde 27
Mieth, D.: Gewissen. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 12 55
Migliasso, S.: La presenza dell'Assente 195
Mirtschink, B.: Zur Rolle christlicher Mission in kolonialen Gesellschaften 71
Mollat, D.: Études johanniques 194
Molnár, A.: Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung 382
Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. Hrsg. von der theologischen Fakultät der Universität von Navarra 247
Muck, O.: Philosophische Gotteslehre (Leitfaden Theologie 7) 213
Episcopale Munus. Veröffentl. von Ph. Delhaye und L. Elders 100
Nagel, T.: Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen 243
Napiórkowski, St. C. / Koza, St. / Jaskóla, P.: Na drogach do Jedności. [Auf dem Wege zur Einheit] 408
Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece et Latine; Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, M. Black, C. M. Martin, B. M. Metzger, A. Wikgren 459
Nielsen, L. O.: Theology and Philosophy in the Twelfth Century 126
Niewiadomski, J.: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien 396
Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt. Hrsg. von M. Thurian 89
Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Walter Strolz und Shizuteru Ueda 246
Offerhaus, U.: Komposition und Intention der Sapientia Salomonis (Bonn 1981) 367
Otte, G.: Recht und Moral. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilbd 12 55
Johannes von Paltz. Werke Bd 1 Coelifodianae. Hrsg. u. bearb. von Christoph Burger und Friedrich Stasch 206
Johannes von Paltz. Werke Bd 2 Supplementum Coelifodinae. Hrsg. u. bearb. von Berndt Hamm 206
Paul, A.: Le Fait biblique. Israel éclaté, de Bible à Bible 370
Pflug, J.: Correspondance 209
Der Philemonbrief. Hrsg. von Joachim Gnilka 371
Piccirillo, M. / Sitarz, E. / Kellermann, M. / Mędala, St.: Welt aus der die Bibel kommt 106
Piolanti, A.: Il mistero Eucaristico 52
des Places, E.: Eusèbe de Césarée commentateur 33
Prader, J.: Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis 1
Pree, H. / Heimerl, H.: Kirchenrecht 1
Prigent, P.: L'Apocalypse de Saint Jean 301
Pusey Rediscovered. Ed. by Perry Butler 353
Rahner, K. / Fries, H.: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit 89
Theologische Realenzyklopädie Bd XI, Lfg 1–5 Familien-Futurologie. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller 186
Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von Johannes Gründel 233
Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige 189
Reijners, G. Q.: Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes 374
Religions and Societies: Asia and the Middle East. Ed. by Caldarola 332
Reymond, P. / Fuchs, E.: La deuxième Epître de Saint Pierre. l'Epître de Saint Jude 197
Richards, J.: Gregor der Große 202
Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik Grundkurs Philosophie 4 417
Riesner, R.: Jesus als Lehrer 22
Ringel, E. / Schipperges, H. / Walter, R. / Zenger, E. / Brantschen, J. B.: Leiden. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Ritzer, K.: Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends 156
Rodriguez, P. / Lanzetti, R.: El Catecicmo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción 210
Rordorf, W. / Schneider, A.: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche 372
Ruf, N.: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert 1
Ruster, Th.: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser u. Ernst Fuchs 476
Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut 485
Scheld, St.: Die Christologie Emil Brunners 215
Schilson, A.: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels 316
Schipperges, H.: Gesundheit – Krankheit – Heilung. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Schipperges, H. / Walter, R. / Zenger, E. / Brantschen, J. B. / Ringel, E.: Leiden. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Christliche Sittenlehre. Hrsg. und eingeleitet von Hermann Peiter 319
Schlink, E.: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitworten v. Heinrich Fries u. Nikos A. Nissiotis 390
Schlund, H. H. / John, O. W.: Was ihr noch seid, bin ich gewesen 214
Schmidt, H.: Didaktik des Ethikunterrichts I. Grundlagen 487
Schmidtchen, G. / Forster, K.: Glaube und Dritte Welt 64
Schmitt, A.: Prophetischer Gottesdienst in Mari und Israel 17
Schmitz, Ph.: Menschsein und sittliches Handeln 54
Schneider, A. / Rordorf, W.: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche 372
Schneider, L.: Subsidäre Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips 490
Schneider, Th.: Zeichen der Nähe Gottes 138
Schneider, W.: Taschen-Tutor Hebräisch 287
Schnelle, U. / Strecker, G.: Einführung in die neutestamentliche Exegese 461

Schönle, V.: Johannes, Jesus und die Juden 192
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihre Gegner. Bearb. von Robert Stupperich. III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer 309
Schröer, A.: Die Reformation in Westfalen. Der Glaubenskampf einer Landschaft. 2. Bd: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555) 472
Schüssler Fiorenza, E.: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins 294
Schwartz, W.: Analytische Ethik und christliche Theologie 488
Schwendenwein, H.: Das neue Kirchenrecht 1
Sebott, R.: Das neue kirchliche Eherecht 1
Seebaß, H.: Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben 455
Seigfried, A.: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung 389
Senge, A.: Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge des marxistischen Denkens 420
Senger, B.: Liudger – Leben und Werk 470
Sgherri, G.: Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origine 200
Siefer, G.: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche. Anstößige Überlegungen eines Soziologen 420
Sirovec, St.: Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus 140
Sitarz, E. / Kellermann, M. / Mędala, St. / Piccirillo, M.: Welt aus der die Bibel kommt 106
Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus-Museum alter Plastik 450
Christian Spirituality. Ed. by P. Brooks 160
Sporken, P. / Condrau, G.: Sterben – Sterbebeistand. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Strecker, G. / Schnelle, U.: Einführung in die neutestamentliche Exegese 461
Sudbrack, Josef: Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des Meditierens 509
Stadler, H.: Päpste und Konzilien 135
Stemberger, G.: Der Talmud 21
Stemberger, G. / Strack, H. L.: Einleitung in Talmud und Midrasch 18
Strack, H. L. / Stemberger, G.: Einleitung in Talmud und Midrasch 18
Strolz, W.: Du gibst weiten Raum meinen Schritten 72
Studies in the Period of David and Solomon in other Essays. Hrsg. von T. Ishida 15
Evangelisch-katholisches Stundengebet. Bearb. von W. Drobnitzky 69
Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger 336
The social teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bishopf of Mainz (1811–1877). Transl. by R. J. Ederer 132
Teipel, A.: Die Katechismusfrage 145
The Greek New Testament. Ed. by Kurt Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger and A. Wikgren 458
Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. von Peter Lengsfeld 225
Thompson, Th. L.: The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest of the Historical Abraham 289
Thomson, J. A. F.: Popes and Princes 1417–1517 40
Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. von Herbert Vorgrimler 315
Torwesten, H.: Sind wir nur einmal auf Erden? 243
Tossou, K. K. J.: Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars 401
Ut unum. Dokumenty Kościola Katolickiego na temat ekumenizmu [Dokumente der kath. Kirche zum Thema Ökumenismus] hrsg. v. St. C. Napiórkowski 407
Valerius, G.: Deutscher Katholizismus und Lamennais 133
Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. von Anton Rauscher 418
Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Hrsg. von Bruno Kresing 509
de Vogüé, A.: Die Regula Benedicti. Theologisch-Spiritueller Kommentar 422
Waldenfels, Hans: Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog 503
Walter, R. / Zenger, E. / Brantschen, J. B. / Ringel, E. / Schippersges, H.: Leiden. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. von V. Eid und L. Vaskocics 142
Watt, W. / Welch, A. T.: Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit. Islamisches Recht, religiöses Leben 327
Weil, Louis: Sacraments and Liturgy. The Outward Signs. A Study in Litugical Mentality 353
Weis, N.: Das prophetische Amt der Laien in der Kirche 66
Weiser, A.: Die Apostelgeschichte Kapitel 1–12 25
Weissmahr, B.: Philosophische Gotteslehre (Grundkurs Philosophie 5) 213
Welch, A. T. / Watt, W. M.: Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit. Islamisches Recht, religiöses Leben 327
Welte, B.: Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche 503
Weß, P.: Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester 405
Wevers, J. W.: Text History of the Greek Numbers 293
Wicks, J.: Cajetan und die Anfänge der Reformation 473
Brauchen wir eine andere Wissenschaft? Hrsg. von O. Schatz 46
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd IV, Lfg. 5 105
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck u. a. (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983) 361
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd III. Hrsg. von Horst Balz u. Gerhard Schneider 292
Wohlmut, J.: Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel 308
Wollmann, G.: Die ständigen Diakone 151
Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze 283
Zenger, E. / Brantschen, J. B. / Ringel, E. / Schipperges, H. / Walter, R.: Leiden. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 10 65
Zirker, H.: Religionskritik 242
Zirker, L.: Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung-Katechese, Jugendarbeit 461
Zulehner, P.: „Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Wege durch die 80er Jahre? 506

IV. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528

4476 P 3u 1

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 — 1984 — 80. Jahrgang

Klaus Lüdicke: Erneuertes Kirchenrecht – Gesetzbuch und Literatur . . . . . Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 11
Der einzige Gott. Hrsg. von B. Lang (G. Braulik)
Studies in the Period of David and Solomon and other Essays (J. Scharbert)
A. Schmitt: Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel (J. Becker)
H. L. Strack / G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch (A. Goldberg)
G. Stemberger: Der Talmud (J. Maier)
R. Riesner: Jesus als Lehrer (G. Dautzenberg)
C.-P. März: „Siehe, dein König kommt zu dir . . ." (R. Pesch)
A. Weiser: Die Apostelgeschichte Kapitel 1–12 (J. Roloff)
O. Michel: Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde (O. Knoch)
R. Brown: Ringen um die Gemeinde (J. Hainz)
X. Léon-Dufour: Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament (W. Rordorf)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 31
Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (W. Geerlings)
É. des Places: Eusèbe de Césarée commentateur (V. Twomey)
K. Flasch: Augustin. Einführung in sein Denken (C. Mayer)
H.-I. Marrou: Augustinus und das Erbe der antiken Bildung (P. Stockmeier)
R. Kilwardby: Quaestiones in librum tertium sententiarum Teil 1 (L. Hödl)
J. A. F. Thomson: Popes and Princes 1417–1517 (R. Bäumer)
Z. Kalista: Tvář baroka (E. Valasek)
Die katholische Kirche und das Judentum. Hrsg. von K. Richter (C. Thoma)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 43
G. Baudler: Einführung in symbolisch-erzählende Theologie (E. Biser)
Brauchen wir eine andere Wissenschaft? Hrsg. von O. Schatz (R. Schaeffler)
U. Hasler: Beherrschte Natur (F. Furger)
P. Meisenberg: Heil und Unheil der Kirche in konkreter Geschichte (L. Scheffczyk)
Ph. Kaiser: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie (R. Haubst)
A. Piolanti: Il mistero Eucaristico (W. Imkamp)
P. B. T. Bilaniuk: Studies in Eastern Christianity Vol. II (J. Madey)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften, Pastoraltheologie . . . . . Sp. 54
Ph. Schmitz: Menschsein und sittliches Handeln (V. Eid)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 12: G. Otte: Recht und Moral; F. Böckle: Werte und Normbegründung; G. Condrau / F. Böckle: Schuld und Sünde; D. Mieth: Gewissen (K.-W. Merks)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 15: E.-W. Böckenförde: Staat – Gesellschaft – Kirche; K. Deufel: Sozialstaat und christliche Diakonie (G. Ermecke)
A. Antweiler: Fortschritt und Entwicklungshilfe (H. Zwiefelhofer)
K. Forster / G. Schmidtchen: Glaube und Dritte Welt (W. Herzog)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 10: J. B. Brantschen / E. Ringel / H. Schipperges / R. Walter / E. Zenger: Leiden; H. Schipperges: Gesundheit – Krankheit – Heilung; G. Condrau / P. Sporken: Sterben – Sterbebeistand; R. Leuenberger / F. Meerwein: Trauer und Trost (M. Blank)

Kirchenrecht: . . . . . Sp. 66
N. Weis: Das prophetische Amt der Laien in der Kirche (I. Riedel-Spangenberger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 67
Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Hrsg. von H. Renning und M. Klöckner (E. J. Lengeling)
Evangelisch-katholisches Stundengebet. Bearb. von W. Drobnitzky (Th. A. Schnitker)
M. E. Brockhoff: Musikgeschichte der Stadt Paderborn (F. Kohlschein)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 71
B. Mirtschink: Zur Rolle christlicher Mission in kolonialen Gesellschaften (H. Gründer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 72
J. B. Lotz: Der siebenfache Weg (O. Hagemeyer)
Chiara Lubich und die Fokolar-Bewegung. Hrsg. von R. Betz (O. Hagemeyer)
W. Strolz: Du gibst weiten Raum meinen Schritten (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Erneuertes Kirchenrecht – Gesetzbuch und Literatur

von Klaus Lüdicke, Münster

Wer immer mit Theologie oder Kirche beschäftigte Zeitschriften liest, wird im vergangenen Jahr auf mehr oder weniger ausführliche Artikel gestoßen sein, die den Leser mit dem neuen Gesetzbuch der katholischen Kirche, dem Codex Iuris Canonici bekanntmachen wollten. Seit der Promulgation des Codex am 25. Januar 1983 ist nun ein Jahr vergangen, seit dem 27. November, dem Beginn des Kirchenjahres 1983/84, ist das neue Recht in Kraft. Einer Vorstellung bedarf es nicht mehr, denn es wird schon angewendet. Für eine Kritik im einzelnen ist es noch zu früh, da hierfür noch vielfach die Erkenntnisgrundlagen fehlen. Die Berichte der Codex-Reform-Kommission über ihre Arbeiten sind für die Aufhellung spezieller Textgeschichte zu dürftig, die Schemata (allerdings nur theoretisch) geheim, der Quellenapparat, wie er im alten Codex (= CIC 1917) zu finden war, ist noch nicht gedruckt.

Die nachfolgenden Überlegungen seien daher weniger als Kritik verstanden denn als Aufforderung, mit dem CIC 1983 realistisch umzugehen. Die enorme Arbeit, die in die Reform des Gesetzes gesteckt wurde, der hohe persönliche Einsatz aller Beteiligten, verdienen Respekt und Anerkennung.

Wer angenommen hat, die Codex-Reform werde eine neue Wirklichkeit Kirche begründen, werde der theologischen Entwicklung vorauseilen und Impulse für einen neuen Beginn geben, werde Sackgassen nachkonziliarer Entwicklung öffnen, muß weniger das Ergebnis der Reform kritisieren als seine eigenen Erwartungen. Recht hat strukturell keinen innovatorischen Charakter, ist niemals in der Rolle des Vorreiters für gesellschaftliche Entwicklungen zu finden, sondern es ist reaktiv, es antwortet auf Regelungsbedürfnisse, zumeist mit der Festschreibung gefundener Lösungsmodelle. Daß solches legitime „Nach-

UB TÜB
18. APR. 1984
Gd 128.4°

hinken" zur Erstarrung führen kann, daß die Rechtsnormen den Anschluß an die Entwicklung der tatsächlichen Lebensverhältnisse verlieren, also obsolet werden, war der Auslöser einer Totalreform des kirchlichen Gesetzbuches.

Das Ergebnis dieser Reform kann nur sachgerecht behandelt werden, wenn man sich über einige Schwächen in Methode und Ergebnis im Klaren ist.

I. Grenzen der Codex-Reform

Der Grundgedanke der Erneuerung des kirchlichen Gesetzbuches war überaus positiv, sowohl in Hinblick auf die Zielsetzung als auch auf die Methode. Zielsetzung war das berühmte „aggiornamento", das Heranführen des Rechtes an das heute zu lebende Leben. Die Methode strebte eine möglichst breite Basis für das neue Recht an. Mängel in der Methode stellen sich dabei als Ursache dafür dar, daß das gesetzte Ziel zum Teil nicht erreicht wurde.

1. Zur Methode der Reform

a) Stadien der Bearbeitung

Die Überarbeitung des Codex geschah in drei Hauptstadien: einer ersten Kommissionsphase, der Konsultationsphase, einer zweiten Kommissionsphase. Es wurden zunächst Entwürfe für alle Teilgebiete des kanonischen Rechts in dazu bestellten Untergruppen der „Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo" angefertigt und in den Jahren 1972 bis 1977, beginnend mit dem Schema „De procedura administrativa" (20. April 1972) und endend mit Entwürfen für Allgemeine Normen, das Volk Gottes, das Lehramt, heilige Orte und Zeiten und Vereinsrecht (15. November 1977) an die Konsultationsorgane versandt.

Die Entwürfe wurden den Bischofskonferenzen, den Behörden der römischen Kurie, den kirchenrechtlichen Fakultäten, der Vereinigung der Generaloberen der Ordensgemeinschaften sowie den Mitgliedern der Kardinalskommission, die den Kern der Codex-Reform-Kommission bildet, zur Stellungnahme zugesandt. Die zweite Kommissionsphase bestand in der Verarbeitung dieser Stellungnahmen zu einem Text, der als erster Gesamtentwurf der Vollversammlung der Kardinalskommission vorgelegt wurde (Schema CIC 1980). Drei Schritte folgten noch in dieser Phase: die Bemerkungen der Mitglieder dieser Kommission vor der Vollversammlung, deren Beschlußfassung und die Verarbeitung zum „Schema Novissimum" vom 23. März 1982.

Der Gesetzgeber, d. h. der Papst, hatte nun das letzte Wort. Er sprach es nicht nur durch die Übernahme des Ergebnisses, sondern zunächst durch eine letzte Bearbeitung zusammen mit einer kleinen Expertengruppe, bevor im Januar 1983 die Promulgation des neuen Gesetzbuches erfolgte.[1]

b) Ausdruck des Willens der Weltkirche?

Mit Recht ist gesagt worden, noch nie habe einem kirchlichen Gesetz eine so breite Beteiligung der ganzen Weltkirche zugrundegelegen. Allerdings bedeutet breite Befragung noch nicht Einarbeitung aller Aspekte. Man darf hier nicht zuviel verlangen, aber doch feststellen, daß sich die federführenden Unterkommissionen, die die immense Arbeit der ersten Entwürfe und der zweiten Kommissionsphase zu leisten hatten, oft nicht allzu sehr haben beeinflussen lassen durch die Einwände aus der Weltkirche. Dieses sei unter dem Vorbehalt gesagt, daß in den Gruppen Debatten über die Einwände stattgefunden haben mögen, von denen die Berichte in den „Communicationes", der Mitteilungszeitschrift der Kommission, nichts widerspiegeln. Ein Beispiel: Es wurde darauf aufmerksam gemacht, daß ein großer Teil der Getauften keine so hinreichende Vorstellung mehr von den Eigenschaften der christlichen Ehe habe, daß man als gegeben unterstellen könne, die pauschale Zustimmung zur Ehe beinhalte auch die Anerkennung ihrer Inhalte nach christlichem Verständnis. Diesen Einwand halten die Konsultoren der Arbeitsgruppe für zu radikal: Die Heiratswilligen hätten „generatim in mente, etsi confuse, verum matrimonium cum omnibus suis proprietatibus; et hoc sufficit, ut canon immutatus maneat" (Communicationes 9, 1977, 374–375).

[1] Zum Ablauf der Codex-Reform-Arbeit finden sich in nahezu allen kirchenrechtlichen Büchern des Jahres 1983 kurze Übersichten. Die wohl detaillierteste Darstellung dürfte Hugo Schwendenwein gegeben haben: Der geschichtliche Weg der Neukodifizierung des kanonischen Rechtes, in: Geschichte und Gegenwart 2 (1983) 115–127 und 184–206.

c) Geringe Mehrheiten

Zu bedenken ist auch das Faktum, daß in den Unterkommissionen mit einfacher Mehrheit entschieden wurde, und das zum Teil bei weniger als zehn Teilnehmern. Mißt man die dabei gewonnene Sicherheit der richtigen Entscheidung an ihrer Tragweite, muß man differenziert würdigen: Solange es sich um Gegenstände rein kirchlicher Setzung handelt, bei denen schon in Bälde eine Änderung möglich wäre, wenn sie sich als unzweckmäßig erweist, kann das Bedenken gering gehalten werden. Wie aber, wenn mit Stimmengleichheit über die Formulierung eines Ehenichtigkeitsgrundes entschieden wird, der nach herrschender Auffassung im Naturrecht gründet, wie bei der Ehevertragsunfähigkeit (vgl. Communicationes 7, 1975, 45; die Schlußredaktion hat den Text dann ganz anders gefaßt, vgl. can. 1095 Nr. 1 CIC 1983)?

d) Mangelnde Klärung von Vorfragen

Die Codex-Reform-Kommission beanspruchte nicht, Ort wissenschaftlicher Erforschung von Problemen zu sein, auch nicht solcher, die für die neuen Normen entscheidend gewesen wäre. Solche Forschung war nicht ihr Auftrag. Es ist von daher kein Vorwurf zu erheben, die Kommission habe nicht gute Arbeit geleistet. Ein Bedauern muß aber doch bleiben angesichts einer Reformarbeit, die dringend eines Neubedenkens bedürftige Fragen durch Tradierung alter Normen übergeht. Von seiten mehrerer Bischofskonferenzen und Universitäten ist ausweislich der Kommissionsberichte die Identifizierung von Ehevertrag und Sakrament bei Getauften angefochten worden. Es war gefragt, ob man davon auch bei Partnern ausgehen könne, die jeden Glaubens entbehren. Dazu nimmt die Kommission wie folgt Stellung: „Die Konsultoren geben einhellig zu, es sei nicht Aufgabe unserer Kommission, diese Frage zu beantworten, und solange die theologische Frage nicht von den zuständigen Organen in anderer Weise gelöst werde, sei es nötig, daß die Gesetze auf die allgemein anerkannten theologischen Vorgaben gestützt werden. Daher meinen die Konsultoren, der canon sei in keiner Weise zu ändern" (Übersetzung aus Communicationes 9, 1977, 122). Die Antwort ist (leider) richtig. Bedenkt man aber, welchen Zwiespalt zwischen Anspruch und Wirklichkeit der unveränderte can. 1055 § 2 des neuen Gesetzbuches im Eherecht der Kirche bewirkt, kann man nur hoffen, daß solche Punkte ungenügender theologischer Vorklärung weiter bearbeitet werden.

e) Mißverständnis der eigenen Arbeit?

War der Kommission im vorgenannten Beispiel klar, daß sie eine angesprochene Frage nicht löste, so gibt es auch Beispiele dafür, daß ein solches Bewußtsein durchaus fehlte. Zunächst antwortet der „Coetus de Sacramentis" auf eine Bitte, für die Voraussetzungen der Eucharistiezulassung eine Formel zu finden, die wiederverheirateten Geschiedenen den Zutritt gestatte, darüber zu entscheiden sei nicht Sache der Kommission (vgl. Communicationes 13, 1981, 412). Die Redaktionsgruppe aber, die die Einwände vor der Plenarversammlung des Jahres 1981 zu beantworten hatte, erklärt auf ein Votum hin, ganz sicher seien die wiederverheirateten Geschiedenen vom Eucharistieausschluß erfaßt (Relatio für die Kardinalsvollversammlung 1981 S. 214). Das traf für den damaligen Text des SchemaCIC 1980 sicher nicht zu (can. 867: „. . . ne admittantur qui graviter et publice deliquerunt . . ."), weil die wiederverheirateten Geschiedenen keine Delinquenten, keine Straftäter im Rechtssinne mehr waren; Bigamie war im Schema-CIC 1980 kein Delikt mehr.

2. Zu den Ergebnissen

Die Ursächlichkeit der Methode für mangelnde Klarheit der Ergebnisse ist nicht sicher abzugrenzen. Wenn nun noch an einigen Punkten deutlich gemacht werden soll, daß das von einer Gesetzgebung erwartete Ziel nicht ganz erreicht wurde, dürfen methodische Mängel als Ursachen mitgedacht werden.

a) Ausfüllung durch Lehre und Rechtsprechung?

An mehreren Stellen des neuen Gesetzes finden sich Normen, über deren genaue Bedeutung sich die Kommission keine Klarheit verschaffte. Sie hat dann mit der Formel ihre Arbeit abgeschlossen, Rechtsprechung und Lehre hätten hier die Aufgabe, nähere Konkretisierungen vorzunehmen. Auf der Basis der Vorarbeiten von Heinrich Flatten seit 1960 hatten die Entwürfe zum Beispiel einen canon entwickelt, durch den Eheschließende gegen arglistige Täuschung geschützt werden sollten, und zwar mittels einer Nichtigkeitssanktion. Die Abstimmung über die rechte Formulierung, die letztlich wieder mit dem Rechtsgedanken zusammenhängen mußte, aus dem heraus

eine Ehenichtigkeit zu begründen wäre, zeigte bei zehn Teilnehmern vier verschiedene Positionen. So blieb es beim Entwurf von 1975 (vgl. Communicationes 9, 1977, 371–373). Dessen Unklarheit wurde aber aus dem Kreis der Kardinäle erneut angemahnt. Darauf antwortete die Kommission, der Text sei hinreichend, um zu weite Auslegungen zu verhindern. „Im übrigen werden Lehre und Rechtsprechung die Reichweite und Anwendbarkeit des canon näher bestimmen und, wenn es nötig ist, eine Liste der Eigenschaften aufstellen, die in diesem canon gemeint sind" (Übersetzung aus der Relatio S. 257). Diese Auskunft ist nun etwas Neues. Soll damit gemeint sein, Rechtsprechung und Lehre seien in den gesetzgeberischen Prozeß einbezogen? Es werde also faktisch so etwas geben wie die schon eingeplante Mitwirkung der Rechtsanwender bei der Bestimmung des Rechtes? Das wäre mehr als das bisher schon anerkannte System des Gewohnheitsrechtes – das in Zeiten augenblicksschneller Kommunikation ohnehin kaum mehr funktioniert. Ist eine solche Fortsetzung der Rechtsschöpfung durch Lehre und Judikatur aber auch denkbar, wenn es sich um die Interpretation von göttlichem Recht handelt? Wenn zum Gegenstand der Partialsimulation (can. 1101 § 2: „Ad si . . . pars . . . excludat . . .matrimonii essentiale aliquod elementum . . ., invalide contrahit") auf die Wesensbestandteile der Ehe verwiesen wird, „die von der Lehre und Rechtsprechung unter Beachtung der Definition des can. 1008 § 1 [jetzt 1055 § 1] und der ganzen Gesetzgebung und Lehre, sowohl der rechtlichen wie der theologischen, zu bestimmen sind" (Übersetzung aus der Relatio S. 258)? Wird hier nicht die Praxis aufgrund eines klaren Theoriedefizits überfordert?

b) Dezentrales Kirchenrecht?

Die Regionalisierung des Kirchenrechts, seine Dezentralisierung war angezielt. Sie wurde durch die Verfassungstheologie des Zweiten Vaticanums dringend gefordert, in der die Teilkirche den ihr zukommenden Platz wieder erhalten hat. Demgemäß weist der Codex den Bischofskonferenzen (in 93 Fällen) und den Bischöfen (in 83 Fällen) ausdrücklich die Kompetenz zu, teilkirchliche Regelungen zu erlassen. Wie das in der Praxis aussehen wird, bleibt abzuwarten. Auch hier werden sich wohl Überforderungserscheinungen zeigen. Dennoch: Ist das gesamtkirchliche Recht nicht noch zu stark, zu sehr Einheitsrecht? Könnten nicht manche Fragen, die die Würzburger Synode in Form von Voten an den Hl. Stuhl formuliert hatte, der teilkirchlichen Regelung überlassen bleiben, zum Beispiel das Mindestalter für verheiratete Diakone, Dispens vom Ehehindernis der Diakonatsweihe, rechtliche Qualifikation der Konfessionsverschiedenheit oder gar der Rechtsschutz gegen die Verwaltung?

c) „Verschlimmbessernde" Schlußredaktion

Der Papst ist Gesetzgeber für die Gesamtkirche. Der neue Codex ist „auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus". Niemand wird bestreiten, daß der Papst das letzte Wort sprechen muß. Angesichts des langen und ernsten Bemühens in den Kommissionen, die richtigen Regelungen zu finden, muß die Schlußüberarbeitung aber doch mit gemischten Gefühlen betrachtet werden. Mit Zustimmung ist festzustellen, daß durch elegante Umformulierung manche Komplizierungen beseitigt worden sind, die sich aus den Kommissionsabstimmungen ergeben hatten. Nur bedauern kann man aber, daß die letzte Überarbeitung des Codex durch den Papst und eine kleine Sachverständigengruppe offenbar noch als Kampffeld um theoretische Positionen gedient hat. Dazu sei als Beispiel das Problem des Verhältnisses der Laien zur Kirchengewalt genannt, das im Codex nicht zuletzt aufgrund der genannten Schlußredaktion in einem „non liquet" ausgemündet ist (vgl. dazu unten zum „Handbuch des Katholischen Kirchenrechts").

Ein letztes Beispiel: Seit der Bischofssynode 1967, die institutionalisierten Rechtsschutz auf allen Ebenen gegen Willkür der kirchlichen Verwaltung gefordert hatte, gehörte die Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Teilkirche zum festen Bestand aller Schemata. Bedenken rechtspolitischer und pseudotheologischer Art waren immer geäußert worden. Daß sie das Projekt in allerletzter Sekunde zu Fall bringen würden, so daß noch die ersten Stellungnahmen zum Codex die neue Verwaltungsgerichtsbarkeit als besonderen Fortschritt lobten, mit einer solchen Entwicklung brauchte man nicht zu rechnen. Es sei festgehalten, daß hier eine klare Weisung für die Codexreform mißachtet wurde, die lautete: „. . . überall wird die Notwendigkeit verspürt, in der Kirche Verwaltungsgerichte nach Instanzen und Arten einzurichten, so daß die Verteidigung der Rechte bei ihnen ein eigenes kanonisches Verfahren findet, das bei den Autoritäten der verschiedenen Stufen angemessen abgewickelt wird" (Übersetzung aus Communicationes 1, 1969, 83). Und man hatte gerade in diesem Punkte gehofft, daß aus einer verrechtlichten Kirche eine Kirche des Rechtes werde.

II. Zur neuen kirchenrechtlichen Literatur

Literatur zu einem neuen Gesetzbuch, das vor seiner Veröffentlichung nicht in Einzelheiten bekannt ist, kann, sofern sie innerhalb der nur zehnmonatigen Legisvakanz erschienen ist, nicht viel mehr sein als eine erste Information. Es wäre nicht gerecht, mit den strengen Maßstäben wissenschaftlicher Kritik an Bücher heranzugehen, die in Eile geschrieben werden mußten, um den Anwendern des kirchlichen Rechts eine erste Hilfe zu geben. Zuverlässigkeit wird man erwarten können und müssen; wo keine Antworten sind, sollte auch nicht eine falsche Gewißheit vorgetäuscht werden.

Die Präsentation der bei der Schriftleitung vorliegenden Publikationen des Jahres 1983 umfaßt die deutschsprachigen Werke; auf ausländische Bücher kann zum Teil nur in Form bibliographischer Angaben hingewiesen werden.

1. Textausgaben

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. – Rom: Libreria Editrice Vaticana 1983. XXXII, 316 S. broschiert DM 20.–; geb. DM 30.–

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1983. LXIV, 800 S. geb. DM 26.–

In den Tagen nach dem 25. Januar 1983 begann die vatikanische Druckerei mit dem Vertrieb der lateinischen Textausgabe, die eine fotomechanische Verkleinerung des Abdruckes in den Acta Apostolice Sedis 1983 pars II darstellt. Es ist neben der Promulgationsbulle „Sacra disciplinae legis" eine Praefatio abgedruckt, die über die Vorgeschichte dieses Gesetzbuches Auskunft gibt sowie über die Erfüllung des Auftrages, den die Bischofssynode 1967 in ihren Leitsätzen zur Codexreform gegeben hatte.

Der lat. Text spiegelt an einigen Stellen die Hetze der letzten Tage vor der Promulgation wider. So wurde bald eine amtliche Liste der notwendigen Korrekturen veröffentlicht (AAS 75, 1983, pars II, Appendix vom 22. September 1983), die aber noch nicht die letzte gewesen sein dürfte. So fehlt in can. 996 § 2 ein zum Sinn notwendiges Wort (. . . habere debet intentionem saltem g e n e r a l e m eas acquirendi . . .). Der Verweis in can. 1108 auf can. 1127 §§ 2–3 muß in „1127 §§ 1–2" geändert werden; in can. 1117 ist der Verweis auf can. 1127 § 2 zu erweitern: „§§ 1 + 2". Allerdings dürfte nicht alles, was in den noch vorzustellenden Büchern als Redaktionsfehler bezeichnet wird, auch tatsächlich ein solcher sein, sondern vielmehr Ausdruck ungelöster Probleme und mangelnder gesetzgeberischer Zielklarheit (cann. 129, 135, 274, 1421 § 2).

Eine lateinische Ausgabe mit Quellenapparat steht noch aus.

Die oben angeführte dt.-lat. Ausg. des Gesetzes kann als ersten Pluspunkt für sich reklamieren, daß sie die amtlichen Korrekturen bereits berücksichtigt hat. Die Übersetzung ist das Werk einer zwölfköpfigen Arbeitsgruppe, die zudem die Korrekturen seitens der Kanonisten in der Deutschen Bischofskonferenz mit eingearbeitet hat.

Zu Recht weist Winfried Aymans als Vorsitzender des Redaktionskomitees darauf hin, daß allein der lat. Text als authentisch zu gelten hat und Rechtsverbindlichkeit beansprucht. Man dürfe sich also nicht am Modell der liturgischen Übersetzungen orientieren, durch die für den gottesdienstlichen Gebrauch verbindliche deutsche Texte geschaffen worden sind.

Das Vorwort macht aber nicht deutlich, daß die vorgelegte Übersetzung nicht amtlich, noch nicht einmal offiziös ist. Sie ist dadurch zustandegekommen, daß der Kardinalstaatssekretär unter dem 13. Januar 1983 den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen geschrieben hatte, es möchten Übersetzungen angefertigt und möglichst zusammen mit dem lat. Text gedruckt werden. „Vorbereitung und Drucklegungen der Übersetzungen werden der jeweiligen Bischofskonferenz anvertraut". Der Hl. Stuhl halte es für richtig, sich unter anderem die Autorisierung für die Übersetzungen vorzubehalten. Dieser Brief wurde ausweichlich des Presseberichtes über die Frühjahrskonferenz 1983 der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. 2. 1983 zum Anlaß für die Berufung eines Redaktionskomitees und einer Übersetzergruppe, obwohl das Staatssekretariat knapp einen Monat früher, nämlich im Osservatore Romano vom 29. Januar 1983, „Normae de Latino textu Codicis Iuris Canonici tuendo eodemque alias in linguas convertendo"

erlassen hatte. Darin wurde den Bischofskonferenzen nur die Aufgabe gegeben, die Erlaubnis zur Anfertigung von Übersetzungen zu erteilen. Von einem Recht oder gar einer Pflicht, selbst tätig zu werden, ist keine Rede mehr. Grund für diese – ignorierte – Änderung der Rechtslage war, daß der Unterschied zwischen amtlichen liturgischen Büchern in der Landessprache und den Übersetzungen eines Gesetzes inzwischen klargestellt war und damit jeder Grund entfiel, die Bischofskonferenzen selbst hierin aktiv werden zu lassen. Auch konnte von einer Autorisierung durch Rom keine Rede mehr sein.

Die dt.-lat. Ausg. ist also unter folgenden Prämissen zu lesen: a) Sie enthält keinen verbindlichen deutschen Text, mit dem man argumentieren kann. Sie dient nur dem Verständnis des lateinischen Textes. b) Die Übersetzung ist Werk eines Arbeitsteams, sie ist grundsätzlich überholbar, bedarf im Einzelfall der Nachprüfung. c) Sie besitzt kein Monopol, weder im Hinblick auf die Erlaubtheit – Genehmigungen muß die Bischofskonferenz nach den genannten Normae erteilen – noch auf rechtssprachlichen Verabredungen, die darin getroffen sind. Faktisch allerdings wird diese Übersetzung die Terminologie des Umgangs mit dem Kirchenrecht prägen.

Ein Mangel, der beiden Textausgaben anhaftet, ist das Fehlen eines Begriffs- oder Sachverzeichnisses. Nur nachrichtlich kann ich mitteilen, daß X. Ochoa einen „Index verborum et locutionum Codicis Iuris Canonici" herausgegeben hat (s. u. Anm. 1).

2. Gesamtdarstellungen

Schwendenwein, Hugo: **Das neue Kirchenrecht.** Gesamtdarstellung. – (Graz, Wien, Köln) Styria (1983). 638 S., geb. DM 150.– (Subsriptionspreis bis 30. 4. 84 DM 120,–)

Der Grazer Kirchenrechtler Schwendenwein, der als Fachmann für die österreichischen Bischöfe am Werdegang des neuen Codex in ganzer thematischer Breite aktiv beteiligt war, hat sich als erster in der Lage gezeigt, eine Gesamtdarstellung des neuen Rechtes zu bieten. Bereits im Mai 1983 war dieses Werk – es ist inzwischen in zweiter, leicht bearbeiteter Auflage erschienen – zu erhalten. Es handelt sich um ein Lehrbuch, das auf 35 S. Vorbemerkungen zunächst eine Einführung in das Kirchenrecht überhaupt gibt. Eine solche einführende Darstellung hat ihren guten Sinn, da mit dem erneuerten Kirchenrecht auch die Erwartung verbunden wird, man könne sich jetzt als Nichtfachmann mit dieser Erscheinungsform von Kirche auseinandersetzen. Die Lektüre eines Gesetzbuches oder eines Lehrbuches, das die positiven Gesetzestexte wiedergibt, wird leicht ohne Verständnishorizont bleiben, wenn Auskünfte über Kirche und Recht, theologische Grundlagen, Strukturelemente der Kirche, über die Rechtsgeschichte und Quellen des Rechtes fehlen. Eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat ist in eben dieser Weise nützlich, den Rahmen darzustellen, in dem Kirchenrecht gesehen werden muß. Einige Hinweise über die Entstehung des neuen Gesetzbuches machen deutlich, daß der Codex nicht als absolutistisches Gesetzeswerk zu verstehen ist, sondern als Selbstausdruck der Ordnung des Volkes Gottes.

Sch. geht dann den ganzen neuen Codex durch, wobei er Schwerpunkte setzt. Das Eherecht wird besonders gewichtig dargestellt, das Prozeßrecht stark gerafft, andere Teile bemühen sich, die Inhalte des Gesetzbuches in gut lesbarer Sprache und einsichtiger Gliederung vor Augen zu führen. Unter dreifachem Gesichtspunkt ist Sch.s Gesamtdarstellung mehr wert als der Gesetzestext: Er ordnet lesbarer und übersichtlicher als das Gesetz, kann Querverbindungen aufzeigen und thematische Berührungspunkte, die das Gesetz allein nicht aufschlüsselt. Ein umfangreicher, drucktechnisch allerdings mühselig zu gebrauchender Fußnotenapparat – alle Anmerkungen stehen hinter dem Textteil ab S. 525 zusammen und beginnen abschnittweise mit neuer Zählung, so daß die Suche nach der richtigen Anmerkung Geduld erfordert – gibt Hinweise auf Quellen, Literatur, Normen außerhalb des Codex, kurz: Hilfen zur Vertiefung und Anfänge einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die im Text selbst nicht eingehend genug geleistet werden kann.

Ruf, Norbert: **Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 448 S., kart. DM 38.–

Norbert Ruf, Offizial der Erzdiözese Freiburg, stellt sich mit seinem handlichen Lehrbuch in die Nachfolge des „Retzbach", der als kurzer und prägnanter Ratgeber manchen Seelsorger begleitet hat. R. ist es um eine Darstellung für die Seelsorge zu tun. Er rafft daher allgemeine Informationen zum kirchlichen Recht auf acht S. zusammen und beginnt dann mit der Erläuterung der Bestimmungen des Gesetzbuches. Dabei ist auch er bemüht, Überblick über die rechtlichen Bestimmungen zu schaffen, also das im Zusammenhang darzustellen, was sich aufgrund der Systematik des CIC an verschiedenen Stellen findet. An geeignetem Orte fügt er teilkirchenrechtliche Informationen ein, z. B. über die theologischen Fachbereiche/Fakultäten und Hochschulen und die entsprechenden konkordatären Regelungen. Die Darstellung erscheint im wesentlichen gleichgewichtet, ohne besondere Schwerpunkte, allerdings auch ohne nähere Auskünfte in Einzelfragen. Hilfreich ist ein Verzeichnis wichtiger Anschriften, mit dem man sich in der Organisation der Kirche weiterhelfen kann, und ein Sachverzeichnis. R. verzichtet sowohl auf Angabe von Literatur als auch auf Einzelnachweise. Das begründet er einsichtig mit der Zielsetzung des Buches, die er wie folgt umschreibt: „Die übersichtliche Disposition und knappe Darstellung sollen einer sachgerechten Unterrichtung und einem raschen Zugriff dienen, die angeführten Beispiele die Materie veranschaulichen und der Verweis auf wichtige, leicht zugängliche Quellen eine vertiefende Lektüre ermöglichen" (Vorwort S. 5).

Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. – Regensburg: Pustet (1983). XLIII, 1212 S., Ln DM 98.–

Einem anderen Genre kirchenrechtlicher Literatur gehört das Handbuch des katholischen Kirchenrechts an, das sich als Nachfolger des verdienstlichen „Grundrisses des nachkonziliaren Kirchenrechts" darstellt, den dieselben Herausgeber im Jahre 1980 in einer Zeit veröffentlicht hatten, in der die nachkonziliare Rechtsentwicklung dem Anwender des Kirchenrechts praktisch undurchschaubar war. Der Grundriß bot – nicht ohne Mängel, erinnert sei an die überholte Darstellung zum Beispiel des Taufrechts anhand des CIC 1917 anstelle der Praenotanda zum Ordo baptismi u. a. – eine umfassende Gelegenheit zur Information über den damaligen Sachstand.

In gleicher Ausstattung und wiederum mit einer Fülle von Autoren ist das neue Handbuch darum bemüht, einen Gesamtüberblick über das geltende Recht zu geben. Sein Umfang erlaubt dabei, vertiefend über den Gesetzestext hinauszugehen. In diesem Sinne förderlich ist auch, daß nicht ein Autor allein die ganze Materie bearbeiten mußte, sondern jedem nur kleine Teile zufielen – der Stoff ist in 117 Paragraphen unterteilt –, so daß eine intensivere Auseinandersetzung mit Einzelfragen möglich wurde. Dabei wird selbst erste Literatur des Jahres 1983 verwendet.

Die Vielfalt der Autoren bedeutet für den Leser je nach seinem Interesse Belastung oder Gewinn. Wer die verläßliche Auskunft sucht, wird auf Meinungsvielfalt stoßen, weil die thematische Abgrenzung der Teile des Buches nicht überschneidungsfrei möglich war. So äußern sich sieben verschiedene Autoren zu der Frage der Kirchengewalt und der Laien gemäß can. 129 CIC (Krämer § 11, Kaiser § 17, Aymans § 18, Schwendenwein § 20, Heinemann § 45, Wirth § 106 und Flatten § 107), und keineswegs einheitlich, was von der Sache her auch kaum zu erwarten ist. Wer also die wissenschaftliche Debatte sucht, findet sie in diesem Buch bereits begonnen. Angesichts der Themenüberschneidungen ist ein canones-Register gegenüber dem früheren Grundriß eine begrüßenswerte Neuerung, während Personen- und Sachregister auch schon im alten Werk vorhanden waren. Ausweislich des Vorwortes strebt das Handbuch nicht nur an, das kath. Kirchenrecht auf der Grundlage des neuen CIC darzustellen, sondern dies auch in Koordination, ja inhaltlicher Abstimmung der Beiträge verschiedener Autoren zu tun. Dieser Anspruch ist bei so rascher Durchführung des Vorhabens wohl zu hoch angesetzt. Dem Leser bleibt die Notwendigkeit, kritisch und vergleichend zu lesen. Das ist der Tribut, den derjenige zahlen muß, der mehr wissen will, als der Gesetzestext ihm unmittelbar oder in der systematischen Darstellung zum Beispiel von Schwendenwein und Ruf mitteilt.

3. Einzelthemen

Bei den Publikationen, die sich mit Teilbereichen des neuen Rechtes befassen, ist zunächst die Unterscheidung zwischen Lehrbüchern und Kommentaren zu beachten. Mit den ersteren soll begonnen werden.

Heimerl, Hans/**Pree,** Helmuth: **Kirchenrecht.** Allgemeine Normen und Eherecht. – Wien, New York: Springer 1983, 302 S. (Springers Kurzlehrbücher zur Rechtswissenschaft) kart. DM 57.–

In diesem Werk liegt eine Gemeinschaftsarbeit zweier Linzer Kanonisten vor. Sie haben das Buch gemeinschaftlich erarbeitet und wollen

es auch so verstanden wissen. Es ist daher nicht erlaubt, Teile einem Autor allein oder auch nur überwiegend zuzurechnen.

Es ist überraschend, daß Heimerl/Pree die Allgemeinen Normen mit dem Eherecht kombinieren. Vielleicht liegt der Grund darin, daß es sich nicht um ein theologisches, sondern um ein juristisches Lehrbuch handelt. Für den Leserstamm des Wiener Springer-Verlages dürften gerade die allgemeinen Strukturen des kirchenrechtlichen Systems wie auch das Eherecht wegen seiner Berührungspunkte mit dem Staatsrecht von Interesse sein. Darf man doch nicht außer acht lassen, daß auch das Eherecht durch Grundstrukturen mitgeprägt ist, die dem allgemeinen Teil angehören. Man möge aber nicht folgern, es handele sich um ein für Theologen nicht gedachtes Buch, im Gegenteil. H./P. legen großen Wert darauf, die theologische Bestimmung des kirchlichen Rechtes deutlicher hervorzuheben, so daß Kirchenrecht nicht nur als eine mehr oder weniger willkürliche Alternative zum Staatsrecht erscheint, sondern als sachlich anders als das Recht der bürgerlichen Gemeinschaft.

Ein weiteres Positivum ist zu vermerken: Die Allgemeinen Normen, in der Praxis wegen ihrer Abstraktheit und Spröde kaum beachtet, erhalten durch dieses Buch eine Aufschlüsselung und zugleich Aufwertung. Man darf nicht übersehen, daß sich gerade in diesem Teil des Codex so entscheidende Bestimmungen finden wie die des can. 87, der die ekklesiologische Neubesinnung des letzten Konzils, den Zugewinn verfassungstheologischer Erkenntnis gegenüber dem I. Vat. in rechtlicher Norm zum Ausdruck bringt. Zudem wird der allgemeine Teil erhebliche Bedeutung gewinnen für das Handeln der kirchlichen Verwaltung, das durch die Allgemeinen Normen in stärkerem Maße als früher in rechtliche Bahnen verwiesen wird.

Für das Eherecht, das etwa die Hälfte des Buches einnimmt, gilt, daß es sich auch dem verständlich zu machen versucht, der es nicht schon aus kirchlicher Perspektive kennt, der mit auch nicht typisch kirchlichen Fragen herantritt, der nach dem „Warum" fragt. Beachtenswert auch, daß Antworten auf tiefer gehende Fragen versucht werden, als in anderen Publikationen. Die Erörterung des Eherechtes verschließt sich nicht in sich selbst, sondern ist z. B. anläßlich der Ehescheidungsproblematik auch um die Wiederverheirateten-Frage bemüht, den Standort, die rechtliche Bedingtheit, die Rechte dieser Kirchenglieder. Auf Literatur verweisen H./P. nicht durch Einzelnachweise, sondern durch ein thematisch geteiltes Literaturverzeichnis, das sich naturgemäß nur auf Werke aus der Geltungszeit des alten Codex beziehen kann. Ein ausführliches Sachverzeichnis schließt das Buch ab.

Prader, Josef: **Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis.** Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen. – Bozen/Würzburg/Innsbruck: Athesia/Echter/Tyrolia 1983. 192 S., kart. DM 19.80

Das wesentlichste Negativum dieses Buches liegt in seinem steifen Papier und dem harten, bruchgefährdeten Pappeinband. Mit dieser Bemerkung soll zugleich gesagt werden, daß Praders Lehrbuch zum Eherecht keine ernsteren Gründe zum Bedauern liefert. P. ist Offizial der Diözese Bozen-Brixen, lehrt an der Fakultät für orientalisches Kirchenrecht am Orientalischen Institut in Rom und gehört der päpstlichen Kommission für die Reform des ostkirchlichen Gesetzbuches an. Diese Personalien bieten bereits den Schlüssel zu den Besonderheiten seines Buches. P. stellt die Regeln des lat. Eherechtes immer wieder in eine Beziehung zu den Normen des ostkirchlichen Rechtes, aber nicht nur das. Er gibt darüber hinaus vielfache Informationen über das Recht anderer Länder (z. B. in bezug auf das Verhältnis von Zivilehe und kirchlicher Eheschließung) und anderer Religionen.

P.s Darstellung ist sprachlich gut zu lesen. Aber nicht nur sein Stil, sondern auch seine Gedanken sind eigenständig und klar, so daß nicht der Eindruck entsteht, man lese das alte Eherecht mit ein paar Sachänderungen.

Wie bei Schwendenwein sind die Anmerkungen, in welche Literaturnachweise für die einzelnen Fragen aufgenommen sind, am Schluß des Buches zusammengestellt, allerdings in einer einzigen Nummernfolge, so daß man nicht lange zu suchen braucht. Ein kurzes Sachwortregister schließt den Band, der zur unschätzbaren Informationsquelle für den wird, der mit religiös oder national gemischten Ehen zu tun hat. Leider hat sich der Verlag anläßlich der zweiten leicht bearbeiteten Auflage – nicht zu einer handlicheren äußeren Gestaltung bereitgefunden, z. B. auch nicht zu größeren Lettern.

Sebott, Reinhold: **Das neue kirchliche Eherecht.** – Frankfurt: Knecht (1983). 232 S., kart. DM 36.–

Der Kirchenrechtler der Jesuitenhochschule in St. Georgen hat mit seinem Eherecht einen Kommentar zu den einzelnen canones verfaßt. Nach einer kurzen Information über den Gang der Reform des CIC beginnt Sebott mit seinen Darlegungen anhand des Gesetzestextes, dem er bis can. 1094 jeweils eine Übersetzung, ab can. 1095 eine recht frei formulierte Inhaltsangabe folgen läßt. In den meisten Fällen schließt sich eine Erklärung der Gesetzesnormen an, manchmal auch nicht (z. B. can. 1063, 1064, 1065). Auch sind nicht alle gegebenen Auskünfte zuverlässig, so etwa die Behauptung, der Versuch einer Eheschließung während des Bestehens der rechtmäßigen Ehe statuiere das Verbrechen der Bigamie (83). Das traf für das außer Kraft getretene Recht zu, aber nicht für den Codex 1983.

S. gliedert in Kapitel, an deren jeweiligem Ende die zugehörigen Anmerkungen versammelt sind. Da zu Beginn der Kapitel kein Hinweis auf diese Fundstelle gegeben wird, muß man die Fußnoten buchstäblich erblättern. (Angemerkt sei, daß die Zählung der Anmerkungen 21 und 22 auf S. 154 sowie auf S. 164 vertauscht ist). An manchen Stellen geht auch S. über das Eherecht hinaus, z. B. in Sachen der wiederverheirateten Geschiedenen, indem er u. a. die pastoralen Probleme der Unscheidbarkeit der Ehe erörtert. An anderer Stelle bleibt er hinter den Erwartungen zurück, etwa wenn er dem neuen Ehenichtigkeitsgrund der arglistigen Täuschung (can. 1098) 13 Zeilen seines Kommentars widmet (110). S. selbst bezeichnet seinen Kommentar als ein Wagnis. Das wird man bestätigen können.

Lüdicke, Klaus: **Eherecht.** Canones 1055–1165. – (Essen): Ludgerus (1983). 190 S. (Codex Iuris Canonici, Kommentar für Studium und Praxis) kart. DM 24.–

Ein Wagnis war auch dieser Kommentar aus meiner Feder, der wie Schwendenweins Gesamtdarstellung schon im Mai erschien. Und mir ist es erlaubt zu sagen, daß ich das volle Gelingen nicht dafür in Anspruch nehme. Ein Hauptmangel ist das Fehlen einer Übersetzung des lat. Gesetzestextes im Buch selbst, das auf die oben bei der dt.-lat. Ausg. geschilderten Schwierigkeiten zurückgeht. Die Zusage des Verlages an die Käufer, die Übersetzung separat nachzuliefern, konnte keinen adäquaten Ersatz bieten. Weitere Mängel entstanden aus der Eile: Das Abkürzungsverzeichnis fehlt, das Stichwortregister hätte vollständiger ausfallen dürfen.

Das Konzept dieses Kommentars ist auf die Zukunft angelegt. Er versteht sich als erster Teil einer Gesamtkommentierung zum neuen Codex, an der sich mehrere Mitarbeiter beteiligen werden. Dabei geht es vornehmlich um die Klärung des Gesetzestextes, seiner Tragweite und des Zusammenspieles der Normen. Die an den jeweiligen canon anschließende Kommentierung ist durch Randnummern gegliedert, die das Verweisen und Zitieren erleichtern sollen. Auf theologische und geschichtliche Begründung ist, sieht man von der Einleitung über die Ehe als christl. und staatl. Wirklichkeit ab, verzichtet worden. Der Untertitel, der ebenfalls der Eile zum Opfer gefallen ist, hätte erkennbar gemacht, daß die Kommentierung das bundesdeutsche und österreichische staatl. Eherecht beachtet und darüber informiert.

Der Kommentar hat weder Fußnoten noch Literaturangaben. Er soll sich aber in der künftigen Fortschreibung mit den Lehr- und Rechtsprechungsmeinungen zum neuen Recht auseinandersetzen und entsprechende Informationen geben.

4. Ausländische Publikationen

La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico, 14–25 febbraio 1983. 477 S. Rom: Urbaniana University Press 1983. (Studia Urbaniana 19) kart. 25 000 Lire

Dieser Bd der Päpstlichen Universität Urbaniana enthält 13 Vorträge, die verschiedene Autoren auf einer Studientagung dieser Universität im Februar 1983, einen Monat nach Promulgation des neuen Codex gehalten haben. Der Themenkatalog umfaßt die Allgemeinen Normen (Pio Vito Pinto), die Religiosen (Gianfranco Girotti), das Volk Gottes, die Laien (Giuseppe della Torre), die Hierarchie (Antonio Abate), das Seelenheil als Ziel des Kirchenrechts (Dario Composta), das Heiligungsamt (Vicenzo Che Chen-Tao), die neue Gesetzgebung (Antonio Abate), das Prozeßrecht (Javier Ochoa), missionarisches Handeln der Kirche und Missionsrecht (Ignazio Ting Pong Lee), das Strafrecht (Francesco Nigro). Die Einführungsrede hat Kardinal Agnelo Rossi gehalten, das Schlußwort sprach der Sekretär der Glaubenskongregation Simon D. Lourdusamy. Mit Absicht nenne ich das zuerst abgedruckte Referat des Pro-Präses der Codex-Reform-Kommission, Rosalio José Castillo Lara, zuletzt, das sich mit den Leitgedanken der Codex-Reform befaßt. In diesem Vortrag des Mannes, der seit 1975 Sekretär der Kommission war und nach dem Tode Kardinal Felicis im März 1982 die Leitung übernahm, ist vieles enthalten, was die Gesetzesnormen nicht selbst thematisieren, was aber für ihre Interpretation

nicht außer acht gelassen werden darf. Man denke etwa an die betonte Darstellung der Gleichheit von Mann und Frau im neuen Recht, die nur im Weihesakrament und in den amtlichen Diensten des Akolythen und Lektors Ausnahmen haben (can. 230 § 1); oder an die klare Aussage, der Laie, ob Mann oder Frau, sei „congiudice" im Kollegialgericht (18). Castillo Lara führt diese Beispiele als Belege dafür, daß der Grundgedanke einer Anpassung des Gesetzes an die neuen Bedürfnisse des Volkes Gottes befolgt worden sei.

Alles in allem stellt dieser Band eine Sammlung dar, die nicht nur örtlich, sondern auch sachlich näher heranführt an das Geschehen, dessen Ergebnis uns als neues Gesetzbuch vorliegt.

Bersini, Francesco: **Il nuovo diritto canonico matrimoniale.** Commento giuridico-teologico-pastorale. Leumann (Torino): Elle Di Ci 1983, 224 S., kart. 8 000 Lire

Das erste eingedruckte Imprimatur für seinen Kommentar zum Eherecht des Jesuitenkanonisten Francesco Bersini stammt aus dem Jahre 1981. Das läßt den Schluß zu, daß der Text im wesentlichen lange vor dem Abschluß der Reform erarbeitet wurde. B. vertritt von seiner ganzen Tendenz her eher das Gleichbleibende im kanonischen Recht, denn die Neuerungen – vgl. z. B. seine Stellungnahmen zum Ausschluß der Nachkommenschaft während der Codex-Reform, Bericht darüber in meinem Buch „Familienplanung und Ehewille" Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd 50, Münster 1983, S. 239–245 –, wiewohl er gemäß der allgemeinen Beschreibung seines Kommentars die wichtigsten Veränderungen herausstellt. Sein Beharren zeigt sich etwa darin, daß er auch in Punkten, an denen das neue Recht nicht für deckungsgleich gehalten werden kann mit dem CIC 1917, mit Rota-Judikatur bis zurück zum Jahre 1941 argumentiert (z. B. 96–97). Als positive Besonderheit seines Werkes ist hervorzuheben, daß entsprechend dem Untertitel tatsächlich rechtliche, theologische und pastorale Fragen angesprochen sind. So stellt sich ein guter Teil des Eherechts auch unter der Perspektive des Nichtigkeitsverfahrens dar. Daran wird deutlich, daß der Praxisbezug dieses Teils des Sakramentenrechts zweischichtig ist, daß es nicht nur die Ehewilligen betrifft, sondern auch die, deren Ehe scheitert.

Für die Übertragbarkeit mancher pastoraler Gesichtspunkte auf deutsche Verhältnisse ist zu beachten, daß die Identifikation von staatlicher und kirchlicher Ehe in Italien noch nicht so weit aufgehoben ist wie bei uns.

B. kommentiert eine eigene Übersetzung des lat. Codextextes, den er dem Buch als Anhang beigibt. Leider fehlt bei ihm jedes Register, das den Stoff auch thematisch aufschlüsseln könnte.

5. Schlußbemerkung

Alle im Jahre 1983 erschienene Literatur[1] zum neuen Codex wird sich in Kürze daraufhin befragen lassen müssen, wieweit sie noch angesichts der zu erwartenden teilkirchlichen Ausführungs- oder Zusatzbestimmungen verläßliche Auskunft geben kann. Den Benutzern aller genannten Werke wird insoweit empfohlen, auf die fortschreitende Rechtsentwicklung zu achten und diese bei der Suche nach Antworten auf Einzelfragen miteinzubeziehen.

[1] An weiteren Publikationen sind zu nennen:

Ochoa, Xaverius: **Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici.** – Roma: Institutum iuridicum claretianum. Commentarium pro Religiosis 1983.

Aznar Gil, Federico R.: **El nuevo derecho matrimonial canónico.** Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 60. Univ. Pont. Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca 1983.

Cappellini Ernesto et **Marchesi,** Mario: **Il nuovo Codice,** Queriniana Brescia 1983.

Cappellini, Ernesto ed. (molti altri autori): **La normativa del nuovo Codice,** Queriniana, Brescia 1983.

Andres, Domingo J.: **El derecho de los religiosos.** Comentario al Código. Publicaciones claretianos y Commentarium pro religiosis 1983.

Código de derecho canónico, Edición bilingüe comentada. Direccion Lamberto de Echeverria. – Madrid: La Editorial Catolica 1983, XXII und 922 S., geb. DM 88,–.

Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, Hrsg. von Bernhard Lang. – München: Kösel (1981). 148 S. kart. DM 24.–

B. Lang hat im Titel eines Aufsatzes die Frage gestellt, ob die atl Forschung gegenwärtig „vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens" stehe (ThQ 160 [1980] 54–60, wo trotz des älteren Erscheinungsdatums zum vorliegenden Buch noch weitere Literatur nachgetragen wird). Nach Jahrzehnten eher stagnierender Auseinandersetzung ist der Monotheismus nämlich jüngstens wieder als Problem entdeckt und in seiner Geschichte auch revolutionierend interpretiert worden (s. dazu auch den von Lang bereits herangezogenen Sammelband „Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt". Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz. Hrsg. v. O. Keel [Biblische Beiträge 14]. Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1980). Sollten die Thesen des vorliegenden Buches zutreffen, wären in der Tat – wie Lang (ThQ a.a.O. 58) zurecht bemerkt – „viele Handbücher der Religionsgeschichte neu zu schreiben". Es erscheint deshalb angebracht, den Inhalt seiner drei Aufsätze etwas breiter zu resümieren.

Weil der Hrsg. wichtige Anregungen zu seinem eigenen Beitrag M. Smith verdankt, hat er die Übersetzung eines Kap. aus dessen bereits 1971 veröffentlichten Buch „Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament" als ersten Artikel aufgenommen. Die darin entworfene Geschichts(re)konstruktion „religiöse(r) Parteien bei den Israeliten vor 587" wird hermeneutisch vor allem von der Frage geleitet: Wer könnte woraus materiellen oder politischen Nutzen gezogen haben? Denn die Möglichkeit, „daß uns die ausdrückliche Theorie und das stillschweigende Vorurteil des Alten Testaments in die Irre führen können" (13), ist Smith zur Gewißheit geworden. Demnach lassen sich über die Ursprünge der Jahwemonolatrie nur mehr Vermutungen anstellen. Denn keiner der Texte, die andere Götter für Israel verbieten, reicht über das 9. Jh. zurück. Doch dürften massive Eigeninteressen der Jahwepriester und -propheten sowie der herrschenden Kreise und des Militärs zu einer kultischen und kulturellen Abgrenzung von allem Fremdvölkischen getrieben haben, zusätzlich verstärkt durch den Konservativismus der aus der Wüste eingewanderten Israeliten. Israels Religion bildete freilich in vorexilischer Zeit kein einheitliches Ganzes: „Den Jahwekult deshalb als ‚die Religion Israels' in der Zeit der Könige zu bezeichnen, ist in der Tat kaum mehr gerechtfertigt, als den Kult des Kemosch die ‚Religion Moabs' zu nennen" (21). Während der davidische Hof die Verehrung Jahwes protegierte, war die Volksfrömmigkeit synkretistisch. Die Jahwe-allein-Bewegung, eine Minderheit politisch und sozial unterschiedlichster Gruppen, dürfte damals den vielleicht unwichtigsten, dritten Hauptfaktor in der Entwicklungsgeschichte dargestellt haben. Ihre Ideen wurden im Südreich erst in den Reformen der Könige Asa und Josafat in der Abschaffung von Tempelprostitution und Kultbildern wirksam. Im Nordreich tobte der Kampf zwischen der offiziellen, von Ahab und Isebel unterstützten Polylatrie und den Jahwepropheten Elija und Elischa sowie Jehu als machtpolitisch motiviertem Parteigänger. Im Gegensatz zu Hosea, der besonders „jene gestörten Persönlichkeiten, die in Juda Propheten wurden", tiefer angesprochen hat, ist Amos nicht zu den Anhängern der Jahwemonolatrie zu zählen. Doch griff die Bewegung seine sozialen Anliegen auf. Weitere Wendepunkte ergaben die Reform Hiskijas, die Verfolgung unter Manasse und schließlich der „monolatrische Frühling" zur Zeit Joschijas. Von ihm profitierten vielfältige Bestrebungen, die deshalb über die Jahwe-allein-Bewegung „zu einem Kompromiß kommen", nicht zuletzt auch die Bevölkerung von Jerusalem insgesamt. Das Deuteronomium bezeugt jene „Parteiinteressen". So wurde das „Kultmonopol" vor allem „zugunsten der Priesterschaft von Jerusalem" durchgesetzt. Viele karitativen Gesetze kümmerten sich um die Armen – „ohne Zweifel sollte dadurch die Unterstützung der unteren Schichten für die angestrebte Reform gesichert werden". Gesorgt wurde daher auch für die arbeitslosen Leviten, die „das Monopol der priesterlichen Funktionen beanspruchten". Nomadisch-asketische Kreise begrüßten das Verschwinden der Fruchtbarkeitsriten und die Aufwertung des Mose. Als ein Musterbeispiel eines Propheten legitimierte er auch den Anspruch seiner Nachfahren in diesem Amt, das Volk als Sprecher Jahwes zu lenken, so daß also auch die „Interessen der Prophetenkreise" befriedigt waren. König Joschija schließlich, der „nicht besonders klug" war, hatte an der Zentralisierung des Kultes ein „praktisches Interesse", weil sie seine Kontrolle stärkte. „Viele Vorschriften dienten auch keinem unmittelbaren Zweck, und deshalb muß man annehmen, daß sie der Überlieferung entnommen sind" oder „aus freier Erfindung hinzugefügt" worden sind. Im übrigen wollte eine „sektiererische Gesetzestradition" „Israel zu einem abgesonderten und besonderen Volk machen". Mit Joschija starb aber auch seine Reform. Der Synagogengottesdienst des Exils machte „die Jahwe-allein-Bewegung in der Tat zu einer neuen Religion". Das Volk aber „blieb im wesentlichen durch die Übereinkunft vereint, allein Jahwe zu verehren, vereint dadurch, daß es alle anderen Götter verachtete (eine Verachtung, die bald zur Leugnung ihrer Existenz führte) . . " (45).

Die zweite, von B. Lang selbst verfaßte Studie versucht, in dem von Smith mit „größerer Realistik" als bisher skizzierten „neuen Bild" der israelitischen Religionsgeschichte „die Jahwe-allein-Bewegung" in ihrer Entwicklung in fünf Phasen nachzuzeichnen. Sie verläuft nicht in „bewußtloser evolutionärer

Automatik", hat sich nicht „stetig und Widerstände meisternd zu einer Endgestalt emporgerungen". Vielmehr läßt sich, „nachdem die Jahwe-allein-Idee einmal geschaffen ist und mit einer gewissen Ruckartigkeit plötzlich auftritt", eine „Kette von Revolutionen" beobachten, deren anonyme Träger zu „Stiftern des Monotheismus" werden. In monarchischer Zeit herrschte in Israel nämlich ein Polytheismus, der sich von den Religionen der Umwelt nicht unterschied. So galt z. B. auch Jahwe als National- und Landesgott, nicht jedoch als Schöpfergott; man brachte auch ihm Kinderopfer dar, und es existierte auch an Israels Heiligtümern als wichtige Einnahmequelle des Tempels ein profanes „Tempelbordell". Die Anfänge des „Jahwe-allein-Fanatismus" lagen vor allem in „finanziellen und politischen Rivalitäten", aus denen im 9. Jh. der Kampf gegen den tyrischen Baal entbrannte. Die Feindschaft wurde freilich auch dadurch ermöglicht, daß Jahwe, wie seine ins Land erst eingewanderten Verehrer, ein Fremder war und außerhalb der verwandtschaftlichen Beziehungen des kanaanäischen Götterpantheons stand. „Hier mag eine wichtige Wurzel des Jahwe-allein-Gedankens und damit letzten Endes des Monotheismus liegen: Der einsame Jahwe wird zum einzigen Gott" (61). Zwischen dem Staatsstreich Jehu's und dem Auftreten des puritanischen Hosea entstand die Jahwe-allein-Bewegung, die alle Götter als „Baale, als (angebliche) Konkurrenten Jahwes denunziert(e)" und die Tempelprostitution abschaffen wollte. Sie entstammte jedoch nicht den Auseinandersetzungen des 9. Jh.s, sondern erklärt sich eher aus einer „zeitweisen Monolatrie" (A. van Selms), die im Alten Orient in Krisenzeiten die Gottesverehrung auf eine einzige Göttergestalt richtete, von der man sich dadurch Hilfe erhoffte. Nach dem Fall des Nordreiches gelangte die Jahwe-allein-Bewegung ins Südreich und setzte ihre Forderungen, vermehrt um das Verlangen nach Abschaffung aller Götterbilder, in der – freilich bescheidenen – Kultreform des Hiskija durch: ein schlangenartiges Kultsymbol wurde aus dem Tempel entfernt. Danach geriet erst Joschija wieder unter den Einfluß der Neuerer, zu deren Anhängern auch Zefanja und Jeremia gehörten. Kultzentralisation, Kultreinigung und Erhebung der Kultordnung zum Staatsgesetz waren die Folge. Mit dem Untergang Jerusalems versank auch das polytheistische Israel. Die wichtigsten Zeugnisse der Jahwe-allein-Bewegung, das deuteronomistische Geschichtswerk, Ezechiel und Deuterojesaja, lassen vor allem „fünf Interessen" der Bewegung erkennen: das Lehren religiöser Grundregeln; die Institutionalisierung des Jahwe-allein-Gedankens, was im Sabbat verwirklicht wird; die Kontrolle des religiösen Verhaltens; die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens um den Tempel herum; die Leugnung anderer Götter. Die polytheistische Vergangenheit wurde durch ihre „Anschwärzung", aber auch durch Assimilation und Umdeutung bewältigt.

Historisch und theologisch ist „der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils" zu verstehen. Unter diesem Titel beschreibt H. Vorländer im dritten Beitrag zunächst die sozio-politische und religiöse Entwicklung jener Epoche.

Die Erfahrung der Gottverlassenheit, die freilich auch die altorientalische Umwelt Israels kannte, führte in der babylonischen Exulantengemeinde, die sich vorwiegend aus der einstigen judäischen Führungselite zusammensetzte, zu einer Bekehrung zu Jahwe. „Sie bedeutet vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus nichts anderes als die Entstehung des Monotheismus" (93). Er bestreitet grundsätzlich die Existenz anderer Götter. Deuterojesaja und danach die von ihm abhängige deuteronomistische Schule bewiesen diese Einzigkeit Jahwes aus seiner Geschichtsmächtigkeit. Die Idee von Jahwe als einzigem Gott erfüllte eine Art Theodizee-Funktion in der ausweglosen, staatlichen Ohnmacht. Die erst in der babylonischen Diaspora geborene Metamorphose des Jahweglaubens konnte einerseits an die Funktion Jahwes als persönlichen Gott der davidischen Dynastie und als Staatsgott anknüpfen, ferner an den Trend zur Monolatrie gegen Ende der Königszeit. Äußere Anregungen boten Strömungen, wie sie insbesonders von der Religion Zarathustras ausgingen, – wodurch übrigens das positive Verhältnis zwischen Persern und Israeliten verständlich wird. Andererseits bereicherte der Monotheismus nun selbst – und auch dafür ist Deuterojesaja jeweils der erste Zeuge – die atl Religion um den Glauben „an Jahwe als den Schöpfer, der universale Wirkung entfaltet und sich als persönlicher Gott jedem einzelnen Israeliten zuwendet" (112). Dem Geschichtsnachweis von Jahwes Einzigkeit bei Deuterojesaja entsprechend und angeregt von der reichen mesopotamischen Historiographie enstanden nun das deuteronomistische, das jehowistische und das priesterschriftliche Geschichtswerk. Die religionsgeschichtliche Analyse genügt freilich nicht zur Erklärung der monotheistischen Umwälzung des Jahweglaubens. Die Wende muß vielmehr als „geschichtliches Wunder", „nicht als neue philosophische Idee, sondern als von Gott geschenkte Antwort auf die Krise des Exils verstanden werden" (113).

Der vorliegende Sammelband konkretisiert jenes „Evolutionsmodell, das den monotheistischen Glauben als eine Spätform der Religion begreift" und das heute als religionsgeschichtliches Gemeingut gilt (48), für das atl Israel. Als ein sicheres Ergebnis kann festgehalten werden, daß sein Monotheismus – d. h. die ausdrückliche Leugnung der Existenz anderer Gottheiten außer Jahwe – erst zur Zeit des babylonischen Exils auftrat und dessen Krise bewältigen half. Diese These ist freilich für den Bibelwissenschaftler ebensowenig neu wie die gewiß hilfreichen Unterscheidungen zwischen offizieller Theologie und Volks- bzw. Familienfrömmigkeit, Staatsreligion und Privatkult, Nationalgott und persönlichem Gott. Diese Kategorien in Verbindung mit der Problematik von Jahwemonolatrie und -monotheismus möglichst umfassend und zugleich differenziert historisch- wie theologisch-kritisch aufzuarbeiten, ist sicherlich eine Forderung der Stunde. Es ist das Verdienst dieses Buches, sich ihr gestellt zu haben, auch wenn die einzelnen Beiträge selbst, die sich teilweise stark überschneiden, die Diskussion nicht wesentlich weiter gebracht haben dürften. Dazu im folgenden einige kritische grundsätzlichere Anmerkungen, die im Detail leicht noch vermehrt werden könnten.

1. Argumentation und Verständnis werden durch einen divergierenden bis schillernden Gebrauch der Begriffe Polytheismus, Monotheismus usw. ziemlich erschwert. So liest man z. B.: „. . . polytheistisch, d. h. man verehrt eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen" (7) – „Die Verehrung mehrerer Gottheiten verträgt sich mit Monotheismus – man muß nur beispielsweise glauben, der höchste (‚wahre') Gott habe Wesen geschaffen, die unter ihm selbst, aber über den Menschen stehen, und habe deren Verehrung angeordnet" (121 Anm. 111) – vgl. außerdem die Definitionen 93. Doch variiert das Verständnis selbst innerhalb des gleichen Artikels (z. B. 98–103). Eine weitere Differenzierung der Terminologie und eine Reflexion über das gegenseitige Verhältnis der Begriffe wäre hilfreich gewesen (vgl. damit z. B. B. Hartmann in Keel „Monotheismus" 68–79 und N. Lohfink in meiner 4. Bemerkung). Der Krisenkult einer „zeitweisen Monolatrie" als Prototyp der Jahwe-allein-Bewegung und die Monolatrie als ihre situationsunabhängige Fixierung (68) hätte sich dann wohl als unnötige und vom biblischen Textmaterial her auch unwahrscheinliche Annahme erwiesen. Im übrigen wird eine christliche Theologie nicht der Behauptung zustimmen können, Israels „intoleranter Eingottglaube" bestimme seit seiner Entstehung im Exil „nur wenig verändert . . . bis heute das Glaubensbekenntnis der großen westlichen Religionen" (8). Denn ein christlicher Monotheimus ist wesentlich trinitarisch geprägt und unterscheidet sich damit durchaus von einem atl oder jüdischen.

2. Das historische Bild vor allem der vor- und frühstaatlichen Zeit Israels, das für die Rekonstruktion der Jahwereligion vorausgesetzt wird, ist veraltert und führt notwendig zu Fehlschlüssen. Wichtige Literatur, vor allem aus dem anglophonen Bereich, bleibt unberücksichtigt. So läßt sich z. B. das „Israel" der Frühzeit soziologisch als akephale segmentäre Gesellschaft bestimmen und dürfte der Alleinverehrungsanspruch Jahwes in unlösbarer Verbindung mit der Forderung sozialer Gerechtigkeit gerade in vormonarchischer Zeit auch ohne Amphiktyonie den Kristallisationspunkt eines egalitären Israel gebildet haben. In der Königszeit war diese antistaatliche Theologie freilich zu einer Randexistenz verurteilt, was auch die Spärlichkeit älterer Zeugnisse erklärt.

3. Vermutlich hängt mit dem Verlust einer überzeugenden Vorstellung von Israels früher Geschichte auch die Tendenz zu Spätdatierungen bestimmter biblischer Textschichten zusammen. Bei Vorländers Beitrag dürften sie aufgrund seiner Untersuchung über „die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes" nicht verwundern (s. z. B. 112). Doch wird sein Zweifel, „daß es vor dem Exil bereits eine ‚reflektierte Theologie' mit Ausschließlichkeitsanspruch gegeben hat" (137 Anm. 72), keineswegs allgemein geteilt. Ebensowenig dürfte Deuterojesaja „als erster und am markantesten die persönliche Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk" hervorgehoben haben (gegen 110), so daß Jahwe erst jetzt für jedes Mitglied des wahren Israel zum „persönlichen Gott" geworden wäre (gegen 111). Beim gegenwärtigen Forschungsstand hätten andere exegetische Positionen und ihre religionsgeschichtlichen Konsequenzen viel eingehender referiert und diskutiert werden müssen. Die beigegebene „ausführliche wissenschaftliche Dokumentation", die dem Vorwort zufolge „dem Laien wie dem Fachmann ein eigenes Urteil" ermöglichen soll (8), ist für diese Aufgabe sicher zu lückenhaft. Einige Beispiele: N. Lohfink hat den Dekaloganfang als der deuteronomischen Theologie bereits vorgegeben nachgewiesen (in: Studien zum Pentateuch. Festschrift W. Kornfeld, Wien 1977, 99–109) und auch eine Jahwe-allein-Theologie beschrieben, die Deuterojesaja bereits vorausgeht (La Notion biblique de Dieu [BETL XLI], Gembloux 1976, 101–126). Darüber hinaus halte ich selbst es sogar für wahrscheinlich, daß Deuterojesaja nicht einmal der „Vorreiter des Monotheismus" gewesen ist, sondern die ältesten monotheistischen Aussagen bereits zuvor in Dtn 4,35.39 zu finden sind (gegen Vorländer 93ff; offen gelassen von Lang 77). Jene Artikel aber von Lohfink werden nicht einmal erwähnt. Ebenso fehlt J. Halbe's umfassende Monographie „Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26" ([FRLANT 114], Göttingen 1975), obwohl gerade hier eine Spurensicherung des Alleinverehrungsanspruches Jahwes für die Frühzeit Israels geleistet wird. Im übrigen werden biblische Stellen auch sonst ziemlich unreflektiert verwendet und können teilweise die Beweislast, die ihnen aufgebürdet wird, nicht tragen. Was schließlich Smith über das Deuteronomium schreibt, spottet jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Trotz der bedankten Bereitschaft zur Revision von Text und

Fußnoten seines Kap. (8) wurde neuere Literatur darin beinahe überhaupt nicht mehr berücksichtigt. Seine Zusammenfassung durch Lang (52f) hätte für das vorliegende Buch wohl durchaus genügt.

4. Die Fragwürdigkeit der Hermeneutik vor allem in der Darstellung von Smith wurde schon angedeutet. Sie ergibt sich zum Teil bereits aus seiner Bewertung des AT „als einer Sammlung religiöser Vorschriften", die „die Schutzherren, Propheten und Priester des Kults heroisieren und die Kultgottheit verherrlichen" will (12), „Kult im weitesten Sinn verstanden als alles, womit man sich göttliches Wohlwollen erwirbt oder sichert" (9). Das Verhältnis von religionsgeschichtlicher Darstellung und dem Anspruch einer Offenbarungstheologie kommt kaum in den Blick und bleibt ungelöst (s. z. B. 113). Das Proprium der Jahwereligion, das hier möglichst heruntergespielt und altorientalischem Polytheismus angeglichen wird (z. B. 19ff, 53f), äußert sich dann etwa in erratischen Aussagen von der Außenseiterrolle Jahwes in der Welt kanaanäischer Götter, so daß der einsame „Gott ohne Verwandtschaft" zum einzigen Gott werden konnte (61) oder daß die Wende zum Jahwemonotheismus sowie sein Überleben im Exil als ein „geschichtliches ‚Wunder'", „ein Stück Offenbarung" (113) anzusehen ist (vgl. aber die Formulierungen von der kompromißhaften Übereinkunft, Jahwe allein zu verehren [45] oder von der Jahwe-allein-Idee als einer revolutionären bewußten Schöpfung [82f]). Im übrigen aber wird trotz der vorwiegend religionsgeschichtlichen Behandlung die Übersetzung des Denkmodells bzw. Sprachspiels vom Polytheismus zum Monotheismus nicht wirklich verständlich gemacht. Ein hilfreicher Ansatz von N. Lohfink („Gott", in: „Unsere großen Wörter", Freiburg i. B. 1977, 127–144) wird – trotz Zitation des Artikels – nicht weiter verfolgt. Die Gefahr einer Abqualifizierung des Polytheismus als primitiver Denkweise, die man in älterer Forschung aus der atl Religion durch eine Frühdatierung des Monotheismus möglichst auszuklammern suchte, bleibt somit auch in dem vorliegenden (R)Evolutionsdenken virulent.

5. Die vielfältigen Ansatzpunkte und unterschiedlichen Funktionen des Monotheismus sowie eine durchgehende Kontinuität jahweorientierter Theologie trotz allen religionsgeschichtlichen Wandels werden wie das meiste in diesem Buch weitgehend simplifiziert und schematisiert dargestellt, obwohl es nur eine scheinbare Konvergenz von Indizien ist, die zu einem solchen Interpretament verleitet. Bereits der Untertitel ist irreführend: Der „Geburt des Monotheismus" wird nämlich relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt, – dazu hätten viel mehr Texte herangezogen und traditionsgeschichtlich analysiert werden müssen; das Interesse gilt vorwiegend seinen Ahnen. Daß Jahwe erst im Exil mit El identifiziert, zum Schöpfergott und obersten Gott geworden sei (100, 108; vgl. aber z. B. 15 und 55f), müßte erst bewiesen werden. Wahrscheinlich dürfte Jahwe bis zur Auseinandersetzung mit dem tyrischen Baal auch gewisse Züge Baals getragen haben. Jedenfalls – so zeigt eine Fülle von Abhandlungen – hat man sich das Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion viel komplexer vorzustellen, als dies hier vorausgesetzt wird. Die Position Jahwes läßt sich in älterer Zeit sicher nicht auf die Rolle eines persönlichen Gottes der davidischen Dynastie und damit zugleich auch eines Staatsgottes beschränken, während sich die Durchschnittsisraeliten vor allem der Lokalkulte und ihrer Gottheiten bedient hätten. Eine solche Fixierung wird der viel differenzierteren Realität, soweit sie noch erschlossen werden kann, nicht gerecht.

6. So stellt sich am Ende die Frage, für welchen Leser dieses Buch gedacht ist. Laien, sofern sie sich vom Jargon des ersten und zweiten Artikels nicht abstoßen lassen, dürften wohl überfordert sein, sich „ein eigenes Urteil" zu bilden, zumal „im einzelnen keine völlig einheitliche und ausgeglichene Theorie" vorgelegt wird (8) und Hilfestellungen für ein theologisches Verständnis weithin fehlen. Als Exeget aber ist man von diesem noch unausgegorenen, oberflächlichen und teilweise schlecht popularisierenden Produkt frustriert. Es bleibt zu hoffen, daß seine Provokation zu seriöser wissenschaftlicher Beschäftigung mit dieser Thematik herausfordert, nicht zuletzt auch in der geplanten Überarbeitung für eine amerikanische Übersetzung. Bis dahin steht wohl nicht eine „Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens" in Frage, sondern eine Hypothesendämmerung des vorliegenden Buches.

Wien Georg Braulik

Studies in the Period of David and Solomon and other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5–7 December, 1979. Hrsg. von Tomoo Ishida. – Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. XX, 409 S., Lw.

Nach dem Vorwort des Hrsg., der „Opening Address" des Präsidenten des Symposiums, Masao Sekine und dem Abkürzungsverzeichnis folgt der Teil I des Bdes mit 15 Beiträgen zum eigentlichen Thema des Symposiums, der Ära David-Salomo.

Masao Sekine, Lyric Literature in the Davidic-Solomonic Period in the Light of the History of Israelite Literature (1–11), versucht die lyrische Literatur der davidisch-salomonischen Zeit, zu der er das Debora-Lied, die Totenklagen Davids über Saul-Jonatan und Abner, einen Grundbestand von Hld, Ps 16 und 18 rechnet, zu charakterisieren.

R. N. Whybray, Wisdom Literature in the Reigns of David and Solomon (13–26), bestreitet die Möglichkeit, Weisheitstexte in die Regierungszeit der beiden Könige zu datieren. Die Sprichwörter, die in den sog. Salomonischen Spruchsammlungen von Spr stehen, können älter oder jünger sein. Wir wissen nur, daß Hiskija unter dem Namen Salomos umlaufende Sprichwörter sammeln ließ und daß Salomo der literarischen Tätigkeit Impulse gab.

Kiyoshi K. Sacon, A Study of the Literary Structure of „The Succesion Narrative" (27–54), lehnt die von L. Rost geprägte Bezeichnung „Erzählung von der Thronnachfolge Davids" ab und meint, eine durchgehende Erzählung feststellen zu können, die mindestens die Kap. 2 Sam 2–4, 9–20 und 1 Kön 1–2 umfaßt. Er gibt ihr den Namen „Story of King David, his acquisition of the kingdom, maintenance of it, and provision for succession of it". Der Vf. dieses Werkes stellt in „concentric structures" die komplizierten Beziehungen zwischen Privatsphäre der Familie Davids und Staatsräson dar.

Werner H. Schmidt's Beitrag „A Theologian of the Salomonic Era? A Plea for the Yahwist" (55–737, in dem er entgegen manchen neueren Zweifeln an der Frühdatierung des Jahwisten für dessen Datierung in die Zeit Salomos eintritt, ist eine Übersetzung seines Aufsatzes in BZ 25 (1981) 82–102.

Dennis J. McCarthy, S. J., Compact and Kingship: Stimuli for Hebrew Covenant Thinking (75–92), weist auf die weite Verbreitung von durch Fluch sanktionierten Verträgen privater und politischer Art im ganzen Alten Orient hin. Solche spielten selbstverständlich auch im Staat Davids und Salomos eine große Rolle. Da Vertragsabschlüsse immer auch religiöse Akte waren, lag die Übertragung der Vertragsvorstellung auf das Verhältnis zwischen König und Gott und zwischen Volk und Gott nahe, vor allem in der frühen Königszeit.

J. J. M. Roberts, Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire (93–108), betrachtet die Überführung der Lade auf den Zion durch David als den Ausgangspunkt für die Geschichte des „Dogmas" von der Erwählung des Zion, die nach der Rettung Jerusalems vor Sanherib ihren Höhepunkt erlebte im Glauben an die Unverletzlichkeit des Zion.

Tryggve N. D. Mettinger, YHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne (109–138), führt die Bezeichnung „Jahwe Zeba'ot" auf die bereits im Heiligtum zu Schilo bekannte Vorstellung des auf dem Kerubim-Thron sitzenden, von einem Kronrat umgebenen (*Sābā* = Collegium der königlichen Ratgeber) Gott-Königs Jahwe zurück, die in und nach dem Exil durch die deuteronomistische Namen-Theologie und die priesterliche Kabod-Theologie abgelöst wurde (6 Abbildungen von Keruben-Thronen).

Miriam Tadmor, Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence (139–173), führt den Nachweis, daß die von der späten Bronzezeit bis in die frühe Königszeit hinein verbreiteten Halbreliefs, die eine unbekleidete Frau ohne irgendwelche religiösen Embleme darstellen, keine Astarte-Figuren sind, wie man allgemein annahm, sondern eine Tote darstellen und mit dem Totenkult zusammenhängen. Sie sind in Galiläa stärker verbreitet als in Juda und verschwinden seit Salomo fast ganz (21 Abbildungen).

Tomoo Ishida, Solomon's Succession to the Throne of David – A Political Analysis (175–187), betrachtet die sog. Thronnachfolge-Erzählung, die 2 Sam 9 bis 20 und 1 Kön 1 und 2 umfaßt, als das Werk Natans, der die harten Maßnahmen Salomos nach seiner Thronbesteigung zu rechtfertigen versucht. David hat durch seine Unentschlossenheit die Monarchie gefährdet; nicht Adonija hat den Staatsstreich geplant, sondern Natan zu Gunsten Salomos, um die Monarchie zu retten.

Abraham Malamat, A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and Its Relations with Egypt (189–204), zeigt die Gründe auf, warum wegen der weltpolitischen Lage jener Zeit Israel unter David und Salomo zur Großmacht werden konnte.

Herbert Donner, The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period (with Special Regard to the Phoenician Coast) (205–214), behauptet, daß 2 Sam 5,11 und 24,5–7 spät zu datieren sind und nichts über Beziehungen Davids zu dem Phöniziern aussagen. Erst Salomo nahm Beziehungen zu ihnen auf, geriet aber in Abhängigkeit von ihnen.

Yutaka Ikeda, Solomon's Trade in Horses and Chariots in Its International Setting (215–238), stellt alle Quellen zusammen, die uns etwas über den Handel mit Pferden und Wagen (Kriegswagen und Prunkwagen) verraten. Salomo vermittelte den Handel zwischen Ägypten und Kleinasien, wobei auch Hamat in Syrien eine Mittlerrolle wahrnahm.

Hayim Tadmor, Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon (239–257), betrachtet die „Ältesten", das „Volk" (*ʿam*), d. h. die Volksversammlung, und „die Männer Israels" (*ʾīš jiśrāʾēl*), d. h. das Heeresaufgebot der freien Männer Israels, als die alten Institutionen, die in vormonarchischer Zeit über die öffentlichen Angelegenheiten entschieden, die dann auch den König anerkennen mußten, die aber auch in der Zeit der Monarchie bald stärker, bald schwächer ihren Einfluß geltend machten.

J. Alberto Soggin, compulsory Labor under David and Solomon (259–267), untersucht die Termini für die Fron (*mas* und *mas ʿôbēd* sind gleichbedeutend) und grenzt die Fron von Sklaverei und von Zwangsarbeit ab. Die Fron gab immer wieder Anlaß zu Klage, Unzufriedenheit und Revolte.

William G. Dever„ Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy (269–306), gibt einen Überblick über die Gebäudefunde aus der Zeit Davids und Salomos (Stadtanlagen, Tore, Stadtmauern, Paläste, Tempel), weist auf die Einflüsse von außen, aber auch auf die Sonderentwicklungen in Israel hin und hebt die großen Leistungen Salomos in baulicher Hinsicht hervor (2 Karten, zahlreiche Skizzen).

Zwei Beiträge sind Themen gewidmet, die nichts mit David und Salomo zu tun haben. Sie bilden den Teil II des Bdes.

David Noel Freedman, Ebla and the Old Testament (309–335), gibt einen Überblick über die Ausgrabungen und Textfunde von Ebla (bis jetzt mehr als 16 000 Tontafeln). Er betrachtet sie als sehr wichtig für die Exegese des AT und folgt ganz der optimistischen Einstellung von G. Pettinato, ohne auf die ernsten Einwände anderer Forscher einzugehen. So meint er, die Ebla-Texte bewiesen jetzt endgültig die Datierung Abrahams um 2500 v. Chr.

J. V. Kinnier Wilson, Medicine in the Land and Times of the Old Testament (337–365), gibt einen Überblick über unser Wissen hinsichtlich der Medizin der altorientalischen Völker und Israels, versucht aus den in den Texten geschilderten Symptomen die Diagnosen der Krankheiten zu erschließen und vergleicht den Gesundheitszustand der damaligen Völker mit dem der heutigen Völker im Vorderen Orient. Besonders interessant und neu ist die Deutung des hebr. *zôb* auf die *Bilharzia urinaria* (mehrere Abbildungen von medizinischen Texten, Röntgenaufnahmen von Mumien und Krankheitsbildern sowie Tabellen).

Indices der biblischen und altorientalischen Texte, der Autoren, der antiken Eigennamen und ein Sachregister schließen den Bd ab.

Die Beiträge des Teils I vermitteln ein eindrucksvolles Bild von der davidisch-salomonischen Epoche und zeigen die Möglichkeiten und Grenzen für die Erschließung jener Zeit auf. Der Historiker, der Exeget und der Literaturwissenschaftler finden hier interessante Aufschlüsse und gute Literaturübersichten. Aus dem zweiten Teil nimmt man die Ausführungen über die Medizin dankbar zur Kenntnis. Man wünscht sich, daß auch andere Epochen der Geschichte Israels so eingehend von Experten der verschiedensten Gebiete dargestellt werden. Solche Symposien sind ergiebiger als die großen internationalen Kongresse mit zahlreichen Themen ohne inneren Zusammenhang.

München Josef Scharbert

Schmitt, Armin: **Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel.** Eine Strukturuntersuchung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). 166 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 6. Folge, Heft 14) kart. DM 32.–

Die vorliegende Untersuchung ist vor dem Hintergrund einer erregenden Frage zu sehen: Gab es außerhalb Israels ein Prophetentum, das dem israelitischen vergleichbar ist? Während die einen (z. B. J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1963) in durchaus offenbarungsgläubiger Sicht das Phänomen Prophetie überall finden, minimalisieren andere den außerbiblischen Befund (z. B. Fr. Nötscher, Prophetie im Umkreis des alten Israel, BZ NF 10 [1966] 161–197). Man wird jeweils auf die Definitionen und den Status quaestionis der Autoren achten müssen. Ob es außerhalb Israels authentische Offenbarung Gottes gegeben hat, kann von der Religionsgeschichte und auch von der atl Wissenschaft, die heute in methodischer Beschränkung kaum höhere theologische Ansprüche stellt, überhaupt nicht entschieden werden. Das Unterfangen wäre so töricht, wie wenn ein Journalist mit der Kamera ausmachen wollte, ob die Kirchen der Reformation das wahre Sakrament der Eucharistie haben. Daß sie das Abendmahl feiern, liegt ja auf der Hand. Solange also die letzte Offenbarungsfrage, bei der empirische Wahrnehmungen und historische Gegebenheiten übrigens durchaus relevant sein können, nicht gestellt wird, wäre es ein Verstoß gegen die empirische Evidenz, den Kirchen der Reformation die Eucharistie abzusprechen. Ähnlich stellen wir fest, daß alle Völker ein irgendwie geartetes Prophetentum besitzen. Das AT erkennt das in seinem Gesichtskreis denn auch ungeniert an; Stellen wie 1 Sm 6,2; Nm 22–24; 2 Kg 10, 18ff; 18, 19ff und Jer 27,9 sind wohl kaum als unreflektierte Projektion israelitischer Verhältnisse auf andere Völker zu verstehen. Die äußere Erscheinungsform darf nicht gleich am atl Prophetenbild gemessen werden; sonst würde das Orakelwesen per definitionem ausgeschlossen. Zu beachten ist noch, daß das historische Prophetentum Israels den außerisraelitischen Phänomenen ein Stück ähnlicher gewesen sein dürfte, als die strenge atl Prophetenin terpretation erkennen läßt. Die Mari-Briefe prophetischen Inhalts hätten eigentlich nicht soviel Überraschung auszulösen brauchen. Erfreulicherweise hat nun der Vf. seine Aufgabe weder in pseudoapologetischem Einsatz für das unterscheidend Jahwistische noch in Sensationsmeldungen gesehen, sondern in einem schlichten Strukturvergleich der prophetischen Rede in Mari und Israel.

Eine Einführung (2–15) informiert über den Stand der Diskussion bezüglich der Mari-Briefe prophetischen Inhalts (jetzt 28 an der Zahl, vgl. 7, Anm. 20). Danach werden in sechs Kap. ebenso viele Modelle einer Strukturverwandtschaft mit atl Texten aufgezeigt.

Die Modelle sind: Vorwurfsfrage–Befehl–Heilswort (1. Kap.), bedrohliche Situation-Mahnungen-Heilswort (2. Kap.), Vorwurfsfrage plus Unheilswort (3. Kap.), Erinnerung an göttliche Wohltaten in früherer Zeit plus Konditionalsatz mit Unheilswort plus Konditionalsatz mit Heilswort (4. Kap.), selbständige Mahnrede ohne Zukunftsaspekt (5. Kap.), Drohspruch gegen Fremdvölker mit den Elementen: Hinweis auf Verfehlung und Schuld plus Unheilswort/Heilswort (6. Kap.). Bei jedem Modell werden nur ein oder zwei Mari-Briefe besprochen; die übrigen sind nach S. 14, Anm. 45, nicht ergiebig. Die atl Vergleichstexte sind im allgemeinen jeweils zwei, doch wird kurz auf weitere Möglichkeiten hingewiesen (S. 33, Anm. 73).

Das Schlußwort (129–135) ringt um den Ertrag, der auf eine gewisse Gemeinsamkeit des Denkens und Empfindens im westsemitischen Raum bei bestimmten Situationen und Denkinhalten hinausläuft. Das Buch ist mit Stellenregistern, auch zu den Mari-Texten, und einer Bibliographie ausgestattet. (Die Sekundärliteratur wird man jedoch nicht vollständig antreffen. Ich vermisse den oben angeführten Beitrag von Nötscher, ferner D. Conrad, Samuel und die Mari-„Propheten". Bemerkungen zu I Sam 15,27, in: XVII. Deutscher Orientalistentag, ZDMG Suppl I, Teil 1, hrsg. von W. Voigt, Wiesbaden 1969, 273–280, und Th. Booij, Godswoorden in de Psalmen. Hun funktie en achtergronden, Amsterdam 1978, bes 239–254 und 383–403).

Ist die Arbeit, deren neue und weiterführende Momente nach S. 15, Anm. 50, darin bestehen, daß Mari-Briefe und atl Texte auf textlinguistischer Basis analysiert und dann verglichen werden, zu Ergebnissen gekommen, die über den bisherigen Stand der Diskussion hinausgehen? Das erscheint mir trotz der klaren, kenntnisreichen, exegetisch ausgewogenen und sich durch sichere Handhabung der primären Literatur auszeichnenden Darlegungen zweifelhaft. Die vorsichtig formulierten Ergebnisse standen auch so schon fest. Die textlinguistische Akribie wird also ihren Wert in sich tragen müssen. Was die oben skizzierten Strukturmodelle betrifft, scheint die Ähnlichkeit besonders im Fall des zweigliedrigen Modells (im 3. Kap.) und vollends des eingliedrigen (im 5. Kap.) nicht viel wert zu sein. Der Ausdruck „frappierend" (S. 131, Z. 21, in einem Zitat) ist nicht angebracht, schon eher „mehr oder weniger ausgeprägt" (S. 130, Z. 10 v. u.). Wie steht es mit der Struktur der nicht behandelten „unergiebigen" Briefe, und wie sähe eine andere Auswahl aus, die nach S. 129 (unter Nr. 1) möglich wäre?

Beim 3. Kap. (Vorwurfsfrage plus Unheilswort) denkt man spontan an die – m.E. fälschlich so genannte – „Grundform prophetischer Rede" Westermanns (in der Bibliographie vertreten); die Texte 2 Kg 1,3–4 (vgl. S. 59ff) und 1 Kg 21,17–19 (vgl. S. 64, Anm. 60) sind zwei Paradigmen Westermanns. Ähnlich wäre im 4. Kap. namentlich S. 87, ein Hinweis auf die zahlreichen Bundesformular-Belege am Platze gewesen. Das Bundesformular wird nur S. 80, Anm. 58, mit Bezug auf Ex 19,3b–8 beiläufig erwähnt. – Wäre es, auch in einem rein wissenschaftlichen Beitrag, nicht vorteilhaft gewesen, die einschlägigen Mari-Briefe abzudrucken?

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Strack, Hermann L./**Stemberger**, Günter: **Einleitung in Talmud und Midrasch.** Siebente völlig neu bearb. Aufl. München: Beck 1982. 341 S. kart. DM 38,–

Sechzig Jahre nach dem Erscheinen der 5. Aufl. von „Hermann Strack, Einleitung in Talmud und Midraš" (München 1921) erscheint jetzt (endlich!) die 7. Aufl. als „H. L. Strack/G. Stemberger". Die 6. Aufl. („. . . mit einem Vorwort und einem bibliographischen Anhang von Günther Stemberger", München 1976) war nur die unveränderte fünfte Auflage mit wichtigen bibliographischen Ergänzungen.

Von der Einleitung Stracks darf man wohl behaupten, daß es wahrscheinlich die denkbar verwirrendste Einleitung in einen wissenschaftlichen Gegenstand war. Der Versuch, eine Literatur sui generis, für die es weder in der orientalischen noch in der abendländischen Literatur Vergleichbares gibt (eine Zitatenliteratur mit äußerst komplizierten und längst nicht dargestellten Kompositionsformen), ohne Möglichkeit der Analogiebildung mit ganz unzulänglichen Kategorien und Begriffen darzustellen, konnte zu seiner Zeit kein befriedigendes Ergebnis bringen. Stracks Einleitung war (dennoch) ein wertvolles Hilfsmittel, sie zeigte einige Aspekte der rabbinischen Literatur auf, erklärte wichtige Begriffe und gab vor allem einen gewissen Überblick über die Handschriften und Drucke und die Sekundärliteratur. Sie wurde zwangsläufig mit jedem neuen Forschungsergebnis obsoleter.

Stembergers Neubearbeitung hat mit der alten Einleitung den Namen, einen Teil der Disposition und relativ wenig vom Stoff gemein.

Stemberger hat der neuen und neuesten Forschung folgend einen literaturwissenschaftlichen Zugang zu seinem literarischen Gegenstand gesucht, ohne den Rahmen der Einleitung Stracks ganz zu sprengen. Das literaturwissenschaftliche Defizit der Judaistik konnte er selbstverständlich nicht ausgleichen. Eine Einleitung kommt nun einmal nicht weit über den Forschungsstand ihrer Disziplin hinaus (und die Literarizität der rabbinischen Literatur ist bisher kaum thematisiert worden).

Der Unterschied zur alten Einleitung zeigt sich schon im Ansatz: Strack beginnt im Kap. I mit der Erklärung der Termini Mišna, Baraita, Gemara, Talmud, Halakha, Haggada (usw.) und geht dann in Kap. II zur Geschichte des traditionellen Gesetzes über, bei der er dem angeblichen Verbot des Niederschreibens einen sehr breiten Raum (9–16) widmet, und behandelt in den Kap. III–IV (23–64) Einteilung und Inhalt von Mishna, Tosefta, Talmud und dann nur noch ganz knapp den palästinischen und babylonischen Talmud sowie die außerkanonischen Traktate. Der Gewinnung eines „richtigen Standpunktes" ist noch ein eigenes Kap. gewidmet (88–95), auf das dann die Hermeneutik von Talmud und Midrash folgt, eine Textprobe und ein Kap. über die wichtigsten Schriftgelehrten. Den Abschluß bildet eine umfassende Bibliographie. – Der zweite Teil (XV–XXIII, 195–226), die Einführung in die Midrashliteratur, stellt eigentlich nur noch die einzelnen Werke vor und bietet außer einigen Angaben zu Aufbau, Umfang und Entstehung kaum etwas, was den Zugang zu dieser Literatur erleichtern könnte.

Stemberger findet seinen Zugang zur Sache über einen historischen Rahmen (11–17), er stellt dann das Schulwesen als Sitz im Leben dar (18–24) und läßt dann ein Kap. über die Hermeneutik (25–40) folgen, wo sich noch relativ viel vom alten Bestand Stracks findet. Ein Blick auf die Bibliographie zeigt, daß sich in den letzten 50 Jahren nur noch wenige mit diesem sehr wichtigen und anspruchsvollen Gegenstand befaßt haben. Die Versuche D. Daubes, einige dieser Regeln auf hellenistischen Einfluß zurückzuführen, werden zu Recht als unbewiesen abgelehnt (27). (Leider werden ab S. 34 die hebräischen Bezeichnungen der Regeln ausgelassen.)

Der Abschnitt über mündliche und schriftliche Tradition (41–54) ist fast ganz neu gearbeitet. Stemberger setzt sich eingehend mit den neueren Hypothesen auseinander und zeigt den fiktiven Charakter der behaupteten sorgfältigen mündlichen Tradition: „Die Annahme einer jahrhundertelang wortgetreuen oder auch nur sachgetreuen Überlieferung durch mündliche Weitergabe ist ein durch nichts beweisbares Postulat" (49) und schließt sich mit Einschränkungen in dieser Frage J. Neusner an, daß Traditionen „die zuerst in späten Texten auftauchen eo ipso spät sind, auch wenn sie frühen Meistern zugeschrieben werden" (49). Der Umfang mündlich tradierter Texte dürfte nicht allzu groß gewesen sein: „Die großen geordneten Texteinheiten sind wohl erst bei der Niederschrift entstanden" (50). S. Liebermans Hypothese von der ursprünglichen mündlichen Edition der Mishna wird mit geringen Vorbehalten akzeptiert.

Daß schriftliche Herstellung und mündliche Performation der Texte in den Akademien ebenso wie Mündlichkeit und Schriftlichkeit nebeneinander bestehen, mündliche Traditionen in größere, nur schriftlich denkbare literarische Einheiten eingehen, schürzt sich in diesem Abschnitt (und auch sonst in der angeführten Literatur) allerdings zu einem gordischen Knoten, und es würde sich lohnen, ihn zu durchschneiden: Sieht man vom „Dogma" der mündlichen Tora ab, dann kann die Annahme mündlicher Tradition, die in die schriftliche eingeht, nur ein Erklärungsmodus sein, der die Besonderheit der Texte und (z. B.) ihren fluktuierenden Bestand erklärt. Was wir aber vor Augen und in Händen haben, sind immer literarische Texte, auch wenn sie sich mündlich gebärden (es gibt durchaus eine fiktionale Mündlichkeit in diesen Texten!) und auch, wenn sie verschriftete orale Texte als Stoffe verwenden. Die Geschichte eines Textes muß von dem Text selber getrennt betrachtet werden.

Ganz neu ist das Kap. über die Methodenfragen. Tatsächlich wurden die Methodenfragen erst in den letzten Jahren bewußt, (56) und das Defizit gegenüber der NT- oder AT-Exegese ist noch denkbar groß. Die Leichtgläubigkeit gegenüber der Tradition im Umgang mit rabbinischen Texten wird zu Recht kritisiert, (57) neuere, erst in Ansätzen verwendete Methoden der Form- und Gattungsgeschichte konnten in diesem Rahmen nur sehr kursorisch behandelt werden.

Das Kap. über die Rabbinen (65–103) enthält eine wichtige Auseinandersetzung über die Zuverlässigkeit von namentlicher Zuschreibung und biographischen Notizen. Stemberger lehnt den Optimismus jener ab, die (wie z. B. S. Safrai) meinen, aus den rabbinischen „Geschichten" noch einen historischen Kern herausschälen zu können, und folgt im wesentlichen J. Neusner, der die Erzählungen über frühe Lehrer, die sich erst in sehr späten Überlieferungen finden, eben der späteren Zeit (Legendenbildung) zuschreibt (70).

Die an sich einleuchtende Erklärung, daß die Mishna ihrer religionsgesetzlichen Ausrichtung wegen noch kein biographisches Material tradiert, lehnt Stemberger ab: „Das erzählende Interesse kommt einfach erst später" (70). Das ist eher unwahrscheinlich, weil – erfahrungsgemäß – immer erzählt wurde. Was vielleicht später kommt, ist das Interesse der Hersteller dieser Literatur an der biographischen Erzählung. Die Skepsis aber ist berechtigt: Die rabbinische Erzählung will keine Biographie sein, wie Stemberger richtig bemerkt. Stärker hervorzuheben wäre dann aber, daß die rabbinische Biographie „Literatur" ist und daß die Frage nach dem „historischen Kern" von der Literaturwissenschaft gar nicht erst zu stellen ist – der Historiker ist allerdings vor voreiligen Schlüssen zu warnen. Stemberger gibt zwar die traditionelle Liste der Rabbinen wieder, versehen mit Literatur (71–103), aber der Wert dieser Liste reduziert sich in dem Maße, als sich die Zuschreibungen als immer fragwürdiger und unzuverlässiger erweisen. Die Identifizierung der literarischen Tradenten mit den (zum Teil im Zirkelschluß dargestellten) historischen Personen gewinnt ja schließlich nur noch die Erkenntnis, wem in der Literatur eine Tradition zugeschrieben werden soll.

Der zweite Teil der Einleitung (111–221) behandelt die „talmudische Literatur": Mishna, Tosafta, palästinischer und babylonischer Talmud. Die Inhaltsangaben für die Mishna (113–121) sind gegenüber Strack verkürzt. Die Ausführung über die Entstehung (127–142) zeigt die ganze Schwierigkeit des Gegenstandes, denn die rabbinische Literatur nimmt von sich selbst keine Kenntnis und weist sich nicht aus, die Tradition über sie ist weitgehend literaturgeschichtliche Fiktion. Deshalb ist es bis heute nicht möglich, sicher zu sagen, zu welchem Zweck der wichtigste Text der rabbinischen Traditionsliteratur verfaßt wurde: Seit spätestens dem Ende des 2. Jh. n. Chr. wird die Mishna zwar „als Gesetzescodex und in sich völlig einheitliches System betrachtet" (139), kurzum als quasi-kanonischer Text, ob sie aber „ursprünglich als Sammlung, Lehrbuch oder Codex konzipiert war, ist mit unserem heutigen Wissen nicht eindeutig zu beantworten" (141). Man könnte hinzufügen: Gerade dies ist typisch für einen Text, der kanonisch wurde. Die Frage kann nicht beantwortet werden, weil die Tradition über den kanonischen Text den historischen und sozialen Kontext vernichtet hat. Im Talmud wird zwar darüber verhandelt, was die Mishna meint, aber niemals gesagt, was die Mishna ist oder wie sie entstand. Ebenso sind die Kontexte untergegangen, die irgendetwas über Entstehung und Zweck des palästinischen oder babylonischen Talmud mitteilen könnten. Aber die Frage wird in bezug auf den Talmud kaum noch gestellt, denn der Talmud scheint sich für uns einigermaßen selbst zu erklären als kommentierende Anpassung der Mishna an die jeweils herrschenden Meinungen und Notwendigkeiten.

Auch Stemberger, der ausführlich und sorgfältig zur Geschichte und Redaktion der Talmude handelt, stößt nicht zu dieser (letztlich nicht zu beantwortenden) Frage vor; er stellt nur eher am Rande fest: „In einer nur annähernden Weise läßt sich bT (= babylonicher Talmud) als die babylonische Kommentierung von M (= Mishna) bezeichnen" (185). Von dem enzyklopädischen Aspekt des Talmuds (Aufnahme vieler Stoffe, die mit der Mishna nichts zu tun haben), muß bei dieser Bestimmung wohl abgesehen werden, aber die Wende zur Thesaurierung (?) zeigt ja doch schon ein verändertes Verhältnis der späteren Hersteller gegenüber der angenommenen ursprünglichen Intention der Kommentierung.

Der dritte Teil (222–223) gilt der Beschreibung der Midrashliteratur, also den Werken der Schriftauslegung, in denen die Schriftauslegung zugleich literarisches Verfahren ist – ein Unterschied, der noch nicht hinreichend beachtet ist. Stemberger paraphrasiert Le Déaut: Der rabbinische „Midrasch läßt sich nicht genau definieren, eher beschreiben" (223) – damit ist die methodische Unschärfe in der Forschung, bei der das hermeneutische Verfahren, das sprachlich realisierte Verfahren und schließlich die Literatur, die mittels des Midrash hergestellt wird, leider noch immer nicht scharf genug auseinandergehalten werden, vorzüglich wiedergegeben. Auf diesem Gebiet hat die Bearbeitung der Texte und ihre Erforschung in den letzten Jahrzehnten keine sehr großen Fortschritte gemacht. Einblick auf die Bibliographien zeigt, daß ein Teil der Texte gänzlich unbeachtet blieb; das Vorurteil, daß lediglich frühe Texte ein besonderes Interesse verdienen, ist in der Forschung noch sehr weit verbreitet.

Die Einleitung ist ganz auf die Literatur als solche beschränkt. Die Art des Gegenstandes, eine Summe punktueller Aussagen, macht die Darstellung von Inhalten fast unmöglich. Religionswissenschaftliche oder theologische Gesichtspunkte werden nicht berücksichtigt, eine Einführung in die Religion des rabbinischen Judentums bleibt also ein Desiderat. Im Unterschied zur Einleitung Stracks ist Stembergers Einleitung gut lesbar. Stemberger referiert die wichtigere Sekundärliteratur, wägt vorsichtig ab und gibt ein Bild der Meinungsverschiedenheiten in einer flüssigen Sprache wieder. Trotz des Zwanges, aus Kostengründen den Umfang des Werkes zu begrenzen, bietet Stemberger doch einen hinreichenden Überblick und eine sehr gute Einleitung, die den „alten Strack" als Standardwerk angemessen ablöst. (Der

Käufer wird den vergleichsweise niedrigen Preis zu schätzen wissen, der Benutzer muß allerdings mit dem Paperback, das wenigstens eine Fadenbindung verdient hätte, sehr vorsichtig umgehen.)

Frankfurt Arnold Goldberg

Stemberger, Günter: **Der Talmud.** Einführung – Texte – Erläuterungen. – München: C. H. Beck 1982. 324 S. Ln DM 45.–

An Einführungen und Anthologien zur rabbinischen Literatur fehlt es auf den ersten Blick auf dem Büchermarkt, international gesehen, nicht, doch der Wert der einzelnen Publikationen bleibt häufig fragwürdig, denn allzu oft wird das ausgewählt und vorgestellt, was gefällt. Für den Fachmann, der den komplizierten Charakter der rabbinischen Texte kennt und sich bemühen muß, ihre Inhalte zu erläutern, stellen derart populäre Publikationen ein Ärgernis dar, weil sie beim Leser z. T. völlig falsche Vorstellungen erwecken. Diesem Übel kann die hier vorgelegte Einführung von Stemberger in einem hohen Maß entgegenwirken – falls die Leser bereit sind, etwas mehr Aufmerksamkeit zu investieren als bei der Lektüre rabbinischer Histörchen. Vorweg ist eines zu bedenken: Jeder Versuch, eine derartige Einführung zu verfassen, erfordert Selbstbeschränkung, Auswahl, Akzentsetzungen, wobei ein breiter Ermessensspielraum bleibt, und es hat wenig Sinn, einem Autor, der sich für bestimmte Kriterien (hier: formgeschichtliche, aber z. T. auch inhaltliche) entschieden hat, Fehlendes oder Überflüssiges vorhalten zu wollen, was auf Grund anderer Kriterien konstatiert worden ist. So ist in diesem Fall deutlich, daß die literarischen Einzelgattungen stärker in den Vordergrund gestellt werden sollten als die größeren Einheiten und literarischen Corpora, in denen sie überliefert werden, wobei mit ins Treffen geführt werden kann, daß der Autor ja durch die Neubearbeitung der „Einleitung in Talmud und Midrasch" von H. L. Strack eine entsprechende Ergänzung bietet.

Im Teil 1 führt der Vf. knapp, aber umsichtig in die geschichtlichen und institutionellen Voraussetzungen ein und skizziert in diesem Rahmen auch die übergreifenden literarischen Traditionskomplexe der Mischna, der Tosefta, der Talmudim – aber verblüffenderweise nicht der Midraschim, von denen einige ja durchaus als konkurrierende und ergänzende Corpora direkt auch für die talmudische Überlieferung von Belang wären. Die S. 55ff schließen den Teil mit einem Kap. über rabbinische Hermeneutik ab, das etwas irreführend und unglücklich mit „Die Logik der Rabbinen" betitelt ist. Der Ausdruck „Logik" sollte in einer Neuauflage ersetzt werden. Bereits ab S. 70 folgen Textbeispiele mit Interpretationen. Hier fragt man sich, ob die – traditionellem Schema folgende – Zweiteilung in „Halakhische Texte" (77ff) und „Haggadische Texte" (158ff) wirklich dienlich ist, es sei denn, in einem dritten Abschnitt wäre die Funktion „haggadischer" Überlieferungseinheiten als illustrierende Elemente halakischer Sachverhalte in einem angemessenen Maß aufgewiesen worden. Dergleichen geschieht auch in begrenztem Maß S. 122ff unter der Rubrik „Beispielerzählungen und Präzedenzfälle", doch dürfte das nicht ausreichen, um dem Leser das Verhältnis zwischen „Halakha" und „Haggada" – eine weithin unergiebige Zweiteilung – realitätsgerecht klarzumachen. Soweit die rabbinische Behandlung biblischer Texte zur Sprache kommt (96ff: „Halakhische Bibelauslegung", 252ff: „Haggadische Bibelauslegung"), ergibt die Aufteilung in „halakhisch" und „haggadisch" – sicher entgegen der Intention des Vf.s – eine Trennung, die literarisch so nicht vorliegt. Auch vermag der Ausdruck „Bibelauslegung" das komplizierte Feld nicht zu bezeichnen, das vom (relativ seltenen) Extremfall der Text- und Worterklärung über zweckgebundene Ausdeutung bis zu bloßer Anwendung und Verwendung reicht, wobei – gar nicht so selten – die Frage nach dem Sinn der aufgegriffenen Texte gar keine Rolle mehr spielt. Dies zu betonen ist um so wichtiger, als exegetisch interessierte Nichtjudaisten häufig mit falschen Erwartungen und Kriterien an rabbinische „Bibelauslegungen" herangehen. Ebenfalls zur Änderung in der nächsten Aufl. vorschlagen möchte ich den Ausdruck „Kasuistisches Recht" (134ff). Er stammt aus der Bibelwissenschaft und von dorther haftet ihm ein negativer Beigeschmack an, der nicht sachgerecht ist. Nur primitivste Rechtsüberlieferungen sind nicht kasuistisch. Das Bemühen der Rabbinen, juristisch der auch schon in der Antike immer komplizierter werdenden Realität gerecht zu werden, wird mit dem Etikett „Kasuistik" zu wenig gewürdigt, der Leser wird eher dazu ermuntert, das wichtige Kap. zu überblättern.

Sehr zu begrüßen ist angesichts der Bevorzugung der literarischen Einzelgattungen, daß S. 268ff noch „Eine geschlossene Texteinheit" folgt. Der Vf hat dafür aus dem babylonischen Talmud Jebamot 61b–64a, also die Gemara zu Mischna Jeb VI, 6 ausgewählt, ein Text, der an sich recht anschaulich das literarische Ineinander von „Halakha" (Fortpflanzungsgebot) und „Haggada" zu illustrieren vermag, auch Bibelauslegung und Bibelanwendung, vor allem auch in einem überschaubaren Kontext die Mechanismen rabbinischer Tradition und Redaktion. Vielleicht sollte die nächste Aufl. hier einleitend mit einigen Ausführungen zur Sugjah ergänzt werden, und sehr hilfreich wäre für den Leser, wenn Mischna, Tosefta, pal. und babyl. Talmud synoptisch angeordnet erschienen, ergänzt durch Parallelen in der Midraschliteratur. Auf solche Weise könnte der Leser einen Eindruck von der inneren Komplexität der rabbinischen Überlieferung gewinnen.

Abschließend schildert der Vf. noch in großen Zügen die Wirkungsgeschichte, wobei er auch auf das christliche Verhältnis zur rabbinischen Literatur eingeht; S. 317ff folgt ein Stellenregister, S. 321ff ein Sach- und Namenregister. Leider enthält dieser Bd keinerlei Literaturangaben und es wird auch bei der Behandlung der einzelnen Gattungen nicht deutlich, in welchem Maß die formgeschichtlichen Forschungen jeweils ausgewertet wurden. Der bloße Hinweis auf die Eigenproduktion des Verlages wirkt angesichts eines respektablen, wenn auch populär gehaltenen Werkes nicht angemessen.

Einige Kleinigkeiten am Rande:

S. 202 ist die Übersetzung „Evangelium" für *'awon gillajon* zu einseitig auf eine spätere Deutung als Wortspiel festgelegt und führt den Leser somit irre. Die Tatsache, daß wir keine Originaltexte aus rabbinischer Zeit haben, wird eingangs dem Leser nicht deutlich genug gemacht, erst S. 286ff wird das textgeschichtliche Problem gestreift; S. 297 sollte zwischen dem älteren *pilpul* und der erst spätmittelalterlich-neuzeitlich verbreiteten Spielart des theoretisierenden und demgemäß spitzfindigen Pilpul differenziert werden. Bei der Behandlung und Vorstellung der Einzelgattungen sollten spezifische rabbinische Traditionseinheiten mehr Berücksichtigung finden. Die Begriffe „Pirqa', Rigla', Metibta', die Einzel-Mischna, der Begriff Midrasch, aber auch die Wechselbeziehungen zwischen Torah- und Prophetenperikopen verdienen eine gewisse Berücksichtigung, auch der Minhag und dessen Verhältnis zu Halaka und Taqqanot wäre erwähnenswert. Schließlich könnte die Darbietung der Texte die meist sehr schematische Textstruktur auch optisch noch verdeutlichen, die Einteilung in A-B-C etc. reicht dazu nicht aus.

All diese Wünsche beweisen nur, welch ein Desiderat das vorgelegte Buch zu erfüllen imstande ist, denn bei den meisten anderen Einführungen würde sich die Äußerung solcher Wünsche erst gar nicht lohnen. Dem Vf. gebührt für seine mühevolle Umsicht Dank und Anerkennung und die Leserschaft wird sie ihm auch gewiß nicht versagen. Dasselbe gilt für die Fachjudaisten, die allerdings mit Interesse schon der nächsten Aufl. entgegensehen werden. Der Autor hat mit dieser Publikation seinen Ruf als bester deutschsprachiger Kenner der rabbinischen Literatur weiter gefestigt und er beweist darüber hinaus, wie nützlich es ist, den Blick auch über die Periodengrenze eines Spezialgebiets hinaus zu lenken.

Brühl Johann Maier

Riesner, Rainer: **Jesus als Lehrer**. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. XI, 614 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 7) kart.

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Fassung einer im WS 1980/81 von der Ev.-theol. Fak. der Universität Tübingen (Referent: O. Betz) angenommenen Diss. dar. Der Untertitel gibt den eigentlichen Gegenstand der Arbeit an; es soll um die „Rolle" gehen, die „Lehren und Lernen der Sache nach in der vorösterlichen Verkündigungssituation Jesu spielten ... um die äußere, sozusagen ‚technische' Seite der Verkündigung Jesu. Deren Inhalt wird dagegen nur so weit berücksichtigt als er Aufschluß über die Art des Lehrens geben kann" (95). Während die historisch-kritische Analyse der Jesusüberlieferung Vorgang und Inhalt der Überlieferung gewöhnlich nur zusammen betrachten und bearbeiten kann, plädiert R. wenn schon nicht für die Auflösung des Zusammenhangs von traditio und tradendum, dann doch zum mindesten für eine Priorität der Untersuchung des Überlieferungsvorgangs: „Bevor wir ... wissen können, was Jesus verkündigte, muß nach den historischen Möglichkeiten der Überlieferung von ihm gefragt werden" (96). Die Beschäftigung mit den Möglichkeiten der Überlieferung erscheint dem Vf. um so dringlicher, als er der Zwei-Quellen-Theorie mehr als skeptisch gegenübersteht (5: „mit weitergehendem Einfluß von Nebentraditionen und Sonderquellen zu rechnen heißt aber faktisch: alle drei Synoptiker sind als eigenständige Größen zu behandeln"), die formgeschichtliche Methode für irreparabel durch die Einseitigkeiten ihrer Protagonisten Bultmann und Dibelius belastet sieht (6–18) und wenigstens für das Markusevangelium (20–24.60f. 91: Papias-Notiz) und das Lukasevangelium sich der „Weg

der Überlieferung bis zu den Augen- und Ohrenzeugen offenlegen" lasse (28).

Die synoptischen Evangelien gehören zur Gattung der „didaktischen Biographie", seien „Jesusbiographien", entstanden in einem „generell konservativen Überlieferungsmilieu"(35). Die für die synoptische Überlieferung Verantwortlichen wollten „genuine Jesustradition weitergeben" und „das Urchristentum konnte aus seiner Umwelt die Praxis zuverlässiger Tradierung übernehmen" (40). Bultmann sei zwar mit der Aufzählung der verschiedenen für die Formung der Jesusüberlieferung verantwortlichen Gemeindefunktionen gegenüber der monistischen Rückführung auf die Predigt durch Dibelius im Recht, er habe aber nicht gefragt, ob „auch die Möglichkeit gepflegter Überlieferung" (= ein Traditionsprozeß, bei dem autorisierte Überlieferungsträger eine entscheidende Rolle spielen und mit Mnemotechniken gearbeitet werde) gegeben war (60). Der Prozeß gepflegter Überlieferung habe nicht erst nach den Osterereignissen begonnen, sondern Jesus selbst habe ihn durch sein Wirken als Lehrer in Gang gesetzt (70).

Bei der Analyse der Überlieferung solle man sich von „kritischer Sympathie" leiten lassen. Es sei für die Beurteilung der Jesustradition nicht ohne Bedeutung, wenn „Jesus die Wahrheitsregel zur unverbrüchlichen Norm machte (Mt 5,37)" (84f). Die substantielle Echtheit synoptischer Überlieferungen dürfe vorausgesetzt, ihre Unechtheit müsse begründet nachgewiesen werden (85). Im folgenden zählt R. elf Kriterien zur Sichtung der Logienüberlieferung auf; an dritter Stelle das sonst gewöhnlich führende Kriterium der Unähnlichkeit, dessen Bedeutung er sehr weitgehend einschränkt: „Das Unähnlichkeitskriterium kann höchstens dann ein negatives Echtsheitsurteil unterstützen, wenn sich zwei widersprechende Traditionen gegenüberstehen, von denen die eine typisch jüdische oder urchristliche Züge widerspiegelt, während die andere mit gesicherter Jesus-Überlieferung übereinstimmt" (90f). Zwei Beispiele: die Mehrheit der Urgemeinde verhielt sich konservativ zur Tora. „Wo torakritische Logien in einer semitisierenden Sprachgestalt begegnen, weisen sie besonders deutlich auf Jesus zurück." Die Messianität Jesu war nach Ostern ein fester Glaubenssatz. „Wo nur sehr verhüllte oder indirekte messianische Hoheitsaussagen in Jesus-Worten vorliegen, da verdient die Überlieferung Vertrauen" (91). Diese wie fast alle zitierten und viele andere Aufstellungen des Vf.s verdienen entschiedenen Widerspruch.

Entsprechend seinem Vorhaben behandelt R. im Hauptteil seiner Arbeit die „Jüdische Volksbildung" (97–245) mit einem eigenen Paragraphen über die „Bildung Jesu" (206–245).

Dieser Teil der Arbeit hat ein zeitgeschichtliches Verdienst für sich, sofern nicht gerade Stellen aus den Evangelien ausgelegt werden (Lk 1–2; 210–212; Mt 11,12; Joh 5,19–20: 220f; Lk 2,45f: 233–236; Mk 1,22: 240). Ferner wird behandelt die „Lehrautorität Jesu" (246–352) mit Übersichten zum Gebrauch der Bezeichnung Rabbi und der Anrede Jesu als Lehrer (246–276), Überlegungen zu Jesus als „prophetischem Lehrer" (276–298: prophetische Redegattungen, Zeichenhandlungen, Ausformung der Verkündigung in kurze, poetisch geformte Worte, Rückzug auf einen kleinen Jüngerkreis) und als „Messias" (298–352; sehr konstruiert der Abschnitt „Der Messias als Lehrer" 304–330 und im Anschluß daran 330–350 „Worte messianischer Weisheit" und „Worte eschatologischer Geltung"; 352: „Das messianische Autoritätsmotiv war für die Tradierung der Worte Jesu nicht erst nach Ostern relevant").

Die beiden letzten Kap. sind der Begründung der Überlieferung in der Lehre Jesu gewidmet.

Unter der Überschrift: „Die öffentliche Lehre" (353–407) werden unter anderem „Lehrweisen" (357–371): Schriftauslegung, Lehrsummarien, Anhängerunterweisung, Meschalim, Memorieren), die „Sprachen Jesu" und die „Formgebung" (392–440.404: „Zu kaum einem angewandten Stilmittel fehlen zeitgenössische Parallelen . . . Beobachtet man allerdings die Häufigkeit und die spezifische Verwendung der Ausdrucksmittel in den Worten Jesu, so weist der Gesamtbefund auf einen sehr ausgeprägten, individuellen Stil zurück, der auf einen Urheber der synoptischen Wortüberlieferung hindeutet") behandelt. Das Kap. „Die Jüngerlehre" (408–487) handelt über den „Jüngerkreis" (408–453), die „Aussendung" (453–475), die „esoterische Unterweisung" (476–487): u. a.: Galiläische Krise; esoterische Unterweisung" (476–487; u. a. Galiläische Krise; esoterische Stoffe: Messianität und Leiden, Menschensohn, Apokalyptisches und ‚Mystisches' – 481: „Schließlich wäre auch noch zu erwägen, ob Jesus in der letzten Zeit steigender Gefährdung dem engsten Jüngerkreis zur Ermutigung und Warnung von seinen eigenen Erfahrungen bei der Johannes-Taufe und der sich anschließenden Wüstenzeit erzählt hat") und die „ortsfesten Anhänger Jesu" (487–498.488: Gehen Spannungen in der Überlieferung auf die unterschiedlichen Adressatenkreise zurück? Z. B. fastet der engere Jüngerkreis nicht Mk 2,18f par; Jesus konnte „das Fasten den ortsfesten Anhängern, die ja stärker in ihre soziale Umgebung verflochten waren, mit einer neuen Motivation erlaubt haben" zu Mt 6,16–18). Schriftliche Notizen, vorsynoptische Quellen (495: Sind die Synoptiker aus privaten Notizen entstanden, die dann veröffentlicht wurden?), Sympathisantennotizen. Ergebnis: die „historischen Möglichkeiten der Überlieferung" (vgl. 96) decken sich mit dem synoptischen Befund, bzw. der Vf. hat für die Anfänge einen Überlieferungsraum konstruiert, der genau dem Endstadium der synoptischen Überlieferung entspricht.

Die Arbeit wird abgeschlossen durch ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (503–568), Stellen-, Namen- und Sachregister (569–614).

Es ist sicher verdienstlich, die Lehr- und Überlieferungsbedingungen im Frühjudentum und im Umkreis Jesu soweit wie möglich zu erforschen. Jedoch kann eine solche Untersuchung alleine nicht das vom Vf. erstrebte Ziel einer historischen Sicherung der ganzen synoptischen Überlieferung leisten. Die Ostererfahrung und die gesamte nachösterliche Entwicklung des Urchristentums gehören über mehr als eine Generation hin doch ebenso zu den Rahmenbedingungen der Jesusüberlieferung wie deren vorösterliche Anfänge. Die in die Zwei-Quellentheorie und in die form- und traditionsgeschichtliche Arbeit an den Evangelien eingegangenen Beobachtungen an den Quellen sind in dieser Arbeit ungebührlich zugunsten von Einzelbeobachtungen, Einzelvermutungen und beliebig aus einem Meer von exegetischer Literatur unterschiedlichster Provenienz herangezogenen exegetischen Urteilen (weshalb werden, um nur zwei Beispiele zu nennen, die einschlägigen Arbeiten von F. Neyrinck zur Zwei-Quellentheorie und von A. Vögtle zum christologischen Problemkreis nicht herangezogen?) zurückgedrängt worden. Noch bedenklicher ist der Versuch, die Frage nach der literarischen Gattung der Evangelienüberlieferung und der Evangelienschriften durch allgemeine Postulate zur Qualität der Überlieferung zu umgehen, statt sich wirklich dem literarischen Befund und der Diskussion über ihn zu stellen. Der Vf. zitiert zustimmend einen Satz A. Schlatters, nach welchem jedes Bewußtsein das Recht habe, „seine Durchführbarkeit an der uns gegebenen Wirklichkeit zu erproben und seinem dogmatischen Satz dadurch das Merkmal der Wahrheit zu verschaffen, daß er als das den Geschichtsablauf gestaltende Gesetz erwiesen wird" (80f). Vielleicht wird doch eine Verständigung darüber, welche Gesetze den Gang der Überlieferung bestimmt haben, im „wissenschaftlichen Gespräch" (vgl. 80) möglich werden.

Gießen Gerhard Dautzenberg

März, Claus-Peter: **„Siehe, dein König kommt zu dir . . ."** Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope. – Leipzig: St. Benno 1980. XXXVI, 248 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd 43) kart. DDR-M 23.-

Die bei Heinz Schürmann gefertigte Diss. wurde 1977 abgeschlossen; Literatur ist bis dahin berücksichtigt. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die vermutete Zuordnung der Einzugsperikope (Mk 11,1ff parr) zur Passionsgeschichte, die eine neue Nachfrage nach ihrer Traditionsgeschichte nahelegt.

Nach Vorwort (V), Literaturverzeichnis (XI–XXXIV), Abkürzungsverzeichnis (XXXVf) und Einleitung (1f), wo das Vorhaben skizziert ist, klärt M. in Voruntersuchungen (3–18), daß Mt und Lk auf der Mk-Vorlage basieren und über kein Sondergut verfügten, so daß die Nachfrage nach der ältesten Tradition zunächst an die Mk-Fassung verwiesen ist.

Im 1. Kap.: „Die vormarkinische Gestalt und Einordnung der Einzugsgeschichte" (1–87) gelangt M. nach redaktionskritischen und kompositionskritischen Analysen zum Ergebnis, daß die Einzugsgeschichte in der vorliegenden Gestalt von Mk ohne wesentliche Änderungen der vormk Tradition entnommen wurde, wo sie vielleicht die Einleitung der vormk Passionsgeschichte war, der besondere theologische Bedeutung zukam: „Der, der zum Tod geht, wird bekannt als der kommende König, der ‚demütig, sitzend auf einem Esel' nach Jerusalem kommt. Damit soll offensichtlich die Passionsgeschichte von vornherein in das Licht der Prophetie Sach 9,9 gestellt werden" (87).

Im 2. Kap.: „Zur Traditionsgeschichte von Mk 11,1–10" (89–146) kommt M. nach literarkritischen Analysen zur Auffassung, der Text sei geschichtet: Die Frühfassung mit 11,1a (+ einem nicht mehr zu rekonstruierenden Hinweis auf die Findung des Reittieres). 7c.8–10 (ohne die Nennung der Akteure in 8) sei sekundär um die Findungslegende (11,1b–7b) und kleine makrokontextbezogene Elemente erweitert worden. Die Frühfassung habe – bereits im Kontext der Passion Jesu – Jesu Einzug in Jerusalem als die Erfüllung von Sach 9,9 dargstellt, während die spätere Findungslegende diese Erfüllung in einem neuen theologischen Horizont – ohne Bezug zur Passion – deute und durch das Kyriosbekenntnis vertiefe. „Kommt der für die Frühfassung so entscheidende und sinngebende Bezug zu Mk 15,26 bzw. 14,55–65; 15,1–20a durch VV 1b–7b doch etwas aus dem Blick, dann kann dies zugleich als Hinweis dafür gelten, daß die Bindung der Einzugsgeschichte an die Passion doch nicht erst als nachträglich angesehen werden darf, sondern vielmehr umgekehrt am Anfang die Geschichte entscheidend formiert hat, nachträglich aber durch die Erweiterung und die Einordnung in die Evangelien mehr und mehr aus dem Blick gekommen ist"(146).

Im 3. Kap.: „Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Joh 12,12–19" (147–184) gelangt M. in analogen Untersuchungsschritten zur Annahme, daß VV 12–15 die vorjoh. Sondertradition der Einzugsgeschichte im Rahmen einer vorjoh. Passionsgeschichte bildeten, während VV 16–19 einer nachträglichen Überarbeitungsschicht angehören. Im Vergleich mit der vormk Frühfassung erweist M. die joh als sekundär, von der vormk abhängig, als „nachträgliche Umgestaltung" (181).

Die den einzelnen Kap. zugehörigen Anmerkungen befinden sich am Schluß der Arbeit (185–248).

Die im einzelnen an guten Einsichten und Einzelbeobachtungen reiche Arbeit, deren Hauptergebnis – daß die früheste Fassung der Einzugsgeschichte zur frühen Passionsgeschichte gehörte – als zurei-

chend gesichert geltend darf, ist am ehesten im Blick auf das literarkritische Ergebnis, daß Mk 11,1–10 sekundär geschichtet sei, und das dazu führende Verfahren zu kritisieren. Darf die „johanneische Einzugsgeschichte wegen ihrer einfacheren Form ... als möglicher Hinweis für eine nachträgliche Einfügung von 11,1b–7b aufgenommen werden" (95), obwohl die Perikopenumstellung (Salbung-Einzug) bei Joh zur Kürzung zwang? Warum soll 11,1b–7b nicht als ursprüngliche Einleitung der Huldigungsszene gelten, wenn die früheste Fassung doch von der Beschaffung des Reittieres erzählt haben muß? Wenn „dieser Text wohl darauf ausgerichtet ist, die Beschaffung des Füllens nicht nur zu konstatieren, sondern zu beschreiben" (138), und wenn man statt von einer „wunderbaren Findung des Esels" lieber von einer „Findung des wunderbaren Esels" sprechen sollte (136) – und damit doch die „messianische" Qualität des dem einreitenden König zustehenden Reittiers im Blick ist –, gibt es keine durchschlagenden Gründe für die Dekomposition der Gesamtszene. Wenn V 2b „auf V 7c hin formuliert ist",(141) wieso dann sekundär? Warum soll sich das Interesse an der Erfüllung von Sach 9,9 nicht im Finden (V 3) und im Besteigen des Reittiers (V 7c) in derselben Textschicht ausdrücken können? Für den Nachweis, daß V 2b nicht von Sach 9,9 LXX abhängig ist, vgl. R. Pesch, Mk II, 179; M. setzt sich, obwohl er den Kommentar noch benutzte, damit nicht auseinander. Hat die insgesamt sehr solide Untersuchung auch die Traditionsgeschichte der Einzugsgeschichte nicht neu geklärt – weil nach dem Urteil des Rez. Mk 11,1–10 als älteste, von Mk kaum bearbeitete Fassung gelten darf, so ist sie doch ein wichtiger Beitrag, mit dem die Auseinandersetzung lohnt und dessen Anregungen in der Mk- und Joh-Forschung nicht übersehen werden sollten.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Weiser, Alfons: **Die Apostelgeschichte Kapitel 1–12.** – Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Band 5/1. – (Gütersloh/Würzburg): Mohn/Echter (1981). 293 S. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 507) kart. DM 24.80

Für mehr als zwei Jahrzehnte haben die Apg-Kommentare von Ernst Haenchen und Hans Conzelmann die Forschungslage entscheidend bestimmt. Nun jedoch scheint eine neue Generation von Apg-Kommentaren auf den Plan zu treten, zu der neben der monumentalen Auslegung von Gerhard Schneider (HThK V/1, 1980) auch der Kommentar von Alfons Weiser zu rechnen ist, dessen erster nunmehr vorliegender Bd hier anzuzeigen ist. Ihr ist, soweit sich das bislang erkennen läßt, das Bemühen gemeinsam, sich aus dem mächtigen Schatten der Vorgänger zu lösen und die Apg nicht mehr nur als das theologisch fragwürdige Werk eines religiösen Erbauungsschriftstellers zu begreifen, sondern sie erneut als ein Geschichtswerk zu lesen, in dem – wenn auch in einer oft anfechtbaren Weise – bedeutsames Material aus der Anfangszeit der Kirche zusammengestellt und zu einem theologisch reflektierten Bild der christlichen Frühzeit verarbeitet worden ist. Es handelt sich bei dem sich hier signalisierenden Positionswandel sicher nicht, wie zuweilen vorschnell unterstellt, um den Rückfall in eine unkritische Betrachtungsweise, sondern um den aufgrund neuerer Detailforschungen längst fälligen Übergang von einer pauschalisierenden zu einer stärker differenzierenden Kritik.

Über die seine Auslegung tragenden Grundentscheidungen gibt W. in einem bei aller Knappheit recht informativen Einführungsteil (26–44) Auskunft.

Die Apg wird hier eindeutig als Geschichtswerk charakterisiert. Die lukanische Darstellungsweise mit ihrem dramatischen Episodenstil „entspricht einer bestimmten Richtung der antiken Historiographie, nämlich der tragisch-pathetischen Geschichtsschreibung", wie sie von Kleitarch, Duris von Samos, Curtius Rufus „und z. T. auch Tacitus und Flavius Josephus" geübt wurde (30). Sie ist eine historische Monographie, deren Hauptthema „die Geschichte des Christuszeugnisses von Jerusalem bis nach Rom, von den Juden zu den Heiden, von Jesus bis zu Paulus" ist (35). Was Lukas dabei theologisch besonders beschäftigt, sind die Probleme der „Zurückweisung des Christuszeugnisses durch den Großteil der Juden, die Frage nach der Lebensweise der Heidenchristen" und die „nach dem Verhältnis des Heidenchristentums zu seinem israelitischen Erbe" (34). Er wollte weder eine Verteidigungsschrift für den Prozeß des Paulus, noch eine Apologie des Christentums gegenüber den römischen Behörden schreiben, wenn er auch die Nebenabsicht einer Beeinflussung der öffentlichen Meinung zugunsten der Christen verfolgen mag (33). Zentral richtet sich sein Buch an christliche Leser, um sie zu ermutigen, in ihrer Hoffnung zu bestärken und ihnen zur Orientierung in der Gegenwart zu helfen (35). Lukas war weder Begleiter des Paulus, noch kannte er seine Briefe (40) – eine These, die m. E. nicht zwingend ist –, wußte sich jedoch als im paulinischen Erbe stehend. Er lebte und schrieb in einer Gemeinde des paulinischen Missionsgebiets (eine nähere Lokalisierung vermeidet Vf.), wo Personaltraditionen über Paulus noch lebendig waren. Längere zusammenhängende Quellen standen ihm nicht zur Verfügung, doch ist eine grundsätzliche Skepsis in der Quellenfrage nicht angebracht. Vielmehr führen traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen „zu der Einsicht, daß Lukas an vielen Stellen schriftliche Überlieferungen verarbeitet hat", z. B. Namenslisten, Wundererzählungen über Petrus und Paulus, Einzelnachrichten aus den Gemeinden Jerusalems und Antiochias (37). Für Kap. 13–23 rechnet Vf. mit der Benutzung eines Itinerars, ohne damit freilich schon eine Entscheidung über die Herkunft der Wir-Stücke zu implizieren (38). In der Tat dürfte die Itinerarhypothese trotz aller mit ihr verbundenen Unzuträglichkeiten nach wie vor der beste Lösungsvorschlag sein, wobei es freilich entscheidend darauf ankommt, was man des näheren unter diesem Itinerar versteht. Ein bloßes Namens- und Stationenverzeichnis kann es schwerlich gewesen sein. Was aber dann? Wie sind seine Gattung und sein Sitz im Leben zu bestimmen? Antwort auf diese Fragen wird hoffentlich Bd 2 geben.

Insgesamt habe ich den Eindruck, daß W. zu wenig zwischen schriftlichen Quellen und mündlichen Traditionen differenziert. Vieles von dem Material, für das er schriftliche Vorlagen postuliert, z. B. die Wundererzählungen und Personaltraditionen über Petrus und Paulus, ist m. E. Lukas nur in mündlicher Form überkommen, so daß der Versuch einer genauen Rekonstruktion der Vorlagen hier ins Leere zielt.

Die Auslegung erfolgt nach einem sachgemäßen und eingängigen methodischen Schema, durch dessen straffe Handhabung es gelungen ist, eine Fülle von Material auf knappem Raum übersichtlich darzubieten: Übersetzung – Literaturangaben – Aufbau – Tradition und Redaktion – Auslegung. Meiner Meinung nach hat W. die Möglichkeiten der spezifischen Gattung des wissenschaftlichen Taschenbuchkommentars optimal genutzt. Die wissenschaftliche Diskussion zu allen wichtigen Problemen wird trotz manchmal stichwortartiger Kürze zuverlässig referiert, und aufgrund der Entwicklung des Pro und Contra der Argumente teilt der Vf. seine eigene – meist wohlbegründete – Entscheidung mit. Es ist freilich schade, daß er in einem Fall auf eine solche Entscheidung verzichtet hat: Bei der Frage, wer mit den „Brüdern Jesu" (1,14) gemeint sei, bleibt es beim bloßen Referat der klassischen katholischen Position und jener der „meisten evangelischen Kommentare" (59f).

Einige Schwerpunkte der Auslegung seien im folgenden noch kurz erwähnt.

Die Himmelfahrtserzählung (1,1–14) beurteilt W. im Anschluß an G. Lohfink als Ergebnis der von Lukas vorgenommenen Neuinterpretation der Erhöhung des Auferstandenen im Sinne einer Entrückungserzählung, bei der hellenistische Motive Pate standen. Es ist jedoch m. E. problematisch, wenn er die Existenz einer Überlieferung einer sichtbaren Himmelfahrt vor und neben Lukas völlig bestreitet (53). Denn die in 1 Thess 1,10; Mk 2,20; Apg 3,20 enthaltenen Traditionen scheinen doch ein anderes Urteil zu fordern.

Ein wesentlicher Fortschritt gegenüber früheren Kommentierungen ist bei der Hananias-Saphira-Erzählung (5,1–11) zu konstatieren, weil deren literarische Gattung als Normenwunder-Erzählung erfaßt wurde (140). Als Sitz im Leben wird die moralisch-paränetische Unterweisung in palästinensisch-judenchristlichen Gemeinden wahrscheinlich gemacht (144).

Die Stephanusrede (7,1–53) wird als in ihrem Kern traditionell beurteilt: Ein ursprünglich dem gesetzes- und tempelfrommen Judentum entstammender Geschichtsabriß wurde in den Kreisen hellenistischer Christen umgearbeitet und durch eine an Juden gerichtete Umkehrpredigt (7,39–42a) ergänzt. „Diese Umarbeitung ist in Anlehnung an das deuteronomistische Geschichtsbild geschehen" (181). Lukas hat die Predigt vor allem durch die Schriftzitate 7,42b–43.48b–50 erweitert und in V. 22b.25.35.37 eine Mose-Jesus-Typologie ausgeführt (182). Was das letztere betrifft, so ließen sich m. E. auch stichhaltige Gründe für die Zuweisung dieser Typologie an die Tradition nennen.

Der Bericht von der Bekehrung des Saulus (9,1–19a) wird m. E. sachgemäß als „Bekehrungserzählung, die mit Motiven und Formelementen des AT und der jüdisch-hellenistischen Propagandaliteratur gestaltet ist", charakterisiert (219). Weder die Heliodorlegende, noch der Josef-und-Asenet-Roman bieten überzeugende Strukturparallelen. Die Traditionsvorlage ist in Apg 9 noch am deutlichsten zu erkennen. Von ihr her hat Lukas die beiden Varianten in den Reden Apg 22 und 26 geschaffen.

Die eigentliche Herausforderung für jede Apg-Kommentierung ist die Darstellung der paulinischen Mission. Ein abschließendes Urteil wird darum erst nach Erscheinen des 2. Teilbandes möglich sein. Das bis jetzt vorliegende Teilstück von W.s Kommentar berechtigt jedoch zu sehr positiven Erwartungen.

Erlangen Jürgen Roloff

Michel, Otto: **Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde.** – Gießen, Basel: Brunnen (1983). 136 S. (Monographien und Studienbücher 308). kart. DM 19.80

Der frühere Tübinger Exeget, der sich durch seine Kommentare zum Römer- und zum Hebräerbrief und durch die Erforschung des Judenchristentums und des Einflusses des Judentums auf die junge Kirche einen Namen gemacht hat, veröffentlicht hier eine Studie, die ursprünglich 1938/39 abgeschlossen wurde, und die er nun durch die Besprechung wichtiger neuer Arbeiten fortführt, die alle um die Frage nach dem Wesen und den tragenden Elementen und Strukturen der Kirche kreisen.

Die auf das Ringen um die Kirche im evangelischen Raum zwischen den beiden Kriegen antwortende Studie wird dadurch zu einem Beitrag zu der heute aufgebrochenen ökumenischen Frage nach der Wesensgestalt der Kirche. M. sagt dabei voraus, daß es keine Rückkehr zu den im NT bezeugten Formen geben kann, sondern daß die Identität der Kirche in der Beziehung zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn und zum Reich Gottes gründet und daß die Entwicklung der Urkirche eine gottgewollte war.

Um dies aufzuzeigen geht er folgenden Weg:

1. Sprachliche Voraussetzungen (Kahal, machbara, ekklesia, synagoge): AT, Bundesschluß, Henoch;
2. Die Damaskuskette und das NT (Restgemeinde);
3. Reich Gottes und Kirche (A. Schweitzer, K.-L. Schmidt, K. Holl, E. Lohmeyer);
4. Paulus und das Urchristentum (Bilder, Leib Christi);
5. Die Besonderheit des Epheserbriefs (Fülle, Haupt, Einheit, Amt und Tradition);
6. Eigenart der johanneischen Literatur;
7. Apostolische Väter (1/2 Clem; Hermas; Barnabas; Ignatius von Ant.; Didache);

Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: „Das Wesen der Kirche besteht nicht in ihrer soziologischen Struktur, sondern ... in ihrer Beziehung zu Jesus Christus, dem Wort und Offenbarer Gottes. Im Wort und Sakrament, in der Nachfolge und in der Christus-Gemeinschaft ... stellt sich die Kirche als der Leib Christi, als die neue Wirklichkeit und als eschatologische Ordnung dar. Sie ist wirklich ‚die Stadt', der ‚Tempel' der ‚Bau', in dem der einzelne seine Gliedschaft empfängt und bewährt, in dem er verbunden ist mit den Glaubenden aller Zeiten, aller Länder, aller Völker. Es gehört zum Wesen der Kirche, daß sie ‚katholische ekklesia' im Vollsinn ist" (96). „Das Geheimnis der ‚Gegenwart Christi' macht das Wesen der Kirche aus" (97).

Dabei stellt er fest, daß Reich Gottes und Kirche untrennbar zusammengehören, weil beide Setzungen Gottes sind und weil das Reich Gottes in der Kirche schon gegenwärtig ist und wirkt, während die Kirche ausschaut nach dem Reich Gottes, darauf vorbereitet und um sein Kommen betet. Dies ist vor allem betont gegen die damaligen Versuche, die Kirche völkisch zu reformieren!

Diesem Ergebnis sind nun Übersichten über wichtige neuere Forschungen angeschlossen, die sich vor allem mit der Herkunft der Kirche aus dem Judentum und dem Weiterwirken jüdischer theologischer Gedanken, Bilder und Ordnungen in der Kirche beschäftigen. Näherhin werden die neu gewonnenen Erkenntnisse anhand der Leitgedanken: 1. Das hebräische Zeit- und Geschichtsverständnis, 2. Tempel und Synagoge, 3. Qumran und das NT, 4. Die Erneuerung der Prophetie, dargestellt.

Die „historisch-theologischen Ergebnisse" (121–128) stellen sich folgendermaßen dar.

1. Am Anfang der Jüngerbewegung stand der Täuferschüler Jesus, der seinem Schülerkreis bestimmte Aufgaben und Regeln gab (Lk 9,3ff; 10,1ff; 22,26ff,34; Mt 16,18–20), die später in die Ordnung der Kirche eingebaut wurden. „Die alte Fragestellung, die Jesu Wort und Sendung im Gegensatz zur Existenz der Kirche zeigt (Harnack, Loisy), muß korrigiert werden" (121).
2. „Die Umwandlung der Jüngerschaft in eine selbständige Gruppe vollzog sich nach Kreuz und Ostern". Dabei kommt es zur Neuformung der Botschaft. Es entsteht eine Gemeinde mit apostolischer Ordnung (Über-, Unter-), Mahlgemeinschaft, Offenheit für den Geist des erhöhten Herrn. Dadurch entsteht Heilsgeschichte.
3. Die neue Gemeinschaft überträgt – analog Qumran – atl Weissagungen, Bilder und Verheißungen auf sich selbst: Bau, Steine, Tempel.
4. Besondere Bedeutung hat dabei das Bild vom „Leib Christi" als dem „Tempel des Hl. Geistes".
5. Maßgeblich für das neue Selbstverständnis ist dabei Paulus (s. die Idee vom Neuen Bund, der neuen Schöpfung, der Wirklichkeit des Geistes).
6. Grundlegend für das ekklesiologische Denken ist die Christologie: Die Kirche ist Leib Christi, dann Volk und Tempel Gottes.

In der „Zusammenfassung" (129–134) zieht er dann Linien auf heutige Fragestellungen hin aus.

Zum Verhältnis „Amt – Gemeinde" verweist er auf die Grundordnung: Apostel – Propheten – Lehrer, die als Dienste des Geistes für die Gemeinde Amtscharakter an sich tragen. Paulus (1 Kor 12,28) setzt diese Struktur bereits voraus. Dazu tritt auf Gemeindeebene das Ältestenamt (s. Qumran), zu dem auch Aufseher- und Diakoniefunktionen gehören. Hilfeleistung und Leitung gehören zum Vorsteheramt (1 Kor 12,28; Röm 12,8). „Am Anfang wurden Menschen durch Geist, Wort, Bevollmächtigung zu etwas Neuem geboren, am Schluß begegnet uns eine autorisierte Kirche mit Ämtern und Ordnungen" (132). Heute ist allerdings zu fragen, ob neue Strukturen nötig werden. Dies hängt letztlich von einem Erweis Christi in der Kirche ab.

Die hier so breit dargestellte Studie ist deshalb von Gewicht, weil darin ein bewußt vom NT und von Paulus herkommender protestantischer Exeget ein Vermächtnis seines lebenslangen Nachdenkens über Herkunft und Wesen der Kirche Christi übermittelt. Dabei ist das Hinschauen auf analoge Vorgänge von eschatologischen Gruppenbildungen im Judentum von besonderer Bedeutung. Danach ist die Jesusbewegung mit einem festen Jüngerkreis der Ursprung der Kirche. Die Kirche ist die Frucht des Wirkens des Geistes Gottes, des auferstandenen Christus.

Die apostolische Ordnung der Urkirche und die Entfaltung von Gemeindeämtern aus charismatischen und jüdischen Ansätzen ist ebenso wie die Herausbildung von Mahlgemeinschaft, verbindlicher Gemeindedisziplin (s. Exkommunikation), Sakramenten und Kult eine gottgewollte Entwicklung. Das entscheidende Kriterium ist allerdings nicht ein äußeres (z. B. Nachfolge), sondern ein inneres: daß Jesus Christus zu Wort kommt und daß Rechtfertigung und Wiedergeburt sich vollziehen können.

An dieser Studie wird deutlich, welchen Weg die ihrer Herkunft bewußte evangelische Exegese in den Jahren seit dem Krieg zurückgelegt hat und welche ökumenische Hoffnung sich darin zeigt. Die dargelegte ekklesiologische Position kann von katholischer Seite vollauf bejaht werden.

Passau Otto Knoch

Brown, Raymond E.: **Ringen um die Gemeinde.** Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften. – Salzburg: Otto Müller (1982), 167 S., kart. DM 29.– (aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernd Michl)

B.s Studie zur johanneischen Ekklesiologie erschien unter dem Titel „The Community of the Beloved Disciple" bereits 1979 in New York/Ramsey/Toronto. Die Übersetzung ins Deutsche beabsichtigt, die Position dieses bedeutenden kath. amerikanischen Johannesforschers „auf allgemein verständliche Weise" „einem größeren deutschsprachigen Leserkreis zugänglich zu machen". Deshalb hat man auf „nahezu ein Fünftel" der Originalausgabe verzichtet, nämlich auf die „zahlreichen Fußnoten" und „alle bibliographischen Detailangaben" (Vorwort zur deutschen Ausgabe). Stehen geblieben sind lediglich 71 Anm. am Schluß des Bändchens (156–167). Trotz dieser Verstümmelungen wird man diese deutsche Präsentation der Brown'schen Sicht der Entwicklung der joh Gemeinden und ihrer Theologie begrüßen. Bringt der Vf. auch keineswegs immer „gesicherte und exemplarisch neue Erkenntnisse ... in einer Synthese, wie es sie bisher im deutschen Sprachraum nicht gab" (so der Umschlagtext), so bringt er doch eine wertvolle „Ergänzung" zu seinem 2bändigen Anchor-Bible-Kommentar von 1966/70 und eine Zusammenfassung seiner „Auffassung vom johanneischen Christentum" (Vorwort), also einen Überblick über seine Forschungsergebnisse zum theologie- und kirchengeschichtlichen Ort der joh Gemeinden und ihrer Schriften (allerdings nicht der „fünf", wie der Umschlagtext fälschlich behauptet, sondern nur des Joh-Ev und der 3 Joh-Briefe).

Die Darstellung ist bemüht, den Leser behutsam einzuführen in das Ringen der joh Gemeinden um den rechten Weg, ohne zu verschweigen, welch „erschreckende Perspektiven" sich dabei zum Teil eröffnen (9), weil es sich eben doch um ein Christentum „von herausfordernder Andersartigkeit" handelt, in dem es nicht nur „brodelte", sondern das in gleicher Weise „von Liebe und Haß zeugt" (10). Damit deutet B. schon in seinem Vorwort an, wie schmerzlich und mit wieviel gegenseitiger Verteufelung verbunden die Ablösung der joh Gemeinden aus der Synagoge einerseits und die Entwicklung der joh Gemeinde im Ringen zwischen Orthodoxie und Häresie andererseits sich vollzogen.

B. versucht diesen ganzen Prozeß darzustellen, indem er „vor allem auf die Beziehung zu anderen Gruppierungen" achtet, aus denen sich das Bild der „Lebenssituation" der joh Gemeinden rekonstruieren läßt (10).

Er differenziert dabei 4 Phasen, deren 1. („vor dem Evangelium", 22–47) und 2. („Zeit der Abfassung des Evangeliums", 48–72) aus dem Joh-Ev, deren 3. („Zeit der Abfassung der Briefe", 73–112) aus den Joh-Briefen und deren 4. („Die Zeit nach den Briefen", 113–126) aus der Rezeptions- bzw. Kirchengeschichte des 2. Jh.s deduziert werden. In einer kurzen „Schlußüberlegung" (126–128) und auf 2 Tafeln werden die Ergebnisse der Studie knapp und übersichtlich zusammengefaßt. Tafel I (129–131) bietet noch einmal im Überblick „Die Geschichte der joh Gemeinde", Tafel II (132–133) bringt in einer Auflistung „Verschiedene religiöse

Gruppierungen außerhalb der joh Gemeinde – insofern sie aus dem vierten Evangelium erschlossen werden können", nämlich zum einen „Die nicht an Jesus Glaubenden" (I. Die Welt; II. „Die Juden"; III. Die Anhänger Johannes des Täufers) und zum anderen „Die (ihrer eigenen Einschätzung nach) an Jesus Glaubenden" (IV. Die Geheim-Christen; V. Die Judenchristen; VI. Christen der apostolischen Kirchen).

Während B.s Beschreibungen der 3. und 4. Phase im großen und ganzen konsensfähig sein dürften, melden sich gegen die der 1. und vor allem der 2. Phase eine Reihe von Einwänden. Aus Joh 1–4 in Verbindung mit Apg 6–8 zieht B. sehr weitreichende Schlüsse für die Geschichte der frühen joh Gemeinde: Juden, darunter viele Täuferanhänger „mit relativ durchschnittlichen Erwartungen" sehen in Jesus den „davidischen Messias", „der durch Wunder bestätigt wurde"; eine zweite Gruppe: Hellenisten „mit tempelkritischer Einstellung" und Samaritaner sehen Jesus „eher auf einem mosaischen als auf einem davidischen Hintergrund", d. h. sie halten ihn für den erhofften Endzeit-Prophet-Messias, der „bei Gott" war, „ihn gesehen" hatte und jetzt „sein Wort zu den Menschen" brachte (129). Die Aufnahme dieser 2. Gruppe habe „katalysierende Wirkung für die Ausformung einer stark entfalteten Präexistenz-Christologie" gehabt (ebd.) , die bei den Juden scharfen Protest auslöste und zum Synagogenausschluß johanneischer Christen führte. Helfer in diesem Prozeß sei der „Lieblingsjünger" gewesen, ein Jünger und Augenzeuge des Lebens Jesu.

Diese Rekonstruktionen sind hilfreich, bleiben aber vielfach hypothetisch, da in ihnen literarische Elemente des JohEv immer sogleich historisch ausgewertet und in eine allgemeine Christentumsgeschichte eingeordnet werden, ohne daß die Texte selbst literarkritisch und redaktionskritisch hinreichend analysiert würden. Dieser Mangel in B.s Bearbeitung des JohEv kommt am stärksten bei der Rekonstruktion von Phase 2 zur Auswirkung. Denn da B. von der Einheit des JohEv ausgeht (und allenfalls mit einer eher unbedeutenden Redaktion rechnet – wobei nicht deutlich wird, ob er den Redaktor des JohEv mit dem Verfasser der Briefe als identisch betrachtet), gelingt es ihm nicht, die verschiedenen spannungsreichen bis gegensätzlichen Aussagen im JohEv auf plausible Nenner zu bringen.

Zwar muß man nicht bestreiten, daß die 6 von Brown herausgestellten Gruppierungen in etwa so zu sehen sind, wie von ihm beschrieben; aber gerade wenn man die JohBriefe, so wie Brown, heranzieht zur Nachzeichnung der Entwicklung der joh Gemeinde(n), müßte deutlicher werden, wieso so vieles aus der Auseinandersetzung zwischen dem Verfasser der JohBriefe und den „Dissidenten" innerhalb der joh Gemeinde(n) auf das Evangelium eingewirkt hat. Würde man so die vielen – unabweisbaren – literarkritischen Beobachtungen im JohEv selbst aufnehmen und mit dem Wirken eines Redaktors in Verbindung bringen, ergäben sich für erstere überzeugendere Erklärungen und für die von B. dargestellten Gruppierungen klarere und zugleich differenziertere Profile. Aber hier will Brown sich bewußt abheben von einer Reihe neuerer Standortbestimmungen der joh Gemeinden, die fast alle literar- und redaktionskritisch orientiert sind und die er in einem 1. Anhang (134–144) kurz referiert und bespricht (J. Louis Martyn, Georg Richter, Oscar Cullmann, Marie-Emile Boismard und Wolfgang Langbrandtner); er bleibt bei seiner vorwiegend traditionsgeschichtlichen Betrachtung der Dinge.

Ein 2. Anhang (145–155) dürfte eher um seiner Aktualität willen aufgenommen sein. In ihm behandelt B. „Die Rolle der Frau im vierten Evangelium" und bricht dabei eine Lanze für deren Gleichberechtigung in der Kirche.

Insgesamt ein lesenswertes Bändchen!

Eppenhain Josef Hainz

Léon-Dufour, Xavier: **Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament.** – Paris Editions du Seuil (1982). 380 S. (Parole de Dieu), kart. FF 75,–

Das Buch ist durch drei Vorzüge gekennzeichnet: 1. durch seine wissenschaftliche Akribie; 2. durch sein ökumenisches Engagement; 3. durch seine menschliche und geistliche Reife. Es brauchte Mut, das Thema des Abendmahls im NT noch einmal neu und in allen seinen Aspekten aufzugreifen. Léon-Dufour hat daraus auch fast eine Lebensaufgabe gemacht. Das Buch, das jetzt aus diesem stetigen Forschen erwachsen ist, lohnt die Mühe gelesen zu werden: es ist nicht nur eine umfassende Einführung, sondern auch eine Weiterführung, die hoffentlich aus einigen Sackgassen, in die das theologische Gespräch über die Eucharistie geraten ist, heraushelfen kann.

Der Vf. charakterisiert sein Vorgehen in der Einleitung (9–19) selber als spiralenförmiges Um- oder besser Einkreisen des Gegenstandes.

Zuerst (1. Teil: 23–91) liefert er eine sorgfältige Darstellung der eucharistischen Praxis in ntl Zeit (NB. hier wäre es vielleicht von Nutzen gewesen, auch die nachneutestamentlichen Quellen, etwa die Didache, zu berücksichtigen). Es werden dabei wesentliche Punkte herausgestellt: der Mahlcharakter, die Gemeinschaftlichkeit des Mahls und des Brotteilens, die religiöse Bedeutung des Mahls. Hier werden auch die möglichen religionsgeschichtlichen Hintergründe des eucharistischen Mahles besprochen; der Vf. entscheidet sich für das atl tōdā – oder Dankopfer als nächster Analogie und lehnt die These Jeremias', daß der Rahmen des letzten Mahles Jesu das jüdische Passa sei, ab (vgl. auch Anhang, 345ff). Freilich muß er anerkennen, daß die Passatradition nicht erst in der synoptischen Tradition, sondern schon vorher eine wichtige Rolle spielte (vgl. „zum Gedächtnis von . . .", 132ff). Auch wird wohl von ihm die konstitutive Bedeutung der Ostererscheinungen als Grundlegung der eucharistischen Praxis unterschätzt (51f). – In einem letzten Kap. dieses 1. Teils erscheint eine „synchronische Lektüre" der eucharistischen Berichte, die als ein originaler Beitrag des französischen Neutestamentlers zu bezeichnen ist. Er soll die Struktur der Texte herausarbeiten, die vom vergangenen Ereignis der Auslieferung („in der Nacht, da er verraten ward") bis zur Erwartung der Wiederkunft („bis daß er kommt") reicht und sich um drei Achsen dreht: die Vertikale, in der Gott sich durch Jesus mit der Schöpfung verbindet; die Horizontale, in der Jesus sich den Jüngern und durch sie der Menschheit gibt; die zeitliche Achse, die von Jesus zu seiner Passion, dann zur Gemeinde der Jünger und schließlich zum messianischen Mahl führt. Hier finden sich schon wichtige Bemerkungen zum Thema „Transformation/Transsubstantiation" (87ff).

Der zweite Teil (95–209) ist den Traditionen über das letzte Mahl Jesu gewidmet. Hier kommt der Vf. dank einer umfassenden Kenntnis der Literatur zum Thema zu einer sehr klaren und, wie mir scheint, wohlbegründeten Position. Er unterscheidet die gottesdienstliche Tradition, wie sie sich bei den Synoptikern und bei Paulus findet, wobei er innerhalb der gottesdienstlichen Tradition noch einmal die – wohl ältere – antiochenisch-hellenistische (Paulus/Lukas) und die markinische Tradition (Markus/Matthäus) unterscheidet (vgl. Synopse 120). Davon hebt sich die sich an die jüdische Testamentsliteratur anschließende Vermächtnistradition (Abschiedsrede, existentielle Verpflichtung) ab, wie sie sich z. T. bei Lukas und vor allem bei Johannes findet. Auf dieser exegetischen Grundlage werden dann die theologischen Hauptfragen, die um „Gedächtnis", Brot- und Weinwort kreisen, angegangen. Man ist als protestantischer Rez. freudig berührt, wenn man hier deutlich von kath. Seite her die Bereitschaft findet, alte kontroverstheologische Punkte in neuem Licht erscheinen zu lassen (vgl. auch die „zusätzlichen Bemerkungen" zu Transsubstantiation und Dauer der Realpräsenz auf S. 157ff). So wird vom Vf. der Akzent weniger auf die Sühne wirkende als auf die lebensspendende Funktion der Eucharistie gelegt (146), vor allem auch weniger auf die materielle als auf die personale Seite des Geschehens. Es entspricht der dialogalen Grundstruktur der Handlung Jesu, daß der Hörende in sie einbezogen wird und zur „Kooperation" im Glauben aufgerufen ist. Auch sind die Analogien zwischen Brot/Leib und Wein/Blut symbolische (Im Weinwort z. B. dreht sich ja der Vergleich um Kelch/Blut!). Man muß also paradox formulieren, daß die eucharistischen Elemente zugleich Brot und Wein sind als auch nicht sind, und zugleich Leib und Blut des Herrn sind als auch nicht sind (S. 152 und passim). Und der „Bund" erschöpft sich nicht im Blutopfer, sondern im Trinken der Gabe des Gekreuzigten und Auferstandenen und im Lob des so Beschenkten. Man soll also nicht die eucharistischen Elemente von der ganzen Handlung, in die sie eingebettet sind, trennen, noch das Kultische vom Personalen. – In einem letzten Kap. dieses 2. Teils, der dem historischen Ereignis gewidmet ist, möchte der Vf. den unglücklichen Graben zwischen der Schule Jeremias', die nur auf die ipsissima vox Jesu abstellen möchte, und der gegensätzlichen These Bultmanns, die keinen Weg hinter das Osterkerygma zurück sieht, überbrücken. Unter Handhabung der dialektischen Kriterien von Differenz und Kohärenz kommt er zur Annahme der Historizität des Mahles (Brotbrechen und Segen), des einen Bechers, des eschatologischen Ausblickes, des Brotwortes und der Anamnese. Ich überlasse es den Neutestamentlern, diese These zu überprüfen.

Der 3. Teil (213–317) ist überschrieben: „Die Darstellungen"; darin sind die verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Entwürfe des eucharistischen Berichts in den Evangelien und bei Paulus durchbesprochen. Da der Vf. hier nicht zu wesentlich neuen Resultaten vorgestoßen ist, sondern die mehr oder weniger gesicherten Ergebnisse der ntl Forschung der letzten Jahr-

zehnte mitteilt, kann ich mich hier kürzer fassen. Markus stellt den Bericht ins Ganze seines Evangeliums und damit ins Ganze der Jesusgeschichte, ja der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die Passa-Ostertradition wird für ihn wichtig. Bei Paulus müssen alle eucharistischen Anspielungen im 1. Kor beachtet werden (eindrücklich ist die Exegese von 1. Kor 10,16f, S. 245ff; vielleicht könnte man aber zur Bezeichnung „Herrenmahl" in 1. Kor 11,20 noch mehr sagen). Bei Lukas sind die gottesdienstliche und die testamentarische Tradition (s. oben) zusammengewachsen. Bei Johannes gibt der Vf. der sakramentalen Exegese des Evangeliums den Vorzug (vgl. speziell Kap. 6).

Der letzte Teil (321–343), „Öffnungen" genannt, faßt noch einmal einige Anliegen, die dem Vf. wichtig sind, zusammen. Z. B., daß die Eucharistie gemeinschaftsbezogen zu sein hat, daß ihre Struktur partnerschaftlich, dialoghaft ist. Vor allem auch, daß Gottesdienst und Alltag, wo sich der christliche Glaube im Dienst zu bewähren hat, zusammengehören; in gewisser Weise ist diese Zusammengehörigkeit durch die zwei Textüberlieferungen, die gottesdienstliche und die testamentarische, vorgebildet. Ferner kommen noch einmal zusammenfassend die für das ökumenische Gespräch wichtigen Ergebnisse zur Sprache: die Messe repetiert nicht das Kreuzopfer, sondern setzt das letzte Mahl Jesu fort, im Bild gesprochen: die Kirche kann nicht die Sonne aufgehen machen, sondern sich nur ihren Strahlen je neu aussetzen; das Sakrament ist nicht magisch, sondern mysterienhaft-symbolisch zu verstehen, es ist nicht Heilsmittel, sondern Lebensnotwendigkeit; die Realpräsenz ist weder rein materiell noch rein geistig aufzufassen, sie ist wirklich Präsenz für den Glaubenden dadurch, daß er sich engagiert in seinem existentiellen Gotteslob und Dienst am Mitmenschen.

Noch einmal: das Buch gehört nicht nur in die Hände des ntl Fachmanns, sondern des Oekumenikers und im weiteren Sinn jedes Christen, für den die Eucharistie einen zentralen Platz in seinem geistlichen Leben einnimmt und der darum nie genug davon bekommt, ihr Geheimnis immer noch besser zu ergründen, um noch besser daraus leben zu können. Es ist zu wünschen, daß das Buch auch dem deutschsprachigen Publikum in einer Übersetzung zugänglich gemacht werden wird.

Neuchâtel/Schweiz Willy Rordorf

Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. – Münster: Aschendorff 1982. XX, 250 S., 45 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd 9) Ln. DM 78.–

Alfred Stuibers Name ist in der wissenschaftlichen Welt mit der von ihm neubearbeiteten „Patrologie" Altaners sowie mit seiner Untersuchung über den Zwischenzustand, dem „Refrigerium interim" verbunden. Noch seine letzte, posthum erschienene Veröffentlichung über die drei σημεῖα von Didache XVI in JbAC 24 (1981), 42–44, beschäftigt sich mit diesem Komplex. Auch seine 1980 gehaltene Abschiedsvorlesung (als erster Beitrag der Gedenkschrift abgedruckt) über den „Tod des Aurelius Augustinus" zeigt Stuibers andauerndes Nachdenken über dieses Thema. Darum haben die Mitarbeiter des F. J. Dölger-Instituts mit dem Thema des ursprünglich als Festschrift zum 70. Geburtstag des Gelehrten geplanten, nun als Gedenkschrift erscheinenden Bandes Mitte des Lebens und Werkes von A. Stuiber getroffen. Gegenüber der oft mühseligen und willkürlichen Bündelung einer disparaten Sammlung von Aufsätzen zu einem einheitlichen Strauß vereint diese Gedenkschrift nur Beiträge, die direkt zum Thema sprechen. Vom Totenglauben des 7. vorchristlichen Jh.s bis zur künstlerischen Darstellung des frühchristlichen Grabschmucks spannen sich die Erörterungen der vornehmlich aus dem weiteren Bereich des F. J. Dölger-Instituts kommenden Verfasser.

Eingeleitet wird das Werk durch ein Lebensbild A. Stuibers aus der Feder seines Lehrers Th. Klauser (VII-XV). Ausgehend von der ersten Begegnung mit Stuiber im Herbst 1946 skizziert K. wissenschaftlichen Werdegang, die Stationen der akademischen Laufbahn, Tätigkeit für das RAC sowie die Veröffentlichungen A. Stuibers. Er zeichnet Stuiber als hochbegabten, fleißigen, zurückgezogenen Gelehrten. Allerdings hätte dieser es dann wohl verdient, in seiner eigenen Leistung stärker gewürdigt zu werden.

A. Dihle, Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jh. vor Christus (9–20) untersucht, ab wann mit dem Wort ψυχή sich die Vorstellung eines menschlichen Wesenskerns, der Träger von Lebenskraft und Bewußtsein sei, verbinde. Seine Analyse, vor allem des 11. Buches der Odyssee, bestätigt (unabhängig von Strömungen der griech. Mysterienreligionen und verwandter Erscheinungen) Dodds Vermutung, die „neue" Bedeutung von ψυχή habe sich vor Ende des 6. Jh. durchgesetzt.

K. Treu, Der Tod in der attischen neuen Komödie (21–29) untersucht das Todesmotiv im Werk Menanders.

M. Tetz, Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum „kirchengeschichtlichen" Programm des Eusebius von Caesarea (30–46) analysiert in Auseinandersetzung mit Overbeck und neuesten Darstellungen Eusebs dessen Proömium zur Kirchengeschichte. Die reichhaltigen und für den Rez. überzeugenden Analysen können hier nicht dargelegt werden, das Ergebnis sei zitiert: „Seine (sc. Eusebs) „Kirchengeschichte" ist darum kein erzählendes Geschichtswerk, sondern eine Dokumentation, die schon in ihrem Programm das Bemühen des Eusebius erkennen läßt, die Erfüllung der Abrahamsverheißung im Christenvolk zu erzählen" (46).

K. L. Noethlichs, Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatlichen Gräberschutzes. Zur Novelle 23 Kaiser Valentinians III (47–54). Die genannte Novelle läßt drei Züge der Jenseitsvorstellung erkennen. 1. Die ruhigen Manen werden durch Gräberöffnungen in Aufregung versetzt. 2. Die von ihren Gliedern gelösten Seelen haben Empfindungen. 3. Sie lieben den Wohnsitz der zurückgelassenen Körper. Die Novelle richtet sich vornehmlich gegen Reliquien suchende Kleriker.

J. Fontaine, Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne (55–67) durchmustert vor allem Prudentius auf Nachwirken vergilischer Jenseitsbilder. Sein Fazit: der „christliche" Prophet Vergil hat stärker und besser auf die Vorstellung der „Himmelreise der Seele" als die Apokryphen der beiden Testamente (67) eingewirkt.

K. Thraede, „Auferstehung der Toten" im Hymnus ante cibum des Prudentius (68–78) analysiert Cath. 3, 186–205. Sein Ergebnis: Eine dualistische, bibelferne Anthropologie des ersten Teils verbindet sich mit „einem Stück echten Glaubensbekenntnis in Gestalt ebenso zupackender wie kunstvoller Vergilrezeption".

J. H. Waszink, Einige Bemerkungen über den Text des Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini (79–85). W. bereitet eine Neuausgabe dieses 1937 von ihm edierten Werks vor. Dazu einige Bemerkungen.

H. J. Horn/Ch. Niens, Röm. 1,20 und das Verhältnis von αἴσθησις und νόησις (86–97) untersuchen bei Tertullian, Origenes, Johannes Chrysostomus und Augustin das Verhältnis beider Begriffe zueinander. Ihnen geht es um die Verbindung, „die das Pauluswort im Lauf seiner Auslegungsgeschichte mit Gedanken der philosophischen Überlieferung, . . . eingeht" (86f). Die unterschiedlichen Ergebnisse werden 96f zusammengefaßt.

J. Doignon, La lecture de 1 Thessaloniciens 4,17 en Occident de Tertullien à Augustin (98–106) zeigt, wie stoische Philosophie (Tertullian), origenistisches Gut (Hilarius) die Auslegung beeinflußt. Ambrosius, Paulinus von Nola und Augustin zeigen paränetisch, daß der Text die Identität der einzelnen Seele vor und nach dem Tod garantiert.

H. Crouzel, Différences entre les ressucités selon Origène (107–116) setzt mit diesem Aufsatz seine früheren Studien (107, Anm. 1) fort. Die Aussagen des Origenes zum Problem der Auferstehung sind voll von Antithesen und Spannungen und können nur im Gesamtkontext von de princ. gewürdigt werden.

E. Dassmann, Paulus in der „Visio sancti Pauli" (117–128). Die Zurückhaltung der kirchlichen Literatur gegenüber einer Lokalisierung der Entrückung des Paulus (dokumentiert von Tertullian bis Joh. Chrysostomus) wird in der apokryphen Literatur aufgegeben. D. zeigt dies an der orthodoxen Kreisen entstammenden Visio sancti Pauli. Diese Schrift bietet die auch sonst in der apokryphen Literatur feststellbaren Jenseitsvorstellungen. D. interessiert sich aber mehr für das durch die Visio weitergegebene Paulusbild, das, wegen der weiten Verbreitung dieser Apokalypse, starke Nachwirkungen zeigt. Dogmengeschichtlich interessant sind zwei Punkte; die Unterbrechung der Höllenstrafen und die Aufgabe der Vorstellung des Zwischenzustandes zugunsten der Auffassung, daß jede Seele sofort Lohn oder Strafe empfängt.

A. L. Fenger, Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius ‚De excessu fratris II' (129–139) legt im ersten Teil die stoisch bestimmte Todesauffassung des Ambrosius dar; der zweite Teil ist der Auferstehungshoffnung gewidmet. F. kann deutlich machen, daß de excessu fratris ein Enchiridion der Auferstehung ist.

J. Speigl, Petrus Chrysologus über die Auferstehung der Toten (140–153) greift einen weithin in der Forschung vernachlässigten Bischof des 5. Jh.s heraus. In einer knappen Skizzierung des Auferstehungsthemas (I) und dessen Einordnung in das Gesamt der Theologie des Petrus Chrysologus weist Sp. drei Elemente auf: zunächst die „dramatisierende" Predigtart, in der das Auferstehungsthema mit dem Höllenabstieg Christi verknüpft wird, daneben eine mehr „funktionale" Einordnung der Akteure (Teufel, Tod, Christus) ins Heilsmysterium, zuletzt die Einbindung des Auferstehungsglaubens in das Ganze der Theologie, die Beziehung von Menschwerdung bis zur Auferstehung Christi. Die inhaltliche Unterweisung (II) faßt Sp. dahingehend zusammen, das Hauptanliegen des Bischofs sei nicht so sehr Unterweisung, sondern Ermunterung im Auferstehungsglauben, der im Mittelpunkt der Verkündigung des Petrus Chrysologus steht. Die Untersuchung Sp.s verdient alle Aufmerksamkeit, weil es noch keine Untersuchung über die Eschatologie dieses Kirchenvaters gibt und Sp. so in Neuland vorstößt.

B. Kötting, Wohlgeruch der Heiligkeit (168–175) geht der Verwendung dieses Bildes in der außerchristlichen Antike sowie in der christlichen Literatur vornehmlich der zwei ersten Jh. nach. Die außerchristliche Antike verdeutlicht mit diesem Bild die Anwesenheit der Götter, wobei sich drei spezifische Charakteristika aufweisen lassen. Ägypten verbindet den Wohlgeruch mit dem Opfer und dem Leben nach dem Tod, Persien mit ethischen Kräften, im griechischen Raum herrscht eine das Göttliche umgreifende sinnerfassende Anschauung vor. Die christliche Tradition entdeckt seit Paulus 2 Kor 2,14f den Wohlgeruch bei Christus, Engeln, Hl. Geist, dem Opfer, Märtyrern, anderen

Heiligen und Reliquien. Am Ausgang der Antike sind alle Möglichkeiten der mittelalterlichen Verwendung eröffnet.

Th. Baumeister, Jenseitsvorstellungen in der alten Georgslegende (176–187) untersucht zwei von W. H. C. Frend in Qasr Ibrium entdeckte Fragmente der Georgslegende. Er kann deutlich machen, daß diese Texte nicht auf das Athener Volksbuch zurückgeführt werden können. Interessant sind die verschiedenartigen eschatologischen Vorstellungen und ihre Einflüsse auf die Volksfrömmigkeit.

W. Speyer, Die Vision der wunderbaren Höhle (188–197) zeigt mit reichhaltigem Material, wie die Entdeckung des Mosesgrabes in der Vita Petrus des Iberers im Kontext der antiken Vorstellungen von Höhle, Hirten einzuordnen ist.

R. Turcan, Les exégèses allégoriques des sarcophages „au Phaéthon" (198–209) und J. M. C. Toynbee, Life, Death and Afterlife on Roman-Age Mosaics (210–214) eröffnen mit ihren Untersuchungen die Reihe der archäologischen Beiträge.

L. Kötzsche-Breitenbruch, Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen (215–224) geht von einer im Privatbesitz befindlichen, künstlerisch anspruchslosen Glaspaste, welche eine Himmelfahrtsszene Constantins zeigt, aus. Sie untersucht die Konsekrationsmünzen Constantins, vergleichbare Apotheose- und Himmelfahrtsszenen und kann die Glaspaste auf 337 datieren, die als „westlicher Typ" der Himmelfahrtsdarstellungen zu charakterisieren ist.

Th. Klauser, Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise (225–227) korrigiert und ergänzt teilweise seine JbAC 10 (1967), 82–120 gebotene Lösung.

P. Maser, Darstellungen des Olam Hab-ba in der spätantik-jüdischen Kunst Roms? (228–238). Die Hoffnung auf eine erneuerte Existenz im Olam Hab-ba ist der jüdischen Gemeinde in Rom vertraut. Möglicherweise handelt es sich auch um reine Konvention.

J. Engemann, Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl (239–250) korrigiert Dölgers Deutung, der Ehrenplatz im Sigma sei in cornu dextro. „Bereits spätestens im 3./4. Jh. n. Chr. gab es römische Sigmadarstellungen, bei denen der bedeutendste Mahlteilnehmer den Mittelplatz einnahm." Die Hervorhebungen von Personen ist ein weiteres Argument für die Deutung der sepulkralen Sigmadarstellungen als Darstellung geglückten Lebens.

Mit dieser summarischen Vorstellung der Beiträge kann die Reichhaltigkeit der Festschrift nur andeutungsweise gewürdigt werden. Dem F. J. Dölger-Institut gebührt für dieses gelungene Werk Glückwunsch und hohes Lob.

Bochum Wilhelm Geerlings

des Places, Édouard: **Eusèbe de Césarée commentateur.** Platonisme et Écriture Sainte. – Paris: Beauchesne Éditeur 1982. 196 S. (Théologie historique Bd 63) kart. FF 78.–

Frucht langjähriger Beschäftigung mit den Texten und Gedanken Platons und des Platonismus aber auch mit den Kirchenvätern, nicht zuletzt mit Eusebius von Caesarea, bietet das Werk von des Places, Altphilologen und Theologen zugleich, ein „instrument de travail" (wie es auf dem Umschlag heißt) dar, um den gelehrten Bischof von Caesarea unter einem bis jetzt kaum beachteten Gesichtspunkt zu betrachten, nämlich als Kommentator. Das Verdienst des Eusebius, unzählige sonst verlorengegangene Texte, sowohl christliche als auch nichtchristliche, für die Nachwelt gerettet zu haben, hat zwar Anerkennung und Dank genug erbracht, selten aber die Forschung bewegt, der Art und Weise, wie Eusebius solche und andere sowieso bekannte und von ihm häufig zitierte Texte, einschl. der Hl. Schrift, benutzt bzw. kommentiert, eine eigene Untersuchung zu widmen. Dieser will die vorgelegte Studie dienen, indem der erste Schritt gemacht wird, nämlich die von Eusebius benutzten Texte nach ihrer Herkunft und Gattung zu sortieren, ihren Fundort anzugeben, die Art und Weise, wie Eusebius sie benutzt oder versteht, anzudeuten – nicht selten in Anlehnung an die Ergebnisse bisheriger Forschung – und seine Methode etwas näher zu erläutern. Eusebius soll hier als Ausleger sowohl Platons, des Platonismus und anderer griechischer Schriftsteller als auch der Hl. Schrift und nicht nur als Historiker oder Apologet zu Geltung kommen. Angesichts der Fülle der Quellen, die der ungewöhnlich belesene Gelehrte von Caesarea in seinen umfassenden Werken benutzt hat, ist eine solche Aufzeichnung von Belegen, die mit zahlreichen Hinweisen auf die einschlägige (meist französische) Literatur versehen ist, ein großer Beitrag zur Eusebiusforschung.

Nach einer kurzen Einführung widmet P. das 1. Kap., das fast die Hälfte des Buches ausmacht, dem Thema „Eusebius und das griechische Erbe". Hauptfundort ist natürlich die Praeparatio. Gleich am Anfang werden die Zitate und Anspielungen Platons notiert und ein hilfreicher Überblick über die Textauswahl des Eusebius sowie seine Beurteilung Platons angeboten. Dann folgt eine Aufzeichnung der Texte der anderen von ihm benutzten Philosophen von den Präsokratikern bis Porphyrios, die oft von textkritischen Notizen und, vor allem bezüglich des Mittelplatonismus, von kurzen Kommentaren zu den einzelnen Philosophen bzw. ihren Texten begleitet sind. Porphyrios wird besonders eingehend behandelt, ohne allerdings das verlorengegangene Werk des Eusebius gegen Porphyrios zu erwähnen. Den Historikern und der judeo-hellenistischen Literatur wird ebenso ein eigener Abschnitt gewidmet wie denjenigen christlichen Schriftstellern, die nicht nur in der Historia sondern auch in anderen Werken vorkommen.

Ohne die Änderung seiner Darstellungsmethode zu begründen, behandelt P. im 2. Kap. die Beschäftigung des Eusebius mit dem AT. Sein Psalmen- und Isaiaskommentar zusammen mit den im Laufe der Demonstratio vorgekommenen Kurzkommentaren, wenn man sie so nennen darf, liefern den wichtigsten Stoff, der einen Einblick in die Exegese – bzw. Eisegese – des Eusebius gewährt. Auch hier wird die textkritische Leistung des Bischofs von Caesarea gewürdigt. Aus der Demonstratio eruiert P. sechs Themen, die in der Beweisführung des Eusebius eine bedeutende Rolle spielen: den buchstäblichen und den spiritualen Sinn, die „Eindeutigkeit" der Schrift, die einen Kommentar eigentlich unnötig macht, den polytheistischen Irrtum, die jüdische Verwegenheit, den zweiten Gott und die Originalität des Christentums. Die anderen Werke werden je auf diese Themen hin stichwortartig untersucht und das Kap. mit einer kurzen Notiz über die AT-Zitate in der Praeparatio abgerundet.

Das kurze 3. Kap. beschreibt im ersten Teil die erhaltenen Fragmente der ntl Kommentare. Der zweite Teil gibt einen Überblick über die in anderen Werken verstreuten Zitate aus dem NT. Überraschenderweise werden weder Eusebius' Onomasticon noch seine Kanontafeln erwähnt.

Die Methode des Kommentators wird im 4. Kap. an Hand eines Vergleichs von Eusebiuis' mannigfaltiger Behandlung einiger Isaiastexte illustriert und geprüft. Abschließend hebt P. zwei Aspekte der Methode des Eusebius hervor: seine Entstellungen zugunsten einer These, nämlich der Vernunftmäßigkeit der christlichen Religion, und die verschiedenen Weisen, wie er ein Zitat einführt.

Da Eusebius selten einen eigentlichen Kommentar zu seinen umfangreichen Zitaten aus den Philosophen liefert, sondern sie benutzt, um eine eigene Aussage zu machen bzw. zu bekräftigen, wird er in der Forschung als Ausleger nicht sehr hoch geschätzt. Im Gegenteil, der Eindruck besteht, daß er, seinen apologetischen Zwekken folgend, kaum auf die eigentlichen Anliegen der Philosophen einging. Dieser Eindruck wird hier nicht aufgehoben, sondern präzisiert und nuanciert, aber so daß es sich lohnen dürfte, ihn als Kenner der Philosophie etwas ernster zu nehmen. Der Einfluß des Mittelplatonismus auf Eusebius wird hier noch einmal von P. hervorgehoben. Die Hinweise P.s über seine Methode sind zwar treffend aber etwas dürftig. Eine Würdigung des Eusebius als Kommentator bedürfte wohl einer eingehenderen Untersuchung des Charakters der Hauptquelle der philosophischen Texte, der Praeparatio, etwa nach der hervorragenden Arbeit von G. Ruhbach (Apologie und Geschichte. Untersuchung zur Theologie Eusebs von Caesarea, Diss. Heidelberg 1962), die P. unbekannt ist.

Wegen seiner exegetischen Werke zum Alten und Neuen Testament kann man Eusebius ohne Vorbehalt als Ausleger der Schrift bezeichnen. Diese Leistung ist, wie P. plädiert, einer Untersuchung wert. Daß die Demonstratio sozusagen den Schlüssel zu seiner Auslegungstätigkeit liefert, hat P. erkannt. Da P. aber weder seine eigene Methode noch sein Ziel erläutert, wirkt seine Behandlung dieser exegetischen Leistung in den Psalmen- und Isaiaskommentaren etwas undurchsichtig und manchmal willkürlich. Der Versuch, gewisse Hauptthemen der Exegese des Eusebius aus der Demonstratio zu eruieren und die anderen Werke danach zu fragen, ist zwar wegen der Stoffülle nicht anzutasten, aber das Resultat scheint dem Rez. nicht sehr ergiebig zu sein. Trotzdem enthält dieses Kap. eine Reihe hilfreicher Notizen, die einer detaillierten Untersuchung dienlich werden.

Eine Spezialuntersuchung verdient m. E. eine nähere Bestimmung der eigentlichen exegetischen Methode des Eusebius, sein „sens littéral et sens spirituel" (123–125). P. meint, daß Eusebius einen Mittelweg zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Exegese einnimmt (194). Der Rez. ist der Überzeugung, daß er eine eigene Methode entwickelt hat. Nach dieser Methode heißt Literalsinn die buchstäbliche Verwirklichung der atl Prophezeiungen in der Geschichte Jesu Christi und der Urkirche. Spiritualsinn meint dagegen die Verwirklichung derselben Prophezeiungen in der zeitgenössischen Geschichte der Kirche, die ja Eusebius auch als Heilsgeschichte betrachtet. Wie Ruhbach gezeigt hat, liegt die Originalität des Eusebius hauptsächlich in seiner groß angelegten, von seinen apologetischen Interessen geprägten Geschichtstheologie. Der Einfluß dieser Theologie auf seine Exegese wäre ergebnisreich zu erforschen.

Maynooth Vincent Twomey SVD

Flasch, Kurt: **Augustin. Einführung in sein Denken.** – Stuttgart: Reclam (1980). 487 S., Ln., DM 14.80

Vor rund 50 Jahren erschien die magistrale Studie vom Philosophen E. Gilson, „Introduction à l'étude de saint Augustin". Nunmehr liegt

eine neue „Einführung" vor. Der Autor, ebenfalls Philosoph, rechtfertigt im Vorwort die Notwendigkeit, „ein neues Bild Augustins zu entwerfen". Sie ergibt sich aus der Einsicht in die Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte, über die wir heutzutage verfügen. So erhofft sich auch der Vf. durch die jeder kritischen Geschichtsforschung zugrundeliegenden genetischen Betrachtungsweise ihres Stoffes, „einen adäquaten Leitfaden durch Augustins zerklüftete Schriften und einen Schlüssel zu seinen fremdartigen Ideen zu finden" (3). Doch was ist das für ein Schlüssel? Vor Beantwortung dieser Frage sei zunächst der Aufbau der „Einführung" wiedergegeben.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Teil I (17–226) handelt von der „Grundlegung und Krise (354–396)", Teil II (229–426) von den „Bleibenden Strukturen (396–430)". Im Teil I wird Augustins geistige Entwicklung entfaltet und zwar so, daß die Krise möglichst plausibel wird: Denn sämtliche Themen, die Augustin in seinen vor 396 entstandenen Schriften beschäftigen, verdeutlichen den Bruch, der bald nach seiner Bischofsweihe in einem neuen Denkansatz seiner Gnadenlehre manifest geworden ist. Die „bleibenden Strukturen", dargelegt im Teil II in den Analysen der Confessiones (229–262), der Lehre von der Zeit (263–286), der Religionsphilosophie des Kirchenvaters (286–326) sowie seiner Trinitäts- (326–368) und Gesellschaftslehre (368–402), illustrieren lediglich den „Zwiespalt Augustinus", worüber auch das Schlußkapitel (403–426) resümiert. Der Darstellung folgen die Anmerkungen (427–463) mit der etwas dürftigen Sekundärliteratur (463–465). Ihnen schließt sich eine Werktabelle mit Informationen über die Entstehungsjahre der einzelnen Schriften sowie der wichtigsten Editionen an. Register für Personen und Sachen – das ausführliche Sachregister sei hervorgehoben – beschließen die handliche Reclam-Ausgabe.

Über die Zielsetzung dieser „Einführung" und die herangezogene Methode erfährt man Wichtiges schon in der Einleitung. F. setzt sich mit Recht von systematisierenden Darstellungen des augustinischen Denkens ab: Er wehrt sich gegen „den Orgelton der Ergriffenheit" in der gängigen Augustin-Literatur; an die Stelle eines „enthusiastischen Respektes" will er „kleinteilige Analysen" setzen; für eine „ideengeschichtliche Forschung" postuliert er die Kenntnis der realen Geschichte, auf welche jene bezogen ist (7–11). Wie schon angedeutet, lautet die Quintessenz der vorliegenden Studie: In der geistigen Entwicklung Augustins gibt es einen Bruch. ‚Bruch' meint keineswegs, wie die Confessiones dies wahrhaben wollen, Augustins Bekehrung zum Christentum um 386. Die Bekehrung bereitete vielmehr erst den Bruch vor – sie leitete ihn ein.

Der Vf. folgt in seiner Interpretation jenem Strang der Forschung, der in der Bekehrung Augustins nicht nur eine Hinwendung zum Christentum, sondern vorrangig eine solche zur Philosophie, und zwar zum Platonismus sieht. Freilich unternahm der frühe Augustin Harmonisierungsversuche zwischen Philosophie und Offenbarung sozusagen auf allen Ebenen des philosophischen Denkens, in der Ontologie, in der Erkenntnislehre und in der Ethik. Die Hochschätzung der Rolle des Intellektes beim Durchdenken der Offenbarungswahrheiten ist im Frühwerk kaum zu übersehen. Im Unterschied zu Plato, Aristoteles und Plotin vermag Augustin sogar zu sagen, der Intellekt sei alle Dinge (85). Der frühe Augustin identifiziert Religion mit Philosophie, wobei seine Neigung, Auffassungen des christlichen Offenbarungsglaubens (Gottesvorstellung, Schöpfung, etc.) unter philosophische Inhalte zu subsumieren, deutlich zutage tritt. Die Dominanz der Philosophie zeigt sich allem voran in den Bemühungen um eine rationale Glücksicherung.

Augustin vermochte jedoch den hohen Stand der Reflexion, der den griechischen Philosophen eigen war, nicht aufrechtzuerhalten. F. gibt dafür mehrere Gründe an: Er beklagt Augustins mangelhafte Platonkenntnisse (37–41) und rügt dessen vulgärplatonisches Konzept in Sachen Philosophie (56). Augustin vermengte die Terminologie der Platoniker mit zum Teil artfremden Vorstellungen. So verwendet er das platonische Begriffspaar „sensibilia–intelligibilia" und das paulinische „carnalia-spiritualia" wie Synonyme (101f). Augustin tat platonischem Denken häufig Gewalt an. Er veränderte die Konzeption Platons vom Bösen (110) wie auch die von der Idee des Guten (117), ferner dessen Vernunftbegriff (129, 339) und Lehre vom Aufstieg zur Schau der Ideen (140f). Ähnliches gilt von der Plotinrezeption des Kirchenvaters (184f, 416f). „Vom platonischen Stil des Philosophierens, das seine Stärke im Geltenlassen von Gegenargumenten bewährt, ist Augustin weit entfernt" (141).

Nach F. mußte Augustins Philosophie vor allem deshalb in eine Krise geraten, weil sie den Weg einer dialektischen Wissensentwicklung diskreditierte. Sein Intellektualismus lief durch die Annahme der Offenbarung als Quelle der Erkenntnis von Anfang an Gefahr, in einen Autoritarismus umzukippen. Diese Gefahr wuchs mit der allmählichen Abwendung von Plotin und der Hinwendung zu Paulus (188f). Hand in Hand damit gewann auch die Kirche „als Massenorganisation der Wahrheit" (156) zunehmend Bedeutung im Denken des inzwischen Bischof gewordenen Augustinus. Nunmehr trat in der Theologie des Kirchenvaters die Depotenzierung des Denkens vollends zutage. Die um 396 abgefaßte Schrift „De diuersis quaestionibus ad Simplicianum" – in ihr entwickelte Augustin zum erstenmal die Fundamente seiner Gnadenlehre – beinhaltet zugleich eine Absage „an frühere gemeinsame Überzeugungen, die Identität von christlichem Glauben und neuplatonischer Philosophie betreffend" (174). Damit aber geriet Augustin in einen Zwiespalt zu sich selbst. Denn einerseits vermochte er seinen intellektualistischen Neigungen doch nicht völlig zu entrinnen – davon legt sein ebenfalls um 396 entstandenes Werk „De doctrina christiana" beredtes Zeugnis ab –, andererseits war er in der Beantwortung der Frage nach dem Heil des Menschen und der menschlichen Glücksicherung auf das Bekenntnis „solus deus" definitiv festgelegt. So sah er sich in seinem späteren Kampf gegen den Pelagianismus genötigt, die in seiner Frühschrift „De libero arbitrio" dargelegten Auffassung von der menschlichen Willensfreiheit durch hermeneutische Kunstgriffe mit seiner späteren Gnadenlehre in Einklang zu bringen.

Die These von der Wende bzw. vom Bruch in der geistigen Entwicklung Augustins wird in der Darstellung zu dem alles erklärenden Gesichtspunkt. Konsequent verdeutlicht F. den Bruch auch auf allen Ebenen des theologischen Denkens des Kirchenvaters: Gott und Mensch treten nunmehr „antiplotinisch" in Konkurrenz zueinander (188f). Die Prädestinationslehre verdeutlicht die totale Abhängigkeit und Hilflosigkeit des Menschen (190). Sie bedingt eine düstere, durch die Theorie von der Erbsünde fundierte Anthropologie (194), in der die Gottferne dominiert (257). Ja, Augustins Gott wird zu einem Ungeheuer (203).

F. kann sich nicht genug tun, die Negativseiten dieser letztlich in der Gnadenlehre gründenden Theologie und Anthropologie in ein scharfes Licht zu stellen, wobei ihm „die psychoanalytische Deutung" (109) der einschlägigen Texte wichtige Dienste leistet. Im Mittelpunkt seiner Kritik steht Augustins Geringschätzung der Sexualität, die sich durch seine Erbsündenlehre nur noch verschärfte (207–212). Denn „sexuelle Lust und die Wildheit der sexuellen Regung beweisen die Erbsünde. Sie sind das, was Augustin die böse Begierde, Konkupiszenz, nennt ... Bestialität im Menschen" (210). Die Folgen dieser Auffassung für die Ehelehre liegen auf der Hand. Mit Hilfe der Methode der Psychoanalyse sucht F. den Grund für Augustins „unbewältigte Sexualität". Er findet ihn im Verhältnis Augustins zu seiner Mutter Monnica, deren Frigidität für die Mutter-Sohn-Bindung des Sohnes verhängnisvolle Folgen hatte (235f). Monnica wollte ihren Sohn für sich, und der Sohn wollte der Mutter gefallen. Da blieb nur die Enthaltsamkeit (241). „Dem mütterlichen Über-Ich", so lautet die Quintessenz nach der psychoanalytischen Deutung der Texte, war Augustin nicht gewachsen (246). Augustin, so meint der Vf., zahlte für die Zuwendung der Mutter als Preis seine Bekehrung zum Christentum und seinen Verzicht auf die Frau. Ja, Augustins Versagen und Ängste auf dem Gebiet der Sexualität werden zum eigentlichen Auslöser seiner Gnaden- und Erbsündenlehre. Denn, „die Krise, in der gegen 396 die Gnaden- und Erbsündenlehre entstand, könnte darauf zurückgehen, daß sich der zur Lösung der Identifikationskrise beschlossene Pakt (die Mutter versichert ihm ihre Zuwendung, er gibt als Gegenleistung Kirchenmitgliedschaft und Enthaltsamkeit) nicht durchführen ließ. Es scheint, als habe Augustin in den neunziger Jahren seinen sexuell bestimmten Willen zunehmend als unbeugsamen Widerstand erfahren, und er habe dann gefolgert: Der menschliche Wille ist nicht imstande, die Enthaltsamkeit zu sichern. Da wir an der Gerechtigkeit Gottes nicht zweifeln dürfen, müssen wir dieses ungeheuere Defizit als Strafe für die Erbschuld deuten" (248). Bei solcher Hinzuziehung Freudscher Hermeneutik zur Deutung von Texten überrascht es nicht mehr, wenn F. auch das in den Confessiones ‚aufgezeichnete' Gespräch zwischen Augustin und Monnica sowie Augustins Verhalten beim Tode seiner Mutter mit „ödipalen Wunschvorstellungen" zu erklären versucht (252).

Wir brauchen auf weitere Details, auf Augustins Lehre über die Zeit, seine Religionsphilosophie, Trinitäts- und Gesellschaftslehre, nicht mehr einzugehen. In ihnen wird Charakteristisches scharfsinnig und präzise herausgearbeitet. Als besonders gelungen darf das Kap. über die Trinitätsspekulation betrachtet werden. Die zahlreichen wirkungsgeschichtlichen Ausblicke unterstreichen bei aller philosophischen Kritik letztlich doch Augustins Größe und Bedeutung für das abendländische Denken, was der Vf. in seinem schwarz-weiß zeichnenden Resümee auch zugibt.

F. hat nahezu alles, was in Augustins Denken von Gewicht ist, zur Sprache gebracht. Es ist ihm in der Tat gelungen, eine Gesamtdarstellung von einer imponierenden Geschlossenheit vorzulegen, die das Augustinbild unserer Zeit schon im Blick auf den günstigen Kaufpreis entscheidend mitprägen wird. Allerdings, so werden wenigstens jene Zeitgenossen, die des Kirchenvaters Schriften selbst lesen, sich fragen, ob diese Gesamtdarstellung gerade wegen ihrer Geschlossenheit dem Denken und der Person Augustins gerecht zu werden vermag. Denn, wie gezeigt, resultiert diese Geschlossenheit aus einer Optik, die zwar das ihr Angemessene, das mit Hilfe der Psychoanalyse Zugängliche, in ein grelles Licht taucht. Man wird aber fragen müssen, ob es richtig ist, diese spezifische Sehweise als die einzige hermeneutische Brille auszugeben und dem Leser zum Verstehen des Ganzen zu verabreichen. Es will sich da nicht alles reimen: z. B. die aus der anomalen Mutterbindung resultierende Negation des Sexuellen und das gut über ein Jahrzehnt andauernde offensichtlich harmonische Zusammenleben Augustins mit einer Konkubine, von der er sogar einen Sohn hatte.

Gewiß, Augustin hat selbst auf die Bedeutung und Tragweite seiner Antwort auf die Fragen des Simplizian hingewiesen. Das von F. als ‚Bruch' gedeutete und als alles erklärende ‚Wende' ausgegebene Gnadenkonzept von 396 verdeutlichte er jedoch am Ende seines Lebens als Einsicht und Fortschritt im Denken. Bekanntlich hat Augustin im Vorwort seiner Retractationes die Meinung geäußert, daß jene, die seine Schriften in der chronologischen Reihe ihrer Abfassung lesen, vielleicht auch sehen würden, „wie er schreibend Fortschritte machte" (Retr., prologus 3). Die Wende in seinem Leben sah er nach wie vor in der Bekehrung zum Christentum. Nach 386 war das Leben in seinen Augen trotz aller Konfrontationen und der dadurch bedingten äußeren und inneren Wandlungen nichts anderes als die ‚peregrinatio' eines Bekehrten, der um das Ziel seiner Pilgerschaft wußte, und der auf

dieses Ziel in der ihm eigentümlichen, ihn zugleich charakterisierenden Weise zuschritt. Dieses Eigentümliche und Charakteristische wird von F. zwar treffend dargestellt, zugleich aber auch einer Kritik unterworfen, über deren Prinzipien man streiten kann. Der Vf. mißt Augustin fast durchgängig an Platon und Plotin. So berechtigt seine Kritik an des Kirchenvaters Platon- und Plotinrezeption im einzelnen auch ist, sie vermag der Eigentümlichkeit des augustinischen Denkens deswegen nicht gerecht zu werden, weil sie über den Vorrang der biblischen Offenbarungslehre in diesem Denken vorzüglich negativ reflektiert. Die zahlreichen Parallelisierungen mit dem Platonismus erschweren den Zugang zum Werk des Kirchenvaters, der in seinem Denken trotz allem Streben, den christlichen Glauben platonisch-philosophisch zu durchdringen, dem Platonismus nur sekundär verpflichtet blieb.

F. macht auch aus seiner Sympathie gegenüber den Pelagianern, die bei der Beantwortung der Frage nach der Sicherung des Heils der Freiheit des Menschen mehr Rechnung trugen, kein Hehl. So überraschen auch die wohlwollende Darstellung des Pelagianismus und die pejorativen, manchmal geradezu hostilen Urteile über die augustinische Gnadenlehre mitnichten. F. vermag dem doctor gratiae schon deshalb nicht gerecht zu werden, weil er die Freiheit offensichtlich als ein höchstes Gut des Menschen, Augustin hingegen nur als ein mittleres Gut betrachtet. Ein wertender Vergleich der Heilssicherung zwischen Augustin und Plotin führt ebenfalls zu nichts, weil F. der Überzeugung Augustins, daß der Mensch nicht imstande ist, sich vom Bösen zu befreien, ein apriorisches ‚non liquet' entgegensetzt. Augustins Wissen aus dem Glauben gipfelt jedoch gerade darin, daß der Mensch durch Gnade gerechtfertigt und erlöst wird. Von solcher Erfahrung ausgehend versuchte er das Kernproblem der christlichen Offenbarungstheologie, die Gnadenlehre denkerisch so zu bewältigen, daß er dabei der Paradoxie und der Aporie von Freiheit und Gnade Rechnung trug. Anstelle von der Dialektik zwischen Gnade und Freiheit ist bei ihm eher von der Paradoxie und Aporie die Rede, die er akzeptierte.

Im Negativkatalog des Resümees von F. über die Person und das Werk Augustins steht unter anderem der Satz: „Das Denken Augustins ist ein Nest von Widersprüchen" (403). War Augustin bestrebt, diese Widersprüche, die der Leser seiner Schriften wahrnimmt, aufzulösen oder ließ er sie stehen? Franz Schupp hat bei einer Erörterung der Ambivalenz der Sakramentenauffassung Augustins gerade auf diese Bedeutung der Paradoxien und Aporien im Denken des Kirchenvaters hingewiesen und gesagt: „Denker ersten Ranges können Aporien, die aufzulösen sie nicht imstande sind, als solche stehen lassen und anerkennen, sie können sie fruchtbar werden lassen für immer neue Wendungen des Denkens; die Nachfolger jedoch suchen den Ausgleich, und dieser ist in den meisten Fällen nur dadurch möglich, daß das Aporetische unausgesprochen bleibt und das Denken erst auf der Ebene klarer Alternativen ansetzt, wobei dann diejenige der Alternativen gewählt wird, die dem allgemein Akzeptierten entpricht." (Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, S. 108.) Bei der Lektüre der Einführung in das Denken Augustins von F. wird man den Eindruck nicht los, daß der Vf. die in der kirchlichen Lehre gründenden Aporien im Werk des Kirchenvaters nicht nur aufzudecken versucht ist, sondern auch aufzulösen, und zwar zugunsten des von ihm akzeptierten Platonismus.

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Marrou, Henri-Irénée: **Augustinus und das Erbe der antiken Bildung.** Übers. v. L. Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit m. W. Geerlings; hg. v. J. Götte. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1982. XXIII, 601 S.

Diese Übersetzung eines frz. Werkes, das erstmals im Jahre 1938 erschienen ist, bedeutet nicht nur eine späte Anerkennung für den Autor, der sich mit dieser „Thèse" glänzend in die Augustin-Forschung eingeführt hat und ihr beachtliche Anstöße vermittelte; sie ist zugleich ein Beweis für die Aktualität jener Einordnung des Kirchenvaters in die Kultur seiner Zeit, aus der eine historisch sachgemäße Interpretation erfolgen kann. B. Altaner hat in einer Besprechung (ThRv 38, 1939, 381–386) die Fähigkeit des frz. Vf.s hervorgehoben, „streng fachwissenschaftliche Probleme in gefälliger und leicht faßlicher Form darzubieten" (382). Tatsächlich wurden von der Fachwelt M.s Ausführungen zwar immer schon berücksichtigt und sogar in Auszügen dem dt. Leser vorgestellt (vgl. C. Andresen, Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart: WdF V, Darmstadt 1962, 45–88), doch ist mit der vorliegenden Übertragung der Zugang erweitert worden, ein Vorteil, insofern nicht nur Augustin-Spezialisten, sondern alle an der Bildungsgeschichte Interessierten leichter aus dieser Fundgrube schöpfen können.

Vielleicht umfassender als die dt. Wiedergabe bringt der frz. Titel die Zielsetzung des Vf.s zum Ausdruck, am Beispiel Augustins „la fin de la culture antique" zu demonstrieren. M. geht es darum, eigentümliche Formen dieser „culture", wie sie in der Spätantike zur Geltung kam und in ihren Institutionen von dem jungen Afrikaner durchlaufen wurde, am Werk des Kirchenvaters aufzuweisen. Nach einer grundsätzlichen Einführung, in der auch das Phänomen der „culture" allgemein erläutert wird, behandelt der Vf. im ersten Teil den Weg Augustins durch die Phasen des antiken Bildungsgangs, um schließlich die Gelehrsamkeit als zweiten Pol seiner „culture" darzustellen. Durch alle Einzelelemente der Rhetorik sowie die Erscheinungsform anderer Wissenschaftszweige, wie Natur, Geschichte, Medizin oder Physik, wird der Weg verifiziert und in seinen Auswirkungen geschildert. Doch nicht die grammatikalische Gelehrsamkeit als solche führt ins Zentrum, sondern das „studium sapientiae", so daß Augustins Bekehrung als eine Wende zur Philosophie erscheint. Diese „reductio ad philosophiam", der hellenistischen Philosophie durchaus geläufig, nimmt in der Entwicklung Augustins einen wichtigen Platz ein; in dieser Perspektive dienen die allgemeinen Wissenschaften dazu, die intelligiblen Wahrheiten zu erkennen und mit ihnen angemessen umzugehen. Im Werk De trinitate erreicht diese Methode einen gewissen Höhepunkt; der Gebrauch der Dialektik führt in der Darstellung fraglos zu Umwegen, die nicht selten als Umständlichkeit charakterisiert wurden, jedoch Ausdruck jener „exercitatio animi" sind, welche „per corporalia ad incorporalia" führt.

Im dritten Teil der Arbeit kommt die „doctrina christiana" entsprechend dem Entwurf des Kirchenvaters zur Darstellung, wobei nach M. eine vollständige Unterordnung der „culture" unter die Religion intendiert sei. Mit außerordentlich großer Sachkenntnis analysiert der Vf. die überlieferte heidnische Bildungstradition, um ihre Neuorientierung durch Augustin sichtbar zu machen; als vorbereitende Bildung dargestellt, wird sie in seinem Entwurf überhöht durch das Studium der Bibel. Hier ist es dann möglich, alle Techniken und Fertigkeiten im Umgang mit Schrift und Wort einzubringen, allerdings mit dem Ziel, die Autorität der Offenbarung zu wahren. Unter dieser Voraussetzung kommt es zur Entwicklung einer christlichen Beredsamkeit, die Augustin in seinen Predigten und Schriften in charakteristischer Weise repräsentiert.

Wie Augustin selbst sein Werk der Korrektur unterwarf, so hat auch M. in einer „retractatio" die Kritik seiner Arbeit aufgenommen und erweiternde Richtigstellungen angebracht. Diese betreffen zunächst Augustins Gestalt samt seines Verhältnisses zur Sprache, zu Theologie, Mystik und ähnlichem, dann aber auch das Ende der antiken Bildung, das den Vf. in starkem Maße dazu verführt hat, den Kirchenvater als einen Intellektuellen der Verfallszeit einzuordnen. Mit Recht korrigiert M. diese pauschale Klassifizierung, auch wenn sich gewisse Phänomene des Verfalls im 4. und 5. Jh. ausmachen lassen. Die Feststellung einer Renaissance schon im 4. Jh. zeigt, daß ein Auf und Nieder in der Geschichte kaum zutreffend mit Vorstellungen von Dekadenz und Blüte charakterisiert werden können, sondern daß genau das Detail, auf das M. in seiner Arbeit so viel Wert legt, uns zur Zurückhaltung gegenüber solchen Pauschalierungen zwingt. Ob schließlich „De doctrina christiana" zutreffend als „Theorie der christlichen Beredsamkeit" (l'éloquence chrétienne) umschrieben werden kann, bleibe dahingestellt. Vielleicht wirkt sich in einem solchen Urteil auch jener weitgehende Verzicht des Vf.s auf einschlägige Arbeiten aus der Hand von Theologen aus, den seinerzeit schon Altaner moniert hatte.

Verlag und Übersetzer verdienen trotzdem Dank für die dt. Bearbeitung dieses instruktiven Werkes, das den Literaten Augustin einordnet in die Strukturen der antiken Kultur und so in seinem Werk Gesetzmäßigkeiten aufzeigt, die nur in Kenntnis seines Bildungsweges sichtbar zu machen sind. Die Wiedergabe des frz. Textes ist durchweg gelungen, und die Sprache läßt sogar etwas vom flüssigen Stil des Originals aufleuchten. Ob letztlich der Begriff „culture" allseits mit „Bildung" wiederzugeben ist, darüber gibt es gewiß einige Fragen, deren Lösung M. in seinem Anhang am Beispiel des lateinischen Wortschatzes bereits selbst umrissen hat. Mit dem Literaturverzeichnis, das auf den neuesten Stand gebracht worden ist, sowie dem Register steht jedenfalls hier ein Werk zur Verfügung, das nun auch im deutschen Sprachraum auf breiter Basis die Tragweite antiker Kultur für die Aussage des Glaubens beleuchtet.

München Peter Stockmeier

Kilwardby, Robert: **Quaestiones in librum tertium sententiarum.** Teil 1: Christologie. Hrsg. von Elisabeth Gössmann. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1982. 64*, 260 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften Bd X) kart.

1. Robert Kilwardby, O.P. († 1279 als Kardinalbischof von Porto) war der späte (zu späte!) Vertreter einer Theologie, die sich methodisch-wissenschaftlich allein auf das artes-Wissen stützen wollte,

obgleich er nach dem Stamser Katalog der Dominikanerschriftsteller auch die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles erklärte. Durch die Verurteilung von 30 Thesen der aristotelischen Philosophie 1277 in Oxford suchte er als EB von Canterbury den Einfluß der théologie nouvelle zu bremsen. Vor seinem Eintritt in den Predigerorden (1245) war er Magister artium in Paris. Als versierter Logiker und Dialektiker diskutierte er in der theologischen Fakultät der Universität Oxford als deren Magister (wohl erst nach 1254) die Probleme des Sentenzenbuches (des Petrus Lombardus) in der Form von Quästionen. Die Lektüre des Lehrbuchs kann er voraussetzen und sich ganz und gar auf das Problemwissen konzentrieren. Die von Petrus Lombardus in Lib. III d. 6, ed. Romae 49–59 beschriebenen Lehrmeinungen zum Verständnis des Glaubenssatzes: „Gott ist Mensch geworden" traktierte er nach allen Regeln der artes (vgl. q. 11–22, ed. Gössmann 55–101). Die vieldiskutierte 3. Lehrmeinung, die sog. Habitustheorie, qualifiziert K. als „erronea . . . in toto" (ebd. 60). Die Assumptus-homo Vorstellung weist er als falsch zurück (ebd. 56); allein die Aussage assumpsit naturam ist logisch korrekt. K. machte die Aussage-Logik zum präzisen Werkzeug des christologischen Satzes von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Weitere Themen der Christologie K.s sind: das Problem der doppelten (nicht: zweifachen) Sohnschaft Christi (q. 23–26, ed. 102–113), der Anbetung Gottes und der Menschheit Jesu Christi (einschl. des Christusbildes, q. 27–37, ed. 114–165) und der Adoptivsohnschaft (q. 38, ed. 166f). Daran schließt sich ein Fragenkomplex über die Prädestination Jesu Christi und dessen (All-)Wissen (q. 39–45, ed. 168–193) an. Spätestens hier wird deutlich, daß die communicatio idiomatum, operationum der göttlichen und der menschlichen Natur Christi mit den Mitteln der Logik nicht verstanden werden kann. Der letzte Themenkreis widmet sich der Passionstheologie (q. 46–50, ed. 194–247). Die Argumentation bewegt sich auf dem Boden der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury. K. läßt aber den Schluß von der iniuria infinita, die Gott durch die Sünde des Menschen zugefügt wird, auf eine poena infinita, welche die Gerechtigkeit Gottes fordert, nicht gelten (q. 47, ed. 217–227). Nach Maßgabe dessen, über den die Strafe verhängt wird, kann sie gar nicht unendlich sein. Kilwardby hebt das Junktim Schuld-Strafe in der Erlösungslehre auf und macht so den Blick frei für Gottes Herrlichkeit im erlösenden Leiden Christi. Die Logik bietet aber für diesen richtigen Blick wenig Perspektiven.

Im Zusammenhang der Frage nach der Anbetung der Menschheit Christi und der Veehrung des Kreuzes Christi schaltet K. eine Reihe von Fragen ein, die das Obrigkeitsverhältnis betreffen (q. 35, ed. 144–159), dabei spielt der sündige bzw. exkommunizierte Gewaltenträger eine Rolle. Der Text in der Hs 131 des Merton College in Oxford (s. u.) hat vielfache Ergänzungen, die zeigen, daß die Quästio (offensichtlich aus aktuellem Anlaß) weiter diskutiert wurde. In dieser Diskussion konnte K. das ganze Vokabular der Gottesverehrung, selbst den Begriff der duliae adoratio auf das Obrigkeitsverhalten des Christen und Staatsbürgers anwenden (vgl. ed. 156, 331–36). Dieses Verhalten des Bürgers gegenüber der staatl. Gewalt begründet er mit dem commune commodum und der imitatio dominicae dominationis des Herrschers (ebd. 156f).

2. Das 3. Buch des Quästionenkommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ist in 3 Handschriften des 13. bzw. 14. Jh.s überliefert: Cod. lat. 131 Merton-College, Oxford (= M), Cod. lat. Vatic. Ottob. 161 (= V) und Cod. lat. F 43 der Kathedralbibliothek in Worcester. Drei von den Quästionen über die Passion Christi sind zusätzlich in Cod. lat. 103 des Corpus Christi College in Cambridge erhalten. Die Qualifizierung der drei erstgenannten Hss ist außerordentlich schwierig, da sie einzeln und insgesamt einen kontaminierten Text bieten. „W enthält zwar insgesamt die wenigsten Fehler, aber M, wohl die am meisten fehlerhafte der drei Handschriften, gibt zahlreiche Stellen richtig wieder, an denen V und W versagen, während V, die zwar M an Fehlerhaftigkeit nur wenig nachsteht, nur in seltenen Fällen die allein richtige Lösung anzubieten hat." (S. 12*) Obwohl alle Hss denselben Typ eines verderbten Textes bezeugen, lassen sie sich nicht in ein eindeutiges Abhängigkeitsverhältnis bringen.

Gleichwohl unterscheidet sich die Textgestalt in der Überlieferung von M auf der einen Seite und der von W und V auf der anderen Seite, denn „V und W stimmen in der gesamten Christologie mehr als 2300 mal gegen M überein" (S. 12* Anm. 6). In diesen Fällen gibt die Edition der gemeinsamen Lesart von W und V den Vorzug. Unbeschadet dieser unterschiedlichen Prägung von M und W-V bieten alle drei Textzeugen singuläre und bilaterale Fehler und Auslassungen (z. B. S. 178 Z. 154–155 M-V gegen W; 59, 23–24 M-W gegen V u. ö.), weil sie auf eine kontaminierte Vorlage zurückgehen, wie vor allem die allen Zeugen gemeinsame Fehler zeigen (z. B. 136, 165–166, 177). Das mathematische Mehrheitsprinzip kann um so weniger ratio edendi sein, als eben auch 2 Hss mit einer gemeinsamen Lesart die falsche haben können. Dazu kommt, daß sich der Text in M und W-V sehr oft dadurch unterscheidet, daß M andere grammatikalische und sprachliche Formen und Inversionen hat, eine Beobachtung, die in den mittelalterlichen Hss oft zu machen ist. Beide Überlieferungen sind wichtig. Diese Tatsache enthebt uns aber nicht der Aufgabe, nach der ursprünglicheren Sprachgestalt zu fragen. Diese Frage klärt die vorliegende Edition nicht. Sie bietet ohne Zweifel einen guten verstehbaren Lesetext, den man dankbar zur Hand nimmt; die Auslegung ist aber nicht vor Überraschung sicher, weil die Textüberlieferung nicht transparent gemacht wurde. Ehe darum die Edition fortgeführt wird, sollten die Textzeugen (aller vier Bücher) sorgsam beschrieben, qaulifiziert und gewertet werden. Jede Hs ist ein individueller Textzeuge, je genauer man diese Individualität kennt, desto besser versteht man seine Zeugniskraft.

Was Cod. lat. 131 des Merton-College in Oxford betrifft, so muß folgendes berücksichtigt werden:

a) Der Schreiber von M hat den Text außerordentlich fahrlässig und fehlerhaft abgeschrieben. Der Variantenapparat zeigt auf den ersten Blick die Fehler. Seite 36–38 der Edition ließen sich zu den angeführten M-Varianten noch 9 zusätzliche angeben, die Frau Gössmann nicht verzeichnete, um den Apparat nicht zu überlasten. S. 31, 31 (posset) possit M hätte (als möglich-richtige Lesart) Erwähnung verdient.

b) Besonders fallen die vielen Auslassungen in M auf, die in der Regel als Homoeoteleuta zu erkennen sind, und die sehr oft (durch eine 2. und gelegentlich auch durch eine 3. Hand) am Rand korrigiert wurden.

c) Nicht selten wurden in M nicht nur die zahlreichen Fehler korrigiert, es wurden auch Ergänzungen angefügt, die nicht einfach von einem Schreiber stammen können, z. B. in den Quästionen über dulia (q. 35, ed. 144–159), aber auch anderwärtig. Ein solches Beispiel steht in q. 42 (ed. 175–179) über das Wissen der Geistseele Christi. Vermag diese (in ihrer Endlichkeit und Geschöpflichkeit) das Ewige Wort in seiner Einfachheit und Unendlichkeit zu erfassen? – Wenn nicht nach Maßgabe seiner Unendlichkeit, so doch nach Maßgabe seiner Einfachheit, lautet ein Argument (ed. 175f, 19–25). Dieses läßt aber K. nicht gelten (ebd. 178f, 107–113), denn gesetzt, ein Geschöpf erfaßte das Ewige Wort in seiner Einfachkeit, so folgt daraus nicht, daß dieses es ganz erfaßt; comprehensio bedeutet eben circumacceptio, rundum erfassen. So kann also aus der These, in der Acht auf die Einfachheit vermag die Geistseele das Ewige Wort voll zu erfassen, nur gefolgert werden: sie erfasse nicht die Unermeßlichkeit des Wortes und darum auch nicht in ein und derselben (umfassenden) Acht.

Der Text lautet in W und V: „. . . sed sequitur: ‚Non comprehendit immensitatem Verbi, ergo non comprehendit ipsum per eandem rationem'. In M, fol. 118vb lautet der Text: „. . . sed sequitur, non comprehendit immensitatem Verbi, non tamen sequitur, quod comprehendit ipsum per eandem rationem." Der Korrektor hat diese ganze Stelle getilgt (unterpunktiert) und am Rande neu formuliert: „Unde non comprehenditur Verbum nisi comprehendatur eius immensitas, et ideo sequitur: si non comprehendit immensitatem Verbi, non ergo comprehendit ipsum Verbum, quia aliquid eius extra comprehensionem derelinquit(ur)." (In ed. 179, 110–111 Apparat ist der Text fehlerhaft!) In dieser neuen Form ist das Argument schlüssig! Wer konnte so in den Text eingreifen?, ganz gewiß nicht ein Schreiber, der nur verbessern sollte.

d) Trotz aller Verderbtheit bietet M die Ergänzung zu gemeinsamen Auslassungen von W und V (vgl. ed. 64,51–52. 54–55, 82,30–31), und zwar gelegentlich auch mit den Korrekturen am Rand (ed. 136,165–166). In anderen Fällen (ed. 24,38; 27,46; 75,85 u. ö.) wäre noch zu prüfen, ob eine singuläre Lesart und Ergänzung in M nicht in den Text gehört. Diese Prüfung setzt aber den Nachweis voraus, daß M mit den Korrekturen auf eine Textvorlage verweist, die W und V nicht erreichen. Dafür könnte noch eine weitere Beobachtung sprechen:

e) Die Zählung der Quästionen ist heillos verworren und jeder neue Versuch einer Zählung (auch der von Frau Gössmann) vergrößert die Verwirrung. In q. 11 (ed. 55,18) verweist M auf frühere Ausführungen in 24. q.: „An assumpsisset quendam hominem". W und V haben diese Verweisstelle nicht, ja sie ist im Textzusammenhang schwer auffindbar, weil die Quästion in M nicht einmal als solche gezählt oder gekennzeichnet ist (vgl. ed. 36,23–24). Tatsächlich handelt es sich aber um eine Frage, die das letzte, 3. Kap. der 5. Distinktion des 3. Sentenzenbuches betrifft, die assumptus-homo-Theorie. Der Hinweis in q. 11 verrät die Nähe zur Diskussion. Er zeigt übrigens gut, wie nahe die Diskussion am Text blieb. Eine weitere Zahlenangabe steht in M fol. 106vb über den 3 ersten Wörtern der 36 qo, u. z. nicht am Rand, sondern im Textfeld. Die Vorlage von M hatte demnach die Zahl 36 und die (Abk.) qo. in einem im Textfeld ausgesparten Rechteck stehen. Da dieses Rechteck die beiden letzten Zeilen der vorangehenden Quästion ausspart, erscheint die Angabe in deren Textzusammenhang, so wie sie auch Frau Gössmann irrtümlicherweise gelesen hat (ed. 91,41).

Bochum Ludwig Hödl

Thomson, John A. F., **Popes and Princes 1417–1517.** Politics and Polity in the Late Medieval Church. – London, Boston, Sydney: Georg Allen & Unwin (1980). XVII, 252 S. (Aerly Modern Europe Today Series) geb. £ 12,50

Thomson, der durch seine Studien über Antonio Roselli bekannt geworden ist, gibt hier einen Überblick über die Restauration der

päpstlichen Macht nach dem Großen Abendländischen Schisma. Er will den Leser mit neuen Interpretationen über das Verhältnis von Päpsten und Fürsten im Jahrhundert vor dem Ausbruch der Glaubensspaltung bekanntmachen.

In der Einleitung bezeichnet er das Große Abendländische Schisma, das 1378 begann, als eine Wasserscheide in der Geschichte des Papsttums. Er berichtet über die Wahl Urbans VI. und ihre Folgen, über die Versuche, das Schisma zu überwinden, wobei er besonderen Akzent auf die Unionsbemühungen des Johannes Gerson und der Konzilien von Pisa und Konstanz legt.

Im ersten Kap. erörtert Th. zeitgenössische Ansichten über die päpstliche und konziliare Autorität und nennt als Vertreter u. a. Torquemada, Cesarini, Nikolaus von Kues, den Panormitanus, Andreas von Escobar, Antonio Roselli, Heimeric de Campo, Sánchez de Arévalo, Jakob von Jüterborg, Zacharias Ferreri, Gozzadini und Ugonius. – Das zweite Kap. ist dem Problem: Nationalität und Souveränität gewidmet. Hier erinnert Th. an das Anwachsen der weltlichen Macht im 15. Jh. in den verschiedenen europäischen Ländern. Weitere Abschnitte behandeln die Stellung des Kardinalskollegiums, finanzielle Probleme des Papsttums, die Verwaltung der Kirche und die politischen Anliegen der Päpste.

Bei der Erörterung des Verhältnisses von weltlichen Herrschern und der Kurie geht er u. a. auf die Auseinandersetzungen über Benefizien, Provisionen und Taxen, aber auch auf Probleme über die Jurisdiktion ein.

Aufschlußreich ist die Lektüre seines Forschungsberichtes, in dem u. a. die Arbeiten von Jedin, Trame, Bäumer, Fink, Gill, Horst, Tierney und Black gewürdigt werden.

Die neuere einschlägige Literatur konnte Th. nur z. T. verwerten. Die Untersuchungen der letzten Jahre über das Baseler Konzil, Nikolaus von Kues und den Panormitanus, wie z. B. die Arbeiten von W. Krämer, A. Vagedes, G. Alberigo sind nicht mehr verarbeitet worden, weil das Manuskript im wesentlichen bereits 1974 abgeschlossen war.

Druckfehlerkorrekturen: Lateranensia (S. 222), Pragmatische (S. 223), Gläubigen (S. 224).

Die Arbeit bietet eine gute Zusammenfassung zentraler Fragen der Papstgeschichte im Jahrhundert vor Ausbruch der Reformation.

Freiburg Remigius Bäumer

Kalista, Zdeněk: **Tvář baroka.** Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí (Das Antlitz des Barock. Anmerkungen, die sich verirrt haben bis an den Rand des Lebens. Ein Skizzenbuch der Probleme und Antworten). – München: K. Jadrný 1982. 257 S. (Edition Arkýř Bd 6) kart. DM 25.–

Der schon einmal in der ThRv (73, 1977, 35–37) vorgestellte Vf. (1900–1982), ein Schüler des zur deutsch-tschechischen Kultursynthese im böhmischen Raum sich bekennenden tschechischen Historikers Josef Pekař (1870–1937), zählt wohl zu den besten Kennern der europäischen, namentlich der böhmischen Barockepoche. Eingedenk der leider vergessenen Worte des tschechischen Historikers Franz Palacký (1798–1876) über das positive Interesse der Tschechen an der Entstehung und Entwicklung der Donaumonarchie, hat er sich bereits 1940 mit dem beachtenswerten Beitrag Böhmens am Ausbau des Habsburger Vielvölkerstaates im 17. Jh. ausführlich beschäftigt.

Der gegen Ende seines Lebens erblindete Vf. hat seine langjährigen Forschungen auf dem Gebiet des böhmischen Barock, die allerdings von 1951 bis 1968 infolge einer widerrechtlichen Einkerkerung wegen einer angeblichen hochverräterischen Tätigkeit gegen den sozialistischen Staat zwangsweise unterbrochen werden mußte, in die nun vorliegenden „Anmerkungen, die sich verirrt haben bis an den Rand des Lebens" einmünden lassen. Für den Kenner seiner 83 Bücher umfassenden Bibliographie (ohne Aufsätze und Buchbesprechungen) dürften sie einen würdigen Schluß- und Höhepunkt seines schöpferischen Schaffens darstellen.

Der Vf. skizziert in großen Zügen die Geistesgeschichte und namentlich den Geistescharakter dessen, was man als das „Barockzeitalter" bezeichnet und arbeitet die Grundtendenzen heraus, die sich in der Psyche des europäisch orientierten Menschen des 16. bis 18. Jh. verbergen. Zu der ungeahnten Fülle und Breite von Problemen, mit denen sich der Vf. neben dem Begriff des Barock beschäftigt, zählen u. a.: die metaphysische Weite im Barockdenken, die Endzeitlichkeit, der Einfluß starker Persönlichkeiten (Michelangelo, El Greco, Tintoretto), die spanische (Theresia von Avila, Ignatius von Loyola) und die deutsche (Friedrich von Spee) Barockmystik und deren Widerhall in der tschechischen Barockpoesie bei A. Michna, B. Bridel und J. A. Comenius, der Raum in der bildenden Barockkunst und in der Musik, der Begriff des Helden, Tod und Ewigkeit (Angelus Silesius), die Sehnsucht nach Ordnung und Überwindung des Chaos als treibende Kraft des Barock, Gott als Fundament jeglicher Ordnung, die Familie und illegitime Nachkommenschaft, die Zahl als Ausdruck der Neigung zu absoluten Werten, das Problem der Kausalität, der Kult des hl. Johannes Nepomuk und die Vaterlandsliebe, das Verhältnis zwischen dem Barock und dem Judaismus, die Allmacht Gottes und der freie Wille des Menschen, das Einsiedlertum und das Wachstum der Klöster, der Publikationsreichtum der Prager Jesuiten, die Landschaftsgestaltung, die Kolonien und der Missionseifer, der „Gesellschaftsvertrag" von Rousseau als Ersatz für die Institution „von Gottes Gnaden", Barock und Romantismus als Ausdruck desselben Geistes in der Sicht von J. Pekař, der Niedergang der Religiosität im 19. Jh. und deren Rückkehr in die verwüstete Welt der modernen Gesellschaft.

Der Vf. hat in der tschechischen Geschichtsschreibung eine große Pionierarbeit geleistet. Sein Werk stellt für die gegenwärtigen und künftigen Generationen von der Moldau eine wichtige Bereicherung dar, die zu weiterem Schaffen anregen möge alle diejenigen, die sich zu ihm trotz aller Widerstände selbst Zugang verschaffen.

Kevelaer Emil Valasek

Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1982, Mit Kommentaren von Ernst L. **Ehrlich** und Erich **Zenger.** Hrsg. von Klemens **Richter.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 160 S. kart. DM 16,80

Elf der neunzehn edierten und kommentierten kath. Dokumente zum Verhältnis zwischen Kirche und jüdischem Volk stammen aus der Bundesrepublik Deutschland, sieben sind päpstlicher oder vatikanischer Herkunft und eines kommt aus Frankreich (Erklärung des Komitees der französischen Bischofskonferenz vom 16. 4. 1973). Von den deutschen Dokumenten haben neun bischöfliche Autorschaft (Synoden, Bischofskonferenzen, Sekretariat der Bischofskonferenz, Hirtenbriefe), eines ist der Pax Christi Bewegung und eines dem Bensberger Kreis zu verdanken. Damit ist die kath. Kirche in ihrem nach dem 2. Weltkrieg allmählich aufgebrochenenen „wahrhaften Um-Denken" (7) noch nicht vollständig dokumentiert und kommentiert. In den USA und anderwärts ist ja in Sachen Judentum-Kirche auch einiges gelaufen. Dem vorliegenden Buch wäre also ein eingeschränkterer Titel angemessen. Anderseits beleuchten die 19 Dokumente und die Kommentare von K. Richter, E. Zenger und E. L. Ehrlich den wichtigsten Teil kath. Besinnung und Nichtbesinnung; die versuchte Vernichtung des jüdischen Volkes spielte sich ja in Deutschland ab. Die Reaktionen der deutschen Bischöfe nach dem 2. Weltkrieg und jene der römischen Kirchenleitung zur kirchlichen Schuld während der Nazizeit und zuvor sind damit von primärem Interesse. Ein besonderes Verdienst des Hrsg. besteht darin, daß er nicht nur Dokumente der Hierarchie als offizielle kath. Äußerungen zur christlich-jüdischen Problematik wertet, sondern auch zwei Dokumente (von Pax Christi und vom Bensberger Kreis) bringt, die betont kritisch gegenüber den bischöflichen Verlautbarungen sind. Die Erklärung der Delegiertenversammlung von Pax Christi vom 9. 11. 1978 anläßlich des 40. Jahrestages der Reichskristallnacht und die Stellungnahme des Bensberger Kreises zur Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz vom 28. 4. 1979 wollen eine prophetische Stimme der Kirche sein. Ihre Einwände gegen offizielle kirchliche Erklärungen lassen sich etwa so zusammenfassen: Der deutsche Katholizismus pflegte einerseits ein Reichsdenken, das antiliberal, antikritisch und antiparlamentarisch war. Anderseits verstieg er sich immer wieder in eine gewisse Gegenwartsferne. Hier hatte der NS-Staat seine Möglichkeiten zur Untermauerung seiner Gehorsamsforderungen und seiner Totalitätsansprüche (89–92. 98–104).

Der sinnvollen Selbstkritik wollen auch die Kommentare von K. Richter (9–24), E. Zenger (25–40) und E. L. Ehrlich (41–62) dienen.

K. Richter bedauert u. a. daß es „in den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Nationalsozialismus in Deutschland keine bedeutenden Äußerungen katholischerseits zum christlich-jüdischen Verhältnis gibt" (13). An den Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Art. 4, bemängelt er die „recht vorsichtige" Ausdrucksweise (19f). Uneingeschränktes Lob findet er hingegen für Johannes Paul II. „Die Mainzer Erklärung von 1980 wie die Ansprache vom März 1982 können auf der Grundlage der früheren Erklärungen durchaus als das bislang beste gelten, was zu den Beziehungen zwischen Juden und Christen kirchlicherseits gesagt wurde" (24).

E. Zenger und E. L. Ehrlich zeichnen sich aus durch einläßliche kritische Kommentierungen des Arbeitspapiers des Gesprächskreises „Juden und Christen" des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken vom 24. 4. 1979 und der Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. 4. 1980. Bei beiden kommt ersteres weit besser weg als letzteres. Zur Erklärung der Bischöfe, die eine „pastorale Initiative" sein will, meint Zenger: „Von all dem und vielem mehr, was eine pastorale Initiative anzielen könnte, bietet das Dokument nichts" (34). Seine theologischen Bemerkungen zu den kirchlichen Aussagen sind differenziert und offen. Besondere Beachtung verdient der Kommentar von E. L. Ehrlich (41–62). Seit Jahrzehnten führender jüdischer Partner im jüdisch-christlichen Dialog vermag er sich wie wenige Außenstehende in die kath. Belange hineinzudenken. Dabei verliert er sich nie in jüdischer Anti-

oder Syntheologie: „Das Scheitern der christlich-jüdischen Beziehungen wurde früher nicht selten deshalb verursacht, weil Juden und Christen meinten, sie könnten sich auf dem Boden eines gemeinsamen Nichts treffen" (42). „Die Grenze zwischen Judentum und Christentum bleibt und ist synkretistisch nicht zu überbrücken, das Verstehen des andern kann aber viel weiter gehen, als das gerade angesichts dieses Themas bisher unternommen worden ist" (46). Wirkliches katholisches Aufsehen verdienen Ehrlichs Gedanken zu den Papstreden von 1980 (Mainz) und 1982 (an die Delegierten der Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Judentum) (57–62): „In diesen Anschauungen eines Papstes vermag sich der Jude in seinem eigenen Selbstverständnis wiederzuerkennen; seine Identität wird voll ernst genommen, seine Heilsgüter werden ihm nicht bestritten oder auch nur in Frage gestellt" (59).

In künftige Editionen kirchlicher Dokumente zum Thema Christentum-Judentum müssen die Ergebnisse der Erforschung der Zeitgeschichte (ab ca. 1920) deutlicher eingearbeitet werden. Ferner geht es nun ans Vor-Denken, wie das christlich-jüdische Gespräch in Zukunft zu organisieren und zu thematisieren ist. Denn: „Antisemitismus verurteilt heute jeder. Daß Jesus ein Jude war, hat sich inzwischen auch schon herumgesprochen. Die eigentlichen Probleme liegen anderswo" (Ehrlich 56). Sicher liegen sie im gemeinsamen Agieren gegen Inhumanität und in einer weit besseren Durchforstung und Aufarbeitung der christlichen und der jüdischen Theologie und Geschichte hinsichtlich Gemeinsamkeit, Dissens, der Gefahren, die aus ihnen entstanden, und der Chancen zur Neugestaltung, die in ihnen liegen.

Luzern Clemens Thoma

Baudler, Georg: **Einführung in symbolisch-erzählende Theologie.** Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole (UTB 1180), Paderborn 1982, 291 S.

Wenn man sich die Häufung kompendienhafter Werke – von teilweise monumentalem Ausmaß – vergegenwärtigt, die augenblicklich im Entstehen begriffen sind und das eindeutige Schwergewicht der theologischen Publikationen bilden, kann man sich eines zweifachen Eindrucks nicht erwehren. Die theologische Forschung, so scheint es zum einen, entgleitet immer mehr der Hand von einzelnen, und hätten sie einen so großen Atem wie Rahner oder Balthasar, um statt dessen zur Sache von Teamarbeiten zu werden. Unversehens, so scheint es, hat sich der Gegenwartstheologie die Einsicht bemächtigt, die vor eineinhalb Jh. von Johann Adam Möhler in den Satz gefaßt wurde, daß Gott, der das Ganze erschuf, nur vom Ganzen vollgültig erkannt werden könne, weil der perspektivisch eingeengte Blick des einzelnen diesem höchsten aller Gegenstände nicht gewachsen ist. Zum andern wird man aber auch das Gefühl nicht los, daß sich die spekulative Theologie in einer Phase der Ermüdung befindet, weil die Entstehung von Sammelwerken und Kompendien noch stets zum Erscheinungsbild derartiger Ermüdungszustände gehörte. Nun kann sich aber die theologische Wissenschaft den Luxus eines ‚dogmatischen Schlummers', um es mit einem abgewandelten Kant-Wort zu sagen, weniger als jede andere leisten. Denn sie ist mehr als jede andere auf Erkenntnisfortschritt angewiesen, weil sie sich nur mit seiner Hilfe in der Gleichzeitigkeit mit der jeweiligen geschichtlichen Situation zu halten vermag. Zweifellos brächte sie das angesprochene Dilemma in eine überaus prekäre Lage, wenn nicht gerade im Bereich der theologischen Vernunft Prozesse der Selbstregulierung zu verzeichnen wären, die immer wieder auf den Ausgleich derartiger Divergenzen hinarbeiten. Auf der einen Seite wird man im Blick auf die Wiederentdeckung der ästhetischen und therapeutischen Dimension der Theologie feststellen können, daß sie damit, aufs Ganze gesehen, in ein Stadium der Selbstkorrektur eingetreten ist.[1] Auf der andern Seite scheint ein ‚Umverteilungsprozeß' in Gang gekommen zu sein, der es dahin bringt, daß kreative Anstöße von Bereichen ausgehen, die man bisher eher unter die theologischen ‚Anwendungs- und Hilfswissenschaften' rechnete. Wenn nicht alles täuscht, wird beispielsweise eine als , Rückübersetzung' verstandene Predigt entscheidende Anstöße zur Überwindung des Engpasses geben können, in welche die exegetische Forschung durch die Monopolisierung der historisch-kritischen Methode geriet. Von einem vergleichbaren Beitrag der Religionspädagogik wird hier zu reden sein. So scheint der Ruf nach einer ‚Kirche der Armut' auch am Ohr der theologischen Vernunft nicht spurlos vorübergegangen zu sein. Zumindest ist nach diesen Beobachtungen nicht mehr auszuschließen, daß es anstelle der ‚königlichen' Disziplinen eher die ‚Dienstleistungsfächer' sind, die das Werk der Gleichzeitigkeit vorantreiben. Im Anschluß an die Rede von der ‚Biblia pauperum' könnte man geradezu davon sprechen, daß eine ‚Theologia pauperum' im Entstehen begriffen sei, nur daß damit eine binnentheologische Funktionsverschiebung gemeint wäre.

Damit ist bereits in etwa der Stellenwert des UTB—Bandes markiert, mit dem G. Baudler die religionspädagogischen – und systematischen – Konsequenzen aus seinem christologischen Ansatz zieht.[2] Die Schrift überrascht schon durch ihr profundes Problembewußtsein, das sich nicht bei den immer noch dominierenden gesellschaftskritischen Analysen aufhält, sondern ins Zentrum der Krise vorstößt. Dort befindet sich das religiöse Leben, wie es sich im Binnenraum der Kirche abspielt, in einem zweifachen ‚Rückstand'. Zunächst in einem Rückstand struktureller Art, der durch die einseitige Kanalisierung des Informationsstroms und die dadurch bedingte Entmündigung – differenzierter dürfte das heißen: Zurückdämmung – der kirchlichen Basis gegeben ist (15f). Weit davon entfernt, daraus Folgerungen kirchenkritischer Art zu ziehen, stellt B. diesem trotz aller gegensinnigen Initiativen immer noch fortbestehenden Mißverhältnis seine Theorie der „Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung" entgegen, die auf eine möglichst paritätische Verarbeitung der Glaubenslehre mit den Daten der alltäglichen Lebenserfahrung abzielt (49ff). Damit trägt B. jener Umschichtung im Glaubensbewußtsein der Gegenwart Rechnung, der sich der Religionspädagoge am wenigsten entziehen kann. Im Unterschied zum klassischen Modell der Glaubensinterpretation, die ihr Ziel mit der Entwicklung von rationalen Begründungsstrategien erreicht zu haben glaubte, steht heute das Verlangen nach Glaubenserfahrung eindeutig im Vordergrund. Diesem Verlangen zu entsprechen und den glaubensbereiten Menschen dabei in seiner konkreten Lebenserfahrung ‚abzuholen', ist das Ziel der von B. geforderten Korrelationsmethode.

Anders der historische Rückstand, den B., gleichsam quer zum strukturellen, registriert. Er besteht, wie an zahlreichen Stellen seines Werkes deutlich wird, in dem Mißverhältnis zwischen Glaubensaussage und Gegenwartssprache. Wie der exegetischen Forschung bisweilen klar wird, daß sie Gefahr läuft, die Elemente biblischer Überlieferung zu ‚Museumsgegenständen' werden zu lassen (27), sind die Symbole der christlichen Überlieferung vielfach zu Klischees erstarrt, „die sich nicht mehr unmittelbar zu Alltagsphänomenen und Alltagssituationen assoziieren lassen" und deshalb auch nicht mehr zur Bewältigung der Alltagskonflikte verhelfen (75). Ohne sich auch hier bei umständlichen Analysen aufzuhalten, hebt B. vor allem dadurch auf den angesprochenen Notstand ab, daß er mit allem Nachdruck auf der kerygmatischen und religionspädagogischen ‚Vergegenwärtigung' des Heils in Christus besteht (22f). Auf geradezu programmatische Weise geschieht das in der Form, daß er der christlichen Überlieferung eine ‚therapeutische Funktion' zuspricht (69–84). Aufs neue bestätigt sich damit die – schon durch seine frühe Hamann-Studie (von 1970) bewiesene – Sensibilität, die B. das gängige Problembewußtsein auf jene Krisen hin übergreifen läßt, die sich im Grund der augenscheinlichen Komplikationen verbergen und dort immer erst entdeckt werden müssen. Wenn man der von ihm angedeuteten Spur folgt, wird man erkennen, daß die Christenheit noch immer an dem von Lessing signalisierten Mißverhältnis leidet, das, in eine moderne Sprache übersetzt, darin besteht, daß sie durch den geschichtlichen Erosionsprozeß zu einer Reproduktion ihrer selbst verformt wurde. Deshalb entscheidet sich ihr Schicksal an der Frage, ob es ihr, nochmals mit Lessing gesprochen, gelingt, den „garstigen breiten Graben" des historischen Zeitenabstands zu überspringen und wieder Anschluß an ihre Ursprungs- und Originalgestalt zu gewinnen. Diesem Interesse gilt das Schwergewicht der von B. vorgelegten Arbeit; nichts anderes ist mit seiner These von der „therapeutischen Funktion" der Glaubensaussagen gemeint. Ihr geht es letztlich um die Aufgabe einer Selbstheilung der Theologie durch den entschiedenen Rückgang auf ihren ureigenen Quellgrund.

Im Anlauf zur Ausarbeitung entwickelt B. die hochbedeutsame These, daß die Zeit für eine „Archäologie des Glaubens" gekommen sei; denn es gelte, jenes „Fundament der Überlieferung" wieder freizulegen, das in der Anfangsstunde eine unmittelbar befreiende Wirkung auf Sklaven wie Etablierte ausübte, dann aber, im Lauf der Jahrhunderte, vielfach zugeschüttet wurde und immer noch verschüttet wird (19). Bei der ‚Operationalisierung' dieses Postulats kommen B. die Ergebnis-

[1] Näheres dazu in meiner Schrift ‚Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur' (Salzburger Universitätsreden 71), Salzburg 1981.

[2] Seine christologische Konzeption entwickelte Baudler in dem Werk ‚Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie', München (Kösel-Verlag) 1977, dessen herausragende Bedeutung von Josef Imbach alsbald nach Erscheinen im Hinblick auf die „Christologischen Spurenelemente" in der zeitgenössischen Literatur gewürdigt wurde.

se seiner narrativen Theologie vielfach zu Hilfe. Im Zug dieses Verfahrens stellt er eindrucksvoll das „heilsgeschichtliche Credo" Israels (Dtn 26,5–9) dem „christlichen Urbekenntnis" gegenüber, wie es im Tralianer-Brief des Ignatius von Antiochien (Tr 9.1f) überliefert ist (33f). Daß das durchaus nicht historisierend gemeint ist, macht die in diesem Zusammenhang auftauchende Rede von der ‚Kurzformel' des Glaubens deutlich. Was die ‚Archäologie' verfolgt, ist in erster Linie ein konzentratives Interesse. So wichtig der Weg zum Ursprung ist, gilt er doch primär jenem Zeugnis, in dem der Glaube in einer noch ungebrochenen Identität mit seinem Zentralgeheimnis steht. Das aber ist das Mysterium des Gekreuzigten, außer dem schon Paulus „nichts anderes kennen" wollte (1 Kor 2,2), und von dem B. die hellsichtige Feststellung trifft, es sei auch „das notwendige ‚Sturmgepäck' des Religionslehrers und praktisch tätigen Theologen in unseren Tagen" (23). Denn mit dieser schlichten Feststellung plädiert er für eine Rückbesinnung auf das Paradigma der paulinischen Kreuzespredigt, das, trotz aller Versuche seiner Wiederherstellung, durch die athanasianische Inkarnationstheologie für die gesamte Folgezeit verdrängt wurde.

Doch wichtiger als diese hochbedeutsame Prinzipienkritik ist für den Religionspädagogen B. die Frage der Konkretisierung. Wichtigstes Medium ist ihm dafür das Symbol, da dieses eine bildhafte Vergegenwärtigung leistet, so daß ein „den Menschen unbedingt angehendes Glaubensgespräch notwendig in Symbolen" erfolgen muß (52). Demgemäß lautet die grundlegende Regel, die er im Zusammenhang seiner Korrelations-Didaktik aufstellt, daß die Glaubensunterweisung am Leitfaden von ‚repräsentativen Symbolen' erfolgen müsse, weil nur derartige Symbole aufgrund ihrer immanenten Kraft zu einer „authentischen Sprache" verhelfen (57). Daß bei ihm der eingangs angesprochene Fall eines ‚theologischen Rückmeldeeffekts' vorliegt, daß er sich also von seiner symbolischen Didaktik hilfreiche Anstöße für die theologische Forschung verspricht, zeigt seine Bestimmung der Theologie als „Wissenschaft von den christlichen Symbolen" (65–68). Wie es für ihn eine „Hierarchie der Glaubenswahrheiten", gegründet auf das Fundament des Christusmysteriums, gibt (22), ordnen sich für ihn auch die Bildmysterien zu einem „Kosmos von Symbolen", der von den trinitarischen Symbolen bis zu den eschatologischen und protologischen führt (83) und im Gottessymbol des „gekreuzigten Jesus" sein Zentrum hat (91). Diese Feststellung trifft B. jedoch mit der wichtigen Einschränkung, daß es sich dabei, anders als in der naturalen Symbolwelt, nicht um einen anschaulichen Symbolgehalt handelt, da der gekreuzigte Jesus im Unterschied dazu „kein Ansehen und keine Gestalt" hat, so daß sich die Vorübergehenden sogar von ihm abwenden (ebd.). So ist das Kreuz für B. letztlich nicht Bild, sondern, wie man seine Konzeption verdeutlichen könnte, der zeichenhaft gewordene Todesschrei Christi, der als solcher zu erzählender Vergegenwärtigung drängt. Eindrucksvoll verdeutlicht er das durch die Gegenüberstellung des ‚Schutzmantel-Christus' von Litzenburger mit dem mittelalterlichen Motiv des ‚Gnadenstuhls', die darin übereinkommen, daß sie im Schrecken des Kreuzes zugleich die bergende Macht des Vaters, dem sich Jesus mit der vertrauten Anrede ‚abba' zuwendet, veranschaulichen (94–99). Dem schließt sich eine sinngleiche Interpretation der übrigen Symbolkomplexe an, zunächst der sakramentalen, dann der eschatologisch-protologischen und schließlich der mariologischen (99–116). Dabei ist sich B. der Gefahr der „Zuhilfenahme der Gefühls- und Erlebniskräfte des Menschen" bei der Symbolerschließung durchaus bewußt, da die Religionsgeschichte nur allzuoft bewies, daß Symbolwerte leicht als Vehikel zur Gewinnung esoterisch-euphorischer Gefühlszustände mißbraucht werden können, in denen man sich dann gegenseitig nur noch bestätigen kann, ohne daß die Möglichkeit eines wirklichen Gesprächs noch gegeben wäre (111). Deshalb steht er auch der Idee eines solidarischen „Subjektwerdens aller Menschen vor Gott", wie sie Metz vertritt, skeptisch gegenüber, weil sie ihm dasselbe Gefahrenmoment zu implizieren scheint (114; 121). Zu deutlich ist ihm dafür die heutige Lebenswelt am Rand des Chaos angesiedelt und dessen destruktiven Einflüssen ausgesetzt. Was ihm demgegenüber vorschwebt, ist ein konkreter, von der Bereitschaft zur Heilsvergegenwärtigung und Selbstidentifikation getragener Umgang mit den Symbolen, der es dem durch sie gefestigten und zu sich selbst gebrachten Menschen erlaubt, „gestärkt zum ‚Ganzen' zurückzukehren und dieses in Richtung des subjektiv erfahrenen Sinnes (zu) verändern" (123).

Doch damit hat B. bereits den Bereich der theologischen Symboltheorie in Richtung auf eine „politische Hermeneutik" überschritten, der die vorwiegend lebenspraktischen Ausführungen im 2. Teil seiner Arbeit gelten (117–258). Auch hier folgt auf eine grundsätzliche Erörterung, in deren Zentrum nochmals das als politisch-gesellschaftliches Orientierungssymbol gedeutete Kreuz Christi steht (125–145), ein Anwendungsteil, der die Symbolkomplexe Trinität (146–177), Sakramente (178–212), Eschatologie-Protologie (213–242) und Mariologie (243–258) durchmustert, um durch sie Aufschluß über die Gestaltung der zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Lebensbeziehungen zu gewinnen. Hier spricht B. nicht selten in der Ungeschütztheit eines um das Heil des vielfach angefochtenen Menschen besorgten Pädagogen, stets aber aus dem Engagement des Theologen, dem es um die Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes in dieser Zeit zu tun ist. Manches wie etwa die ihm offenbar besonders am Herzen liegende Vorstellung von der Mütterlichkeit Gottes (160–168) ist sicher nur als Denkanstoß im Sinn einer ‚Experimental-Theologie' gedacht. Anderes wie etwa sein Plädoyer für einen ins ‚Geistige hinein geweiteten Begriff von Geschlechtlichkeit' (168–177) wird nach aller Erfahrung teilweise auf Widerspruch stoßen, teilweise aber auch als hilfreiches Paradigma eines ‚Vorausdenkens' empfunden werden. Dem an Paulus adressierten Vorwurf, er falle bisweilen auf die „dem christlichen Glaubensfundament widersprechende jüdisch-atl Minderbewertung der Frau" zurück oder lasse doch wenigstens eine paritätische Umschreibung der Gotteskindschaft – „Söhne und Töchter Gottes" – vermissen, wird man die Beobachtung entgegenhalten müssen, daß Paulus im Umgang mit seinen Gemeinden nicht nur souverän von der Vater- zur Mutterrolle überwechselt, sondern daß er mit seiner Lehre vom mystischen Christus einen betont geschlechtsüberhobenen Standpunkt bezieht.[3] Keinesfalls aber sollte man bei derartigen Einwendungen übersehen, daß B. gerade in diesen Passagen die ‚gegensinnigen' Konsequenzen aus seiner Korrelationstheorie zieht. Ging es ihm zunächst darum, das Verständnis der christlichen Symbole durch die Einbeziehung der Alltagserfahrung zu erleichtern, so hebt er in diesem Mittelstück seines Werks darauf ab, daß die am Rand des Chaos angesiedelte Alltagswelt durch die christlichen Symbole Licht und Orientierungshilfe gewinnt. Und dieser Gesichtspunkt kann zweifellos gerade heute nicht energisch genug hervorgehoben werden.

Die abschließenden Betrachtungen über die „Kirche als Gesprächs- und Erzählgemeinschaft" (259–287) imponieren schon dadurch, daß sie eingangs ausdrücklich auf das Lessing-Problem Bezug nehmen und dadurch deutlich machen, daß das Ganze als Brückenschlag über den Grabenbruch konzipiert ist, der sich zwischen die Christenheit der Gegenwart und ihren Ursprung legte (259). Demgemäß erhebt B. hier das Postulat eines neuen „kreativ-produktiven und dabei doch authentischen Redens und Erzählens vom Messias Jesus" (260), weil nur so die sakramental verbürgte Gegenwart des Heils auch zum Inhalt konkreter Gesprächserfahrung werden kann. In dieser Sicht erscheint die Kirche als die das ursprüngliche Heilszeugnis verwahrende ‚Schatztruhe', deren Inhalte hier und heute „neu zum Leuchten zu bringen" sind (261). Zum Leuchten gebracht aber werden sie am effektivsten in kleinen „Gesprächs- und Erzählgemeinschaften", die die als solche am ehesten die dringend erforderliche Bildung eines „neuen kirchlichen Bewußtseins" gewährleisten (270). Hier kommt es noch am ehesten zur Niederlegung der um die Worte und Symbole der christlichen Überlieferung errichteten ‚Schweigemauer' und damit zur Aufhebung der auch den Kirchenraum verschattenden Entfremdung (274). Kritisch könnte man zu diesen Ausführungen allenfalls anmerken, daß sie zwar der Konstituierung von Basisgruppen größte Aufmerksamkeit widmen, die Entstehung der ‚elektronischen Kirche', die sich aus einer wachsenden Anzahl von Rundfunk- und Fernsehteilnehmern rekrutiert, jedoch außer acht läßt. Da sich diese in der Mehrheit vom kirchlichen Leben fernhalten, sind sie dem direkten pädagogischen Zugriff weitgehend entzogen, deshalb aber nicht weniger Ziele des religionspädagogischen Interesses, auf welche die Verkündigung nach Stil und Inhalt abgestimmt werden müßte. Doch zeigt diese Anmerkung nur, wie sehr die Studie B.s dazu angetan ist, über ihren unmittelbaren Horizont hinaus Anregungen zu geben und zum Nachdenken über die von ihr vertretenen Positionen anzuregen. Damit aber hat sie auch schon den Horizont der Theorie überschritten und – pädagogisch zu wirken begonnen.

München Eugen Biser

[3] Näheres dazu in meinem Paulusbuch ‚Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung', Graz 1981, 182–188.

Brauchen wir eine andere Wissenschaft? X. Salzburger Humanismusgespräch. Hrsg. von Oskar S c h a t z. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1981). 280 S. kart. DM 34.–

Angesichts offensichtlicher Gefahren, die durch die Entwicklung von Wissenschaft und Technik entstanden sind, ist eine „Angst vor der

heutigen Wissenschaft" entstanden, die gelegentlich den Charakter einer „Revolution gegen die Wissenschaft" annimmt. Joseph Weizenbaum und Günter Rohrmoser haben ihre Beiträge zum vorliegenden Sammelband unter diese beiden Titel gestellt. Wenn diese Angst vor der Wissenschaft die Frage veranlaßt, ob wir nicht besser daran täten, auf die Weiterentwicklung von Wissenschaft und Technik zu verzichten, so wird dem gewöhnlich entgegengehalten, daß die Alternative zu einem solchen Fortschritt nicht die vermeintliche Idylle einer vorwissenschaftlichen Gesellschaft wäre, sondern die Verelendung der Menschheit durch Hunger, Seuchen, mörderische Konflikte um die verbleibenden Rohstoffe und Energien, die nur bei gesteigerter Wissenschaft und Technik rationell (und das heißt sparsam!) genutzt werden können. Zwischen der Neigung, auf Wissenschaft überhaupt zu verzichten, und der Erfahrung, daß Weiterentwicklung der Wissenschaft überhaupt unentbehrlich sei, gibt es eine dritte Denkmöglichkeit: die Möglichkeit einer anderen Wissenschaft, auf die wir weder verzichten können noch zu verzichten brauchen, weil sie die Gefahren vermeidet, die aus der „heutigen Wissenschaft" entstehen. Daraus ergab sich die Fragestellung des X. Salzburger Hochschulgesprächs, dessen Referate im vorliegenden Sammelband dokumentiert sind.

Die Warnung vor den gefährlichen Folgen der heutigen Wissenschaft konzentriert sich vor allem auf die Entwicklungen der Biologie (Beitrag von Carsten Bresch) und der Mikro-Elektronik (Beitrag von Adam Schaff). Doch kann die Kritik sich von Sekundärfolgen des wissenschaftlichen Fortschritts auf die Grundlagen der neuzeitlichen Wissenschaft zurückwenden, sofern dieser vorgeworfen wird, sie trete in einen Gegensatz zu den ethischen Idealen der Humanität. Dieser Vorwurf wird in den Beiträgen von Robert Jungk und Wilhelm Revers kritisch geprüft. Mit erkenntnistheoretischen Argumenten wird eine Wissenschaftskritik vorgetragen, die der neuzeitlichen Wissenschaft eine Verengung unseres Blicks auf die Wirklichkeit, eine Reduktion der menschlichen Erfahrungsfähigkeit vorwirft (Beiträge von Ulrich Hommes und Günter Altner). Im Mittelpunkt der Frage nach einer „anderen Wissenschaft" steht deshalb das Problem, ob die Wissenschaft, wie sie in der Neuzeit betrieben wird, ausreichende Ansätze für eine ethische Selbstkritik und Selbstkontrolle in sich enthält (Beitrag von Peter Kampits), vor allem aber, ob die Forderung nach der Freiheit der Wissenschaft eine solche selbstkritische Reflexion ermöglicht oder erschwert (Beiträge von Hans Jonas und Klaus Michael Meyer-Abich). Erkenntnistheoretische und ethische Fragen dieser Art haben eine „Grundlagenkrise der Wissenschaften" heraufgeführt (Beitrag von A. M. Klaus Müller) und eine veränderte Form ihrer Selbstlegitimation nötig gemacht (Beitrag von Hermann Lübbe).

Der im Gesamtthema des X. Salzburger Humanismusgesprächs verwendete Begriff der „neuen Wissenschaft" kehrt in der Themenstellung zweier Beiträge ausdrücklich wieder: Unter dem Titel „Anatomie der Wissenschaft – Zur Frage einer anderen Wissenschaft" stellt Friedrich Tenbruck die Frage, ob man dem „Konzept einer anderen Wissenschaft einen vernünftigen Sinn geben kann" (90). Joachim Illies nimmt in seinem abschließenden Beitrag das Rahmenthema ausdrücklich wieder auf: „Brauchen wir eine andere Wissenschaft?". Gerade diese Beiträge zeigen, daß es leichter ist, kritisch auf Schwächen und Gefahren der gegenwärtigen Gestalt von Wissenschaft aufmerksam zu machen, als positiv eine anders geartete Wissenschaft zu konzipieren. Tenbruck weist darauf hin, daß jede Wissenschaft ihre Fragestellungen, Methoden und Kriterien einem „Vorgriff auf die Struktur ihres Gegenstandes" (91) verdankt, und daß dieser Vorgriff im Falle der neuzeitlichen Wissenschaft durch die Erwartung bestimmt ist, „daß sich die Welt mathematisch entschlüsseln lasse" (93). Diesem „Erkenntnisbegriff lag schon die Vorstellung einer berechenbaren und verfügbaren Wirklichkeit zugrunde, die schrittweise zu enträtseln war" (97). Tenbruck will demgegenüber die Einsicht zur Geltung bringen, „daß es nicht nur das Unerforschte, sondern auch das Unerforschliche gibt, das zu respektieren ist" (99). Aber es wird nicht recht deutlich, ob und wie aus dieser Einsicht wirklich eine a n d e r e Wissenschaft hervorgehen kann (als ein anders strukturiertes Geflecht von Fragestellungen, Methoden und Kriterien) und nicht nur ein Bewußtsein von der Grenze j e d e r Wissenschaft.

Illies meint einerseits, von der neuzeitlichen Wissenschaft sagen zu müssen: „Sie übernimmt sich in ihrem Anspruch! Sie leugnet ihre Grenzen" (266). Andererseits hält er dies nicht für ein Merkmal der neuzeitlichen Wissenschaft als ganzer, sondern für eine Entwicklungsphase, die jede einzelne Wissenschaft durchläuft. „Alle Wissenschaft ist am Anfang sehr bescheiden, und alle Wissenschaft ist am Ende sehr bescheiden" (269). Die Zeit der Maßlosigkeit des Anspruches, den einzelne Wissenschaften erheben, ist also das Kennzeichen einer Übergangsphase. „Haben wir ein wenig Geduld mit den Wissenschaften! Lassen wir sie alt werden!" (270). Für diejenigen Wissenschaften, die diese „Sturm- und Drangphase" schon hinter sich haben, z. B. für die Physik, meint er daher sagen zu dürfen, „Wissenschaft kann so bescheiden sein, so ehrfürchtig und damit so harmlos, mehr als das: so positiv für den Fortschritt der Welt, wie man nur möchte!" (274). Und insofern ist die geforderte „andere Wissenschaft", die die Phase ihrer Maßlosigkeit hinter sich hat, längst wirklich. „Es gibt diese andere Wissenschaft!" (274). Die so aufregend erscheinende und oft so aufgeregt diskutierte Frage: „Brauchen wir eine andere Wissenschaft?" ist insoweit nur dadurch erzeugt, daß wir uns durch diejenigen Wissenschaften faszinieren lassen, die sich noch in ihrer Sturm- und Drangperiode befinden (Illies nennt als Beispiel die Molekularbiologie). An die Stelle einer Antwort auf das gestellte Rahmenthema tritt also hier eine Korrektur der Fragestellung selbst.

Bochum Richard Schaeffler

Hasler, Ueli: **Beherrschte Natur.** Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann). – Bern, Frankfurt: Lang (1982). 369 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 49). SFR 66.–

Diese Basler Diss. befaßt sich, was immerhin deutlich angemerkt zu werden verdiente, ausschließlich mit der deutschen protestantischen Theologie, näherhin mit den genannten drei Theologen. Der klassische Naturbegriff, der mit der Renaissance der Neuscholastik und ihrer Naturrechtslehre gleichzeitig als Umschreibung für das Wesen des Menschen bedeutsam war und der, wie die neuerere moraltheologische Diskussion (Arntz, Böckle, David u. a.) zeigte, nicht unerhebliche Engführungen aufwies, kommt also nicht ins Blickfeld. Unter Natur wird hier ausschließlich der im Sinn neuzeitlicher Naturwissenschaft zugängliche Bereich der Welt verstanden, der exakt meßbar vorhanden und verwendbar ist. Damit ist „Natur" das von Technik und Industrie Nutzbare, deren rücksichtslose Ausbeutung sich heute aber zunehmend in der Umweltüberlastung als menschheitsgefährdend erweist. Die letztlich außerhalb einer ethischen (und damit auch aller christlichen) Verpflichtung stehende Beherrschung der Natur zeitigt auf einmal zerstörerische Folgen und ruft erneut nach ethischer und theologischer Verantwortung.

H. geht von dieser zeitgemäßen Herausforderung aus und fragt zurück, wie es zu jener Ausblendung des theologisch ethischen Moments kommen konnte. Dazu hält er als Zusammenfassung seiner Untersuchung fest:

> „Mit dem seit der Einführung der Maschinerie (= industriellen Produktion) feststellbaren Ineinandergreifen der Logik der Wissenschaft und der Logik des Kapitals wird die Natur mehr und mehr zum verfügbaren Gegenstand technisch industrieller Ausbeutung bzw. zum Mittel der Profitmaximierung. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der Geschichte der theologischen Naturauffassung. Die von Schleiermacher im universalgeschichtlichen Rahmen dialektischer Vermittlungen antizipierte Vorstellung der Natur als Symbol der inkarnierten Vernunft wird bereits von Ritschl ersetzt durch das Bild der Maschine und ihrer Wertung als bloßes Mittel eines ihr äußerlichen Zwecks. Der frühe Herrmann radikalisiert diese Eindämmung der Natur auf eindimensionalmechanische Kausalzusammenhänge in seiner erkenntnistheoretischen Reduktion des Erklärbaren auf das Wirklichkeitskriterium der Naturwissenschaft und in der praktologischen Reduktion der Naturwissenschaft auf das Interesse der technischen Naturbeherrschung als dem einzigen Motiv von Wissenschaft überhaupt. In seinen späteren Schriften erscheint die Natur schließlich als tote Materie, die zur industriellen Verwertung gerade gut genug ist. Als solche verdient sie von der christlichen Religion, die dem tödlichen Materialismus die Wahrheit des Lebendigen entgegenstellt, auch keine Beachtung mehr." (348)

In diesem Schlüsselzitat wird aber nicht nur in knappster Form das Ergebnis der unter dem Leitgesichtspunkt der Naturauffassung erhobenen Analysen des theologischen Werks der drei Autoren festgehalten; es erhellt daraus auch der gesellschaftskritische Standpunkt des analysierenden Vf.s, der Theologie selber offenbar „politisch" als von den jeweiligen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen bestimmte (bzw. diese als bürgerlich rechtfertigende, also letztlich als ideologischen Überbau) versteht. Auf solche Zusammenhänge hermeneutisch interpretativ und damit ideologiekritisch unter wissenschaftssoziologischen Aspekten (22) hinzuweisen, ist theologisch wichtig, weil es angesichts der heutigen Umweltkrise und der damit verbundenen Sinnfragen den Theologen daran hindert, daraus apologetisch ein Argument für einen letztlich voraufgeklärten, also vorsäkularisierten und damit billigen Glauben zu konstruieren. Die Frage ist freilich, ob damit seine Aufgabe auch schon erfüllt ist.

Wenn H. selber schon auf die noch bei Schleiermacher und Ritschl bewußte „unaufhebbare Naturabhängigkeit" hinweist, dann wäre es

doch wohl angezeigt, anthropologisch grundsätzlich diese Abhängigkeit als die dem Menschen wesentliche Leiblichkeit und damit materielle Bestimmtheit schöpfungs-theologisch an sich, wie in ihren ethischen Konsequenzen eigens zu bedenken und von da aus die eigene an sich beachtliche Analyse protestantischer Aufklärungstheologie kritisch zu beleuchten. Denn es genügt ja wohl kaum, nur aufzuweisen, welchen Konzepten sich Theologie angepaßt hat: Es gälte vielmehr auch hermeneutisch zu zeigen, welchen christlichen Grundwerten sie sich anzupassen hat, wenn sie der Botschaft der Bibel entsprechen will. Denn so wichtig die geisteswissenschaftliche Ortung ist und so sehr die latenten naturalistischen Trugschlüsse, die sich hier recht ähnlich wie in der Neuscholastik finden, methodisch sogar deutlicher vermerkt zu werden verdienten, so wenig darf sie sich als Theologie auf eine nicht dauernd neu am evangelischen Heilsverständnis bemessene Gesellschaftskritik beschränken; bzw.: Theologie hat stets weiter nach dem letzten und eigentlichen Wesen, nach der „natura" schlechthin zu fragen, wenn sie die Natur christlich kritischer verstehen will.

Luzern Franz Furger

Meisenberg, Paul: **Heil und Unheil der Kirche in konkreter Geschichte.** Ein systematischer Beitrag zur Neuaussprache der Erbschuldwahrheit in der katholischen Theologie der Gegenwart. – Frankfurt a. M., Bern, Cirencester/U.K.: P. D. Lang (1980). 154 S. (Disputationes Theologicae Bd 7) kart. SFR 26.–

Die zahlreichen modernen Versuche zur Neuinterpretation der kirchlichen Erbsünden-Lehre, die nicht selten in die Nähe einer Umdeutung geraten, lassen eine Arbeit wie die vorliegende zeit- und sachgemäß erscheinen. Der Vf. sieht seine Aufgabe zunächst in der Sichtung der neuen Entwürfe gelegen, vor allem solcher, deren Anliegen die Vereinbarkeit von Theologie und Naturwissenschaft ist (Teilhard de Chardin, Flick-Alszeghy u. a.). Als Maßstab gilt zutreffender Weise die zuvor dargelegte biblische Lehre und ihre Entfaltung in der Tradition. Auch wenn die entsprechende „biblische Grundlegung" (wie auch die Weiterführung durch die Tradition) nur verhältnismäßig gerafft dargeboten wird und das weite, manchen Dissens enthaltende Spektrum exegetischer Stellungnahmen nur andeutungsweise aufscheint, ist doch die Option für ein konkret-geschichtliches Verständnis der Ursprungssünde begründet. Die Befürwortung der Theorie von dem nur virtuellen Gnadenstand des Anfangs ist zwar als Spielart eines neuen Konkordismus nicht uninteressant, wirft aber auch neue Probleme auf, was die Kennzeichnung dieser These als „reiner Spekulation" andeutet (75). Der im Zielpunkt der Arbeit stehende systematische Ansatz geht denn auch von einer ausschließlich an der Konkordanz mit den Naturwissenschaften interessierten Erklärung ab und steuert eine theologische Lösung an, die ihr Hauptargument in der Christozentrik der Schöpfungs- und Heilsordnung hat, aus der sowohl die Einheit des Menschengeschlechtes als auch die Universalität menschlicher Schuld erhellt werden kann. Das dafür notwendige philosophische Vorverständnis ist (in Antithese zu I. Kant) von Max Schelers „Prinzip der sittlichen Solidarität aller Personen" abgeleitet, innerhalb deren sich die Sünde des einen wie eine negative „Horizontvorgabe" für die Gemeinschaft auswirken kann. Verbunden mit der exzeptionellen Bedeutung des „Anfangs" im Bereich des Personalen kann so auch die Schuldübertragung dem Verständnis nahegebracht werden. Gleichwohl vermerkt der Vf., das philosophische Argument nicht verabsolutierend, daß die „Horizontvorgabe" der Sünde des Anfangs erst durch das Kreuz Christi vollends erkennbar wurde (99), (womit auch die Konzeption P. Schoonenbergs in ihre Grenzen gewiesen ist). Angemessenerweise münden diese Gedanken in die umfassendere Erörterung des Problems einer durch die Sünde tangierten Ordnung und in das Geheimnis des Bösen aus, das entgegen der tragischen Existenzanschauung der Mythen vom Christusgeheimnis durchlichtet wird. Aufgrund dieses streng durchgehaltenen christozentrischen Ansatzes wird die Erbschuld eines absoluten Eigengewichtes und einer ungemessenen Eigengesetzlichkeit entkleidet und in ihrer Funktion innerhalb der umfassenden Erlösungswirklichkeit verständlich. In dieser Einordnung erweist sich der Lösungsvorschlag als in den Bahnen der besten Tradition verlaufend und diese weiterentwickelnd. Allein in der Auffassung vom Paradies als bloße Verheißung der künftigen Segenszeit scheint die ursprüngliche christologische Bindung der Schöpfung nicht voll gewertet. Hier wäre eine Ergänzung möglich, die mit einer auch antizipativen präsentischen Eschatologie ernst macht.

München Leo Scheffczyk

Kaiser, Philipp: **Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie.** – Regensburg: Pustet (1981). 336 S. (Eichstätter Studien Neue Folge Bd XIV). DM 56.–

Der Grundstock der vorliegenden Arbeit wurde schon Herbst 1970 zu Würzburg als Habil.-Schrift eingereicht. Für den Druck wurde er „nur soweit notwendig überarbeitet und ergänzt" (9). Der 1. Hauptteil untersucht „Die Zeit der lateinischen Väter" (19–94), der 2. „Die Zeit der Scholastik" (95–175), der 3. „Die Neuzeit" (178–238). Erst danach werden 4. „Die Ergebnisse der exegetischen Forschung" gerafft dargestellt (13), um 5. den „Versuch einer heutigen Sicht" (271–308) zu fundieren. „Das Interesse" des Vf.s ist nämlich „nicht primär historischer, sondern eher systematischer Natur" (17). Ebenso wenig wie es K. „primär darum geht, alles das aufzuzeigen, was die westliche Theologie in ihrer Tradition bisher zu diesem Thema (des Wissens Christi) gesagt hat" (17), geht es ihm aber auch darum, „am Ende ein fertiges System zu entwerfen, das ein für allemal steht" (18). In dem stark betonten Bewußtsein der „geschichtlichen Relativität" strebt er nur „eine für heute mögliche und notwendige Antwort an, die morgen wieder andere Akzente tragen . . . muß" (17). Solche Überakzentuierungen der „Geschichtlichkeit" erinnern freilich noch sehr an die ersten Jahre nach dem Zweiten Vatikanum.

Der 1. Hauptteil ist in die Kap. „Die Logos-Anthropos-Christologie" und „Die Logos-Sarx-Christologie" gegliedert. Bei Tertullian, Phoebadius von Agen, Ambrosius und Virgilius von Tapsus wird die Lehre von Leib und Seele sowie vom menschlichen Seelenleben Jesu aus den Texten erhoben. Bei den Päpsten Damasus, Leo d. Gr., Gelasius und Hormisdas konstatiert K., daß sie durchgehend an einer klaren Gott-Mensch-Christologie festhielten (50). Bis zu Fulgentius von Ruspe († 533) findet er jedoch zunehmend „die Gotteserkenntnis (Gottesschau)" in der menschlichen Geistseele Jesu „so stark betont, daß kaum mehr Raum für ein Nichtwissen und ein Fortschreiten bleibt" (53).

Unter der Überschrift „Die Logos-Sarx-Christologie" überrascht es, auch Hilarius von Poitier (54–61) zu finden. A. Grillmeier schreibt von ihm ja sogar (Jesus der Christus im Glauben der Kirche [s. ThR 76, 1980, 177–186]): „Noch bevor die apolinaristische Kontroverse in Gang kam, hatte er schon eine ganz explizite Lehre von der Seele Christi entwickelt" (580). Dieses Werk wird von K. indes nur in der Bibliographie erwähnt. Daß Hilarius in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus von der Seele Jesu jeden „wirklichen Leidensschmerz" und jedes „wirkliche Nichtwissen" fern zu halten sucht (K. 58f), mag gewiß auf eine Überschätzung des Einflusses des Logos auf die menschliche Natur beruhen (vgl. G. 584). Doch eine Leugnung oder ein Vergessen der Seele, wie es die Formel Logos-Sarx erwarten läßt (s. ThR 76, a.a.O. 179), besagt das keineswegs. Unter dasselbe Schema subsumiert K. indes auch Zeno von Verona und sogar Augustinus. Wie sein Rückblick (92) zeigt, will K. damit jedoch nur sagen, daß „das Geistesleben mehr oder weniger davon [aus dem wirklichen Menschsein Christi] ausgenommen werde". Eine „Überhöhungstendenz", deren „Verständnis des Geisteslebens Christi" K. auch einen „geistigen Monophysitismus" nennen möchte, soll der Grund dafür sein. Der Satz (92): „Allgemein aber ist man in dieser Richtung überzeugt, daß die Menschheit Jesu unmittelbar unter der göttlichen Machtvollkommenheit des Wortes steht, von dieser durchdrungen und geprägt wird", zeigt aber vollends, daß K. das Logos-Sarx-Modell mit dem verwechselt oder konfundiert, was der Dogmengeschichtsschreibung seit etwa einem halben Jh. im Hinblick auf die innerkirchliche Entwicklung nach dem Chalcedonense „Neuchalcedonismus" nennt. Vgl. A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm (Freiburg/Br. 1975, 371–385). Diese Feststellung ist um so wichtiger, weil derselbe Kurzschluß (Überhöhung = Nichternstnehmen) bei dem systematischen Versuch K.s (unter 3 und 5) als radikalste Konsequenz die Bestreitung jeder Art von Gottanschauung in der Seele des irdischen Jesus nach sich zieht.

Im 2. Hauptteil unterscheidet K. bei der frühscholastischen Formel, daß Christus auch als Mensch alles wisse, was Gott weiß, sorgfältig dennoch das „Wissen der Seele Christi" als durch Erleuchtung entstanden und somit gnadenhaft usf. von der göttlichen Allwissenheit. Doch darin, daß auch dieses menschliche Wissen jede Unwissenheit ausschließe und keines Wachstums fähig sei, daß es als Gottesschau vielmehr schon „vom ersten Augenblick der Empfängnis an" die volle Seligkeit des Himmels einschließe, sieht K. im Vergleich zur „Christus-Anthropologie" der Patristik mit Recht „eine Verlagerung der Schwerpunkte" und „deutlich supranaturalistische Züge" (122). Die Frage, ob dies noch dem „uns wesensgleich" in der Definition von Chalcedon gerecht werde (109 u. 132), läßt sich indes, wie die neuchalcedonische Auslegung bewußt macht, allein mit begrifflichen Mitteln nicht entscheiden.

Das Besondere in der Thematik der Hochscholastik begann damit, daß man die Sonderstellung Christi auch durch die Unterscheidung (genauer wäre: durch die Kumulation) mehrerer Wissensweisen in seiner Seele hervorhob (132ff). Nach Alex. von Hales und dem

jungen Albert sollte Jesus außer der göttlichen Allwissenheit sogar vier bis fünf Wissensweisen, darunter auch die Adams und der Engel, additiv in sich vereinen (s. R. Haubst, Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi: ThQ 137 [1957], 393ff). Bald blieb davon jedoch (und hielt sich bis zu Papst Piux XII.) nur „die klassische Dreiteilung" von scientia visionis, infusa und acquisita sowie die polare Grundformel, daß Christus zugleich in der Gottesschau (comprehensor) und auf der Pilgerschaft (viator) gewesen sei (134ff).

Im Hinblick auf die „heutige Diskussion" erklärt K. zutreffend: „Während man fast allgemein an der Gottesschau der Seele Christi festhält, ihr aber eine beseligende Funktion abspricht, steht man der Lehre von der ‚scientia infusa' mit größerem Vorbehalt gegenüber. Der Grund dafür liegt darin, daß heute einer perfektionistischen Interpretation der Hypostatischen Union die kenotische vorgezogen wird" (149).

Was dabei mit „kenotisch" gemeint ist, finden wir deutlicher als bei K. bei H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi: Q. disp. 32 (1966) im Hinblick auf Phil. 2,7 so erklärt: „Der Präexistente ... gab sein Selbst dadurch preis, daß er während seiner irdischen Existenzphase auf die überirdische Herrlichkeit eines gottförmigen Daseins verzichtete, um ganz auf geschichtliche Weise in der Welt zu sein" (27). – Über weitere Gründe, die, auch im Kontext bei Thomas von Aquin, gegen die kumulative Vereinbarkeit eines eingegossenen Wissens mit der scientia visionis und dem aus Erfahrung geschöpften sprechen, s. ThQ a.a.O. 395–400.

Als um so begrüßenswerter stellt K. in der Hochscholastik und besonders bei Thomas „eine ständig zunehmende Höherbewertung des Erfahrungswissens Christi" als des „eigentlichen Wissens nach menschlicher Art" (152) fest. Nur mit diesem scheint ihm nämlich bei Jesus „ein wirkliches Fortschreiten an Wissen" vereinbar (164ff). Denn auch die Annahme Bonaventuras, daß das in der Gottesschau habituell mitgegebene Wissen von allem bei Jesus aktuell jeweils begrenzt war (167–169), läßt er nicht gelten (193–195).

Im 3. Hauptteil legt K. zunächst die im 19. Jh. in der Tübinger Schule einsetzende schärfere Unterscheidung des irdischen und des himmlischen „Status" Christi dar. Die Ganzheitlichkeit und Geschichtlichkeit, kurz „die Menschlichkeit" des Geisteslebens Christi wurde betont (179–189); durch die Annahme der Anschauung der Gottheit galt dieses weiterhin als „von der göttlichen Person beherrscht und vergöttlicht" (186). Das Kap. über „Die neueste Zeit" steht im Zeichen der Frage: „Wie läßt sich von Jesus ein wirkliches irdisch-menschliches Leben ... aussagen, ohne die traditionellen und lehramtlichen Äußerungen zum Wissen Christi gleich aufgeben zu müssen?" (192). Dazu skizziert K. sieben neueste Erklärungsversuche. Davon lehnt er sowohl die „Aufgliederung der Geistseele selbst" nach J. Mouroux wie die von H. Schell vertretene Differenzierung von Wissen und Bewußtsein und den Rückgriff K. Rahners auf „die Vieldimensionalität des menschlichen Geistes" (195–212) als Aufspaltungen des Geisteslebens ab. Bei E. Schillebeeckx findet er zwar die Einheit des menschlichen Bewußtseins Jesu besser erklärt, er vermißt jedoch den „Dialogcharakter dieser Geistigkeit" (213–217).

Auch die von E. Gutwenger und mir mit neuen Präzisierungen begründete Bonaventurische Unterscheidung des Habituellen und Aktuellen in einem Schauwissen Christi, das so „in den lebendigen Vollzug seines übrigen Geistesleben gnadenvoll eingebettet" war, daß ihm „in eben der Zeitlichkeit, in der er lebte, auch nacheinander und sich fortgesetzt enthüllend der Vaterwille gezeigt wurde" (zit. 193f), findet bei K. keine Anerkennung. Seine Gründe dagegen (195) gehen jedoch an meinen Präzisierungen (ThQ a.a.O. 398–412) vorbei. Auch bei H. Riedlinger findet K. an dem Leitwort der „geschichtlichen Gottesschau" letztlich nur dies positiv, daß „das Geistesleben Jesu grundlegend dynamisch und menschlich gesehen wird" (223); zu Riedlinger vgl. auch meine Besprechung: ThR 64, 1968, 131–133. – P. Schoonenberg rühmt K. es besonders nach, daß er „die gesamte Existenz Jesu" kenotisch als eine menschliche interpretiert (228f). Dessen Interpretation gegenüber insistiert er indes abschließend darauf: „Besteht hier nicht doch die Gefahr, daß Jesus zu einem großen Heiligen, zu einem großen Propheten ... wird, aber die absolute Einmaligkeit seiner Stellung nicht mehr so recht zum Ausdruck kommt?" (235). Daran, daß K. trotz aller Kritik an denen, die, von der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre ausgehend, das Menschsein Jesu in perfektionistischer Weise „überhöhen", an dem wahren Gottsein Jesu festhält (vgl. 282f), möchte er in der Tat das ganze Buch hindurch keinen Zweifel lassen.

Dem entsprechen im 4. Hauptteil seine Darstellung des Anspruchs und des Sendungsbewußtseins sowie die kirchlichen Lehramtsäußerungen. – Doch wie vereinbart sich damit die nachdrückliche Ablehnung jeder Art von Gottesschau im irdischen Leben Jesu, weil diese eine „radikale Überhöhung und Vergöttlichung" seines Menschseins darstelle und „die menschliche Dimension des Geisteslebens Jesu in Frage zu stellen" drohe (so 191; vgl. 171f u. ö.)?

Bei seinem „Versuch einer heutigen Sicht" (5. Hauptteil) überrascht K. schon in den „Vorbemerkungen" zum Geistesleben Jesu erneut dadurch, daß er die „Überhöhungstendenz weiter Teile des Neuen Testaments" mit der „Logos-Sarx-Christologie" assoziiert, und zwar darum, weil in beiden „das Menschliche teilweise stark unterbewertet" werde (278). Das stellt wieder vor Fragen wie diese: Inwiefern soll ausgerechnet jede „Überhöhung" des Geisteslebens Jesu (über das Maß der Begnadung aller anderen Menschen hinaus) eine Unterbewertung des menschlichen Geisteslebens Jesu sein? Ja, wird mit einem solchen Apriori nicht das Prinzip „Gratia perficit naturam" im Hinblick auf Christus geradezu zu einem „Gratia destruit naturam" pervertiert!? Setzt hier nicht im Gegenteil die Einmaligkeit der Offenbarung und des Heilswirkens Gottes in Jesus auch eine einmalige Art und Weise der Teilnahme Jesu, und zwar der menschlich begrenzten, aber doch unmittelbar für Gott offenen und maximal auf Gott hin finalisierten menschlichen Geistigkeit Jesu, an der göttlichen Weisheit und Heiligkeit schon im irdischen Leben voraus? Doch auf Fragen solcher Art geht K. nirgends ein.

Nur darauf, daß die Geistigkeit Jesu auch „für die vertikale Dimension" offen sei, kommt er überhaupt zu sprechen (200), und zwar mit der Begründung: „Nur so ist überhaupt Offenbarung Gottes für den Menschen möglich." Doch auf welche Weise soll diese Offenbarung Gottes in der Seele Jesu zustande gekommen und bewußt geworden sein? Die bloße Rede vom Überstieg oder Transzendieren des menschlichen Geistes auf Gott hin (290f) erklärt die Einzigkeit der Offenbarung Gottes in Christus zweifellos nicht. Treffend heißt es dann zwar: „Erst der Vater konnte ihm zeigen, was seine Sendung und damit er selbst war" (292). Doch wie zeigte der Vater ihm das, wenn nicht durch eine unmittelbare Erfahrung, die man, wie schon das Joh.-Ev. (1,17f u. ö.), auch ein „Schauen" Gottes nennen kann? Ob man hier besser von „Schauen" oder von einem „Bewußtwerden" Jesu (am „subjektiven Pol") spricht, das ist wiederum eine von den Fragen, die K. über die unermüdliche allgemeine Betonung der echten Menschlichkeit Jesu hinaus wohl zu subtil sind. In einer Anmerkung zu J. Galot, der bei Christus nur das Ich des Sohnes Gottes gelten läßt, äußert K. immerhin, daß er bei Jesus „auch ein menschliches Selbstbewußtsein" annimmt (295). – Zu den neueren Entwicklungen im Problemkreis „Welches Ich spricht in Christus"? s. TThZ 91, 1982, 1–17.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Piolanti, Antonio: **Il mistero Eucaristico.** Terza edizione riveduta e aumentata. – Roma: Libreria Editrice Vaticana 1983. 679 S. kart. Lire 35 000

Vf. hat das vorliegende Buch seinem früheren Lehrer Pietro Kardinal Parente gewidmet. Parente selbst hat am 1. 10. 1983 im L'Osservatore Romano das Buch seines Schülers überaus positiv rezensiert und wärmstens empfohlen. Die beiden Namen Piolanti und Parente stehen für ein Stück moderner Theologiegeschichte, das in Deutschland weitgehend übersehen wird. Sowohl Piolanti als auch Parente haben über Jahrzehnte hinweg als gefeierte Professoren am Lateran und an der Propaganda Fide Tausende von Studenten, besonders aus der Dritten Welt und aus Italien theologisch geprägt. An ihren zahlreichen Werken kann die Lebendigkeit und auch Flexibilität thomistischer Theologie aufgezeigt werden. Die vorliegende Ausgabe ist die dritte völlig überarbeitete Auflage des erstmals 1958 erschienenen Werkes. Der Autor benutzt die Gelegenheit, die theologische Entwicklung der letzten 25 Jahre kritisch aufzuarbeiten; gegenüber den ersten beiden Auflagen sind besonders die exegetische Problematik, das Ringen um den Begriff der Transubstantiation, neue Tendenzen bei der Erklärung des Opfercharakters der Eucharistie (Odo Casel), die Problematik der Konzelebration und des Ökumenismus stärker in den Vordergrund getreten.

Der Autor bekennt sich im Vorwort ausdrücklich zu den Prinzipien thomistischer Sakramententheologie; dementsprechend ergibt sich die Gliederung des Traktates aus der Sicht der Eucharistie als Fortsetzung (prolungamento) der Inkarnation: Am Anfang steht die Realpräsenz (l'essere sacramentale del verbo incarnato), es folgt der Opfercharakter (mediazione sacramentale del verbo incarnato in ordine ascendente) und der Sakramentscharakter (ordine discendente). Der Autor vermerkt mit Genugtuung, daß diese Gliederung der Sicht des neuen Codex Juris Canonici (can. 897) entspricht.

Die Einleitung des Traktates bringt eine Reflexion der lehramtlichen Quellen, wobei besonders das Magisterium Pauls VI. und das des gegenwärtigen Papstes berücksichtigt werden, sowie einen knappen Abriß zur Geschichte der eucharistischen Theologie. Weiter sind dem ganzen Traktat „Prolegomeni" (35–91) vorangestellt, die sich kritisch mit den Folgen der modernen Exegese für die Theologie von der Eucharistie auseinandersetzen. Schließlich folgt der Traktat in der oben aufgezeigten Gliederung.

In Teil III über die Eucharistie als Opfer ist ein Artikel von R. M. Schmitz über die Konzelebration aufgenommen (499–522), der vor dem Hintergrund thomistischer Sakramententheologie die gängige Konzelebrationspraxis kritisch hinterfragen möchte.

Der Bd schließt mit einem Aufsatz von Bruno Gherardini, dem Ordinarius für Ekklesiologie und Ökumenische Theologie an der Lateran-Universität. Er behandelt die Eucharistie im ökumenischen Dialog, indem er vor allem die sog. „Lima-Erklärung" einer akkuraten Analyse unterzieht, wobei er sich von den bisherigen meist positiven Bewertungen nicht unbeträchtlich unterscheidet.

Piolanti bietet einen bewußt thomistischen Eucharistietraktat. Es handelt sich um „Schultheologie" im besten Sinn des Wortes. Ausführliche bibliographische Angaben mit häufig einordnenden Wertungen und breite Berücksichtigung der theologischen Entwicklung der letzten 25 Jahre geben dem Traktat den Charakter eines Handbuchs. Vf. besticht nicht nur durch positive Darlegung und spekulative Durchdringung des Stoffes, sondern auch durch eine überaus lebendige Sprache. Der eigentliche Wert des Buches liegt in der Tatsache, daß es Piolanti, gerade in der Auseinandersetzung mit der modernen Theologie und in der spekulativen Durchdringung der lehramtlichen Entwicklung der letzten 25 Jahre gelingt, die ungebrochene Vitalität thomistischer Sakramententheologie nachdrücklich ins Bewußtsein zu heben. Keine kritische Beschäftigung mit der thomistischen Eucharistielehre wird in Zukunft an diesem Band vorübergehen können.

Augsburg Wilhelm Imkamp

Bilaniuk, Petro B. T.: **Studies in Eastern Christianity.** Volume II. Ed. by Isabel A. Massey. – München, Toronto: Petro B. T. Bilaniuk, 41 Parkway Avenue, Toronto, Ontario M6R 1T6, Canada. 1982, (The Ukrainian Free University, Series: Monographs No. 25) 211 S. kart.

Der Vf., 1932 in der Ukraine geboren, in Kanada aufgewachsen und 1961 in München zum Dr. theol. promoviert, gehört zu den führenden Theologen der ukrainisch-katholischen Kirche. Seit 1981 gehört er dem (verheirateten) ukrainischen Klerus an. Er lehrt an zwei Universitäten in Toronto und hat eine Gastprofessur an der Ukrainischen Freien Universität in München inne. Außer Veröffentlichungen in ukrainischer Sprache ist er vor allem durch die englischen Bücher „The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches" (Toronto 1975) und „Theology and Economy of the Holy Spirit: An Eastern Approach" (Bangalore 1980) bekannt.

Der Rez. bedauert, daß ihm der erste Bd der „Studies in Eastern Christianity" nicht zur Verfügung steht. Der vorliegende zweite Bd vereint verschiedene Aufsätze und Vorträge, die der Vf. auf wissenschaftlichen Symposien und Kongressen gehalten hat. Einige davon erscheinen hier erstmals im Druck. Die Spannweite der Themen reicht von der Behandlung dogmatischer Fragen unter Einbeziehung der Zeugnisse der byzantinischen liturgischen Überlieferung bis zur Erhellung geschichtlicher Ereignisse, die im heutigen ökumenischen Kontext nicht ohne Bedeutung sind. Die Kenntnis zahlreicher Sprachen einschließlich der liturgischen Grundsprachen des byzantinischen Ritus (griechisch und kirchenslawisch) findet vor allem ihren Niederschlag in den wissenschaftlichen Anmerkungen, die einerseits den Vf. als ausgezeichneten Kenner sowohl der östlichen als auch der westlichen theologischen Literatur aufweisen und anderseits dem Leser manche wertvolle Anregungen vermitteln können.

In seinem ersten Beitrag „Die Heiligkeit Gottes in der östlichen Orthodoxie" (1–20) zeigt B. auf, daß die moderne theologische Reflexion über das Geheimnis der Dreieinigkeit in unangemessener Weise die Heiligkeit Gottes als eines seiner Attribute oder Qualitäten behandelt, anstatt sie als Beschreibung seines ontischen Seins, seines Wesens zu kennzeichnen.

Die beiden folgenden Abhandlungen wenden sich der Theosis der Geschöpfe durch den Heiligen Geist zu. In exemplarischer Weise trifft das auf die Gottesmutter zu. „Die Theotokos als Geistträgerin" (21–39) ist daher das Thema der ersteren. Anhand der Schriften des hl. Basileios d. Gr. zeigt der Vf. in seinem Aufsatz „Der Mönch als Geistträger" (41–57) das Wirken der Charismata im Leben der Asketen.

Aus dem Beitrag „St. Benedikt in den kirchenslawischen liturgischen Texten" (61–73) wird der verbindende Charakter des Mönchtums in Ost und West über das Schisma zwischen den beiden Teilen der Catholica hinaus klar. Der Autor untersucht die Texte der griechischen und kirchenslawischen Menäen zum Fest des hl. Benedikt, wobei er auch auf die Varianten hinweist.

In dogmengeschichtlicher Sicht behandelt er sodann den „Östlichen Diakonat in der nachapostolischen und vorkonziliaren Periode". In diesem Zusammenhang geht er auch – in einem Exkurs – der Frage nach der Stellung der Diakonisse in der frühen Kirche nach. Hatte sie eine Weihe (Chirotonie) oder lediglich eine Beauftragung (Chirothesie), m.a.W. gehörte sie rangmäßg wie der Diakon dem ‚priesterlichen' Klerus oder wie Lektoren und Subdiakone dem ‚niederen' Klerus an? In dieser Frage gibt es auch unter orthodoxen Theologen verschiedene Meinungen sowohl im griechischen als auch im slawischen Raum. Es sei gestattet, hier auf das jüngst erschienene Sammelwerk orthodoxer Theologen hinzuweisen: Thomas Hopko (Hrsg.) Women and the Priesthood (Crestwood/USA 1983).

Die übrigen Beiträge befassen sich mit kirchen- und geistesgeschichtlichen Themen.

Der erste, „Nikolaus von Kues und das Konzil von Florenz" (113–128), ist die Wiedergabe eines Vortrags, den B. auf Einladung der Cusanus-Gesellschaft gehalten hat. Die beiden folgenden Abhandlungen befassen sich mit einem Brief, den der erwählte Metropolit Misael von Kiew im Jahre 1476 an Papst Sixtus IV. gerichtet hat, der jedoch durch widrige Umstände niemals den Papst erreicht hat. Der Brief ist ein Beweis dafür, daß das Konzil von Ferrara-Florenz in der Metropolie von Kiew noch lange nachgewirkt hat, daß man sich in kirchlicher Gemeinschaft sowohl mit Rom als auch mit Konstantinopel verstand. Eine Kopie dieses Schreibens wurde 1605 von dem katholischen Metropoliten Ipatij (Potij/Pociej) von Kiew, Halyč und der ganzen Rus' in einer der Kirchen von Krevo im damaligen Großfürstentum Litauen entdeckt.

Während der erste Beitrag (131–141) den kirchengeschichtlichen Hintergründen nachgeht, widmet sich der zweite (145–156) der theologischen Analyse dieses Briefes. Metropolit Misael bzw. der eigentliche Verfasser des Briefes, Archimandrit Ioan, der Abt der Pečerska Lavra (Höhlenkloster) von Kiew, erweist sich als ein ökumenisch weit vorausschauender Mann, dessen ekklesiologische Sicht durchaus mit der des Vat. II konkurrieren kann. Der Vf. schließt mit Recht: „Hätte er (der Brief) den Papst erreicht, hätte er den Lauf der Kirchengeschichte der Ostslawen verändern können; denn Papst Sixtus IV. war aufs äußerste daran interessiert, Beziehungen mit den Ostkirchen anzuknüpfen, und zwar aus gewichtigen Gründen: kirchliche Wiedervereinigung und ein gemeinsamer Kreuzzug gegen die Türken" (154).

Der letzte Beitrag des Buches schließlich „Eine Einführung in das theologische Denken von Hryhorij Skovoroda" stützt sich auf die kritische Edition des Werkes des wohl größten osteuropäischen Philosophen. B. weist nach, daß Skovoroda (1722–1794) „in erster Linie als Theologen oder als christlicher Denker und erst in zweiter als Philosoph, Schriftsteller, Dichter usw." (161) einzuordnen ist. Sein religiöses Denken hat seinen Platz in der theologischen und exegetischen Tradition der alexandrinischen Schule.

Bibel-, Namens- und Sachregister beschließen diesen reichhaltigen Bd.

Paderborn Johannes Madey

Schmitz, Philipp: **Menschsein und sittliches Handeln.** Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. – (Würzburg): Echter (1980). 148 S. (reihe engagement) brosch. DM 15.80

Das kleine (seiner Bedeutung nach freilich gar nicht so kleine) Buch ist Ausdruck eines m. E. sehr notwendigen Einspruchs gegen das in der heutigen Moraltheologie ein wenig zu einseitig verfolgte Interesse an „der Rechtfertigung eines Verfahrens zur Begründung sittlicher Normen" (6). Diese Einseitigkeit geht nämlich zu Lasten der Frage nach der moralischen Substanz, d. h. nach der tatsächlichen Qualität des moralisch Geforderten. Diese Qualität kann nicht durch bloße Rationalität erhoben werden, sie läßt sich erst hinreichend erfassen in der zusätzlichen Reflexion der „existentiellen Betroffenheit" der sittlich Handelnden. Der Autor versucht, in diesem Sinne die Frage nach der Bestimmung existentieller sittlicher Qualität anzugehen. Und zwar indem er Begriffe erörtert, „die bei einer einseitigen Betonung der Legitimation des Handelns zu kurz gekommen und gleichsam auf der Schattenseite einer Erneuerung der Moraltheologie verblieben sind (sittliches Tun, Gewissen, Autorität, sittlich Böses, Tugend)" (8).

Sittliches Tun (9–28) gerät dann sehr leicht in die Gefahr der bloß abstrakten Normerfüllung, wenn es nicht als Äußerung eines sinnvollen und als tragend erfahrenen Lebensentwurfs auszuweisen ist. Moral ist nämlich niemals nur der Mechanismus richtiger Begründung des Handelns, sondern – vorgängig – Entwurf, d. h. Deutung und Gestaltung von humanen Lebenszusammenhängen, aus denen heraus dann das einzelne Handeln sinnvoll begründet werden kann.

Demgemäß kann das Gewissen (29–49) verstanden werden als Fähigkeit, den Entwurf der sittlichen Lebensgestalt individuell und sozial so zu gestalten, daß die unvertretbare Verantwortung und schöpferische Kraft des einzelnen genauso dynamisiert wird wie die Kooperation. Gewissen meint das Hören auf die sittliche Tradition, braucht aber unbedingt die eigenständige sittliche Erfahrung und kann so unter der Herausforderung zu handeln zu eigenständigen Entwürfen des sittlich Guten befähigen. Gerade dabei wird die theologische Dringlichkeit der Gewissenserfahrung sichtbar: nämlich in der von Gott geschenkten, durch Jesus Christus neu gegebenen schöpferisch-verantwortlichen Gestaltungs- und Handlungsfreiheit.

Es ist dann nur logisch, daß der Vf. die Erörterung des Themas Autorität (50–85) anschließt. Am meisten beeindruckt an diesem ohnehin besonders originellen und überzeugenden Kap. die Begründung von Autorität, an der alle de facto ausgeübte Autorität sich messen lassen muß: „Autorität im ursprünglichen Sinn besteht in einem Beziehungsverhältnis zwischen zwei freien Subjekten. Das eine Subjekt – der Träger der Autorität – vermittelt dem anderen Subjekt – dem Empfänger der Autorität – eine Vorstellung von dem, was das Ganze des Menschlichen genannt werden kann." Autorität ist damit nur möglich, insofern – lebens- und erfahrungsgeschichtlich bedingt – der eine dem andern gegenüber

einen Vorsprung an Erfahrenheit und Befähigung im Guten hat und nun anleiten kann. Diese Anleitung ist aber kein Herrschen, sondern die Vermittlung von Entfaltungsmöglichkeiten, das das andere Subjekt annimmt, im Maße seiner Bedürftigkeit. Autorität und Gehorsam sind also – das ist die notwendige Schlußfolgerung für alle Ebenen der Autoritätsausübung – sittlich gut nur dann, wenn sie in einer Solidargemeinschaft praktiziert werden, die von zwanghaften Herrschafts- und Machtstrukturen frei ist. Letztlich ist Autorität daran zu bemessen, ob und wie sie in der Vermittlung von Können, Einsicht und Erfahrung sich selbst schon wieder zurückzieht. Jüdisch-christlicher Glaube hat – anders als es weite Strecken der Kirchengeschichte zeigen – ein unabdingbares Moment jener Freiheit, die sich in der Erfahrung der Autorität Gottes am intensivsten kundtut.

Mündige Freiheit (um dieses Schlagwort einmal mehr zu benutzen) erweist sich am meisten als maßgebende Autorität im handelnden Subjekt selbst, wenn und soweit dieses fähig ist, Gut und Böse klar zu unterscheiden und zu bestimmen. Denn dies ist nicht einfach nur ein kognitiver Akt der Anwendung erlernter Normansprüche und Werturteile, sondern existentielle Entscheidung und Selbstbestimmung.

Das sittlich Böse (86–106) ist daher naturgemäß ein zentrales Thema der Moral. Und zwar deshalb, weil sich der sein Leben verantwortlich entwerfende und demgemäß handelnde Mensch als dem Risiko des Bösen sehr wohl ausgesetzt erfährt: Er kann abfallen in Sinnlosigkeit und Verlorenheit einer mißlungenen Existenz. Und weil das Böse sich am Ende als das Widerständige und Bedrohliche, als das entsetzlich Banale und doch zugleich entsetzlich Gewalttätige erweist. Mit der Erfahrung des sittlich Bösen kontrastiert die von Jesus her mögliche Erfahrung der Liebe Gottes, welche befreit und hilft.

Das letzte Kap. des Bdes gilt der Tugend (107–132). Der Autor kann nun sehr gut verdeutlichen, daß dem Entwerfen des sittlich Guten (der sozialen Lebensgestalt) und dem Handeln aus dem Entwurf heraus die Könnensqualität entspricht, wie sie schon die traditionelle Tugendlehre dargelegt hat. Im Grunde geht der Vf. nicht über die klassische Lehre hinaus, braucht es auch gar nicht; – es ist ihm aber sehr gut gelungen, Tugend als kreatives sittliches Leistungsvermögen darzustellen, und dies wiederum als existentiell erfüllende personale Qualität.

Das Buch erweist sich, wie die früheren Schriften des Autors, als ein fachlich kompetenter, sehr origineller und anregender Traktat. Und es ist dies ein wesentlicher Beitrag zu einer weiteren Erneuerung der Moraltheologie, was das Problem der sittlichen Befähigung angeht. „Moral als Entwurf im Kontext christlichen Glaubens" bedarf überdies dringend einer anthropologischen Analyse über die pure Problematik rationaler Normbegründung hinaus. Diese Analyse wird hier eingeleitet. Das Buch ist fachlich Interessierten sehr zu empfehlen. Sie dürfen die Mühe der Reflexion nicht scheuen, gerade weil (das ist keineswegs paradox) das Buch so anschaulich geschrieben ist.

Bamberg Volker Eid

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. **Teilbd. 12: Otte,** Gerhard: **Recht und Moral. Böckle,** Franz: **Werte und Normbegründung. Condrau,** Gion/**Böckle,** Franz: **Schuld und Sünde. Mieth,** Dietmar: **Gewissen.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 192 S.

Der Bd versammelt 5 Beiträge zu zentralen Themen der aktuellen ethischen Grundlagendiskussion. Wie die Auswahl deutlich macht, ist der Schwerpunkt durch Fragestellungen der theol. Ethik bestimmt.

Der methodischen Perspektive nach gehört es zur Überzeugung der verschiedenen Beiträge, daß die (außertheologische) ethische Grundlagendiskussion und damit Erfahrungen und Reflexion in Welt und Gesellschaft für eine theologische Ethik als Theologie relevant sind. Dementsprechend präsentieren sich der Bd insgesamt wie die einzelnen Beiträge en detail als Exemplum für den Titel der Reihe. Hierbei wird am Beispiel der Ethik deutlich, daß das Verhältnis Christlicher Glaube – Moderne Gesellschaft kein äußerliches Nebeneinander bleiben kann. Die hieraus resultierenden Veränderungen in der Moraltheologie selbst, die die Beiträge, durchaus in konvergierenden Linien, dokumentieren, widersprechen dem nicht, sondern gehören selbst mit in den Prozeß sich neuformulierenden gläubigen Selbstverständnisses.

☆

Ottes Beitrag zum Verhältnis von Recht und Moral eröffnet den Bd mit einer Frage, die über das Naturrecht die Moraltheologie stets stark engagierte. O. geht methodisch einen anderen Weg; unter Verzicht auf ein naturrechtliches Erklärungsmodell (7) versucht er in einem empirisch-soziologisch orientierten Zugang über eine Klärung des Rechtsbegriffs (I) sowie des Begriffs der Geltung (II) auf die möglichen Differenzen zwischen Recht und Moral einzugehen. Es kommen so eine Reihe interessanter Aspekte für Differenzierung und Zuordnung beider zur Sprache (III. IV).

Rechtsordnung wie Moral sind beides Ordnungen von Sollenssätzen (I). Der Unterschied zwischen beiden wird nach O. weder mit der Differenz äußeres Verhalten/innere Gesinnung, noch im Bild von konzentrischen Kreisen, wobei Recht lediglich das gesellschaftlich Unerläßliche regeln würde, weder in der Definition des Rechts als „ethischen Minimums", noch in seinem Verständnis als positiver Ordnung einfachhin zutreffend erfaßt. Der spezifische Unterschied liegt vielmehr in der mit Rechtsnormen verbundenen „organisierten Sanktion" (13): Recht ist Zwangsordnung.

Der in dieser formalen Unterscheidung rein äußerliche Zusammenhang wird zu einer inneren Beziehung erst wieder über die Frage nach der Geltung des Rechts (II). Ist diese schon nicht als faktische Geltung (Wirksamkeit) unabhängig von moralischen Auffassungen möglich, so läßt sich erst recht nicht normative Geltung (Verbindlichkeit) ohne Rekurs auf eine moralische Begründung aufweisen, freilich mit denselben Schwierigkeiten, die auch für die Begründung moralischer Normen gelten. Der Schlüssel liegt für O. in der „Anerkennung gewisser Formprinzipien der politischen Moral" (22): Recht wird so die moralisch (!) verbindliche erforderliche Regelung gemeinschaftlichen Handelns unter Berücksichtigung der verschiedenen moralischen Überzeugungen, d. h. unter Gewährleistung eines Pluralismus der Moralüberzeugungen.

Aspekte möglichen moralischen Gehaltes von Rechtsnormen werden in III diskutiert, hierbei offensichtlich nicht lediglich den moralischen Pluralismus, sondern in ihm doch akzeptierte Werte und Güter voraussetzend, von denen her sich über den moralischen Gehalt von Rechtsnormen urteilen läßt. Neben den Ausführungen zur moralischen Qualität des Verfahrensrechts sei besonders auf die generalisierende Perspektive des Rechts als allgemeiner Regel gegenüber dem moralischen Urteil (übrigens nicht der moralischen Norm!) sowie die unterschiedliche moralische Verbindlichkeit in der Befolgung einer Rechtsnorm durch Rechtsunterworfene und Rechtsstab hingewiesen.

Derartige Konflikte sind anderer Natur als die konträre Gegenüberstellung von Rechts- und Moralnormen, über die abschließend gesprochen wird (IV). Auch ohne auf ein – kritisiertes – Naturrecht zurückgreifen zu wollen, plädiert O. für die Unverbindlichkeit moralwidrigen Rechts, freilich mit einer Feststellungsregel („Gesetze, die von jedem ernstlich vertretbaren Standpunkt aus moralwidrig sind", 35), die in ihrem Formalismus zumindest schwer hantierbar, aber vielleicht auch nicht zureichend ist.

Damit komme ich zu einigen kritischen Bemerkungen. Implizit scheint mir die Auseinandersetzung zu sehr bestimmt durch die Fragestellung eines sich als vor-positives Recht verstehenden (absoluten) Naturrechts und der rechtspositivistischen These. Hätte sich, nachdem in O.s Beitrag zur Kritik der Naturrechtstheorie (33) selbst rekurriert wird auf die durch F. Böckle (60ff) vorgestellte Normbegründungstheorie, insbesondere mit ihrer Unterscheidung zwischen Gütern und Werten einerseits und Handlungsurteilen andererseits, von hier nicht mehr gewinnen lassen als der Beweisgang gegen absolutes Naturrecht: nämlich eine Reflexion zum Verhältnis Güter/Werte – Handlungsnormen unter den Bedingungen einer politischen Ethik? Diese ist ja nicht nur Garantie des Zusammenlebens verschiedener sittlicher Auffassungen, sondern zugleich auf den Prozeß der Stabilisierung und auch Formung eines – wie auch immer partiellen, jedenfalls gemeinschaftlichen – Wertekonsenses notwendig bezogen. Die Koexistenz verschiedener Moralen ist notwendige Bedingung, aber nicht zureichende Bedingung für eine Rechtsordnung. Wäre in dieser Hinsicht z. B. die Erörterung unter I.2 (Ordnung des für das Zusammenleben Unerläßlichen) nicht nochmals aufzugreifen, vielleicht auch das Stichwort der Sozialschädlichkeit? Kurzum, der Beitrag erscheint mir vollständiger im Hinblick auf die Berechtigung der Moral gegenüber dem Recht, als in einer Antwort auf die berechtigte Frage nach der Moralität des Rechtes selbst, dieses durchaus verstanden in seiner eigenen Ordnung; als Frage also nach der Gerechtigkeit der Rechtsordnung in ihrer eigenen Funktionalität und nicht nach einer abstrakten Gerechtigkeit schlechthin.

Ungeachtet dieses Eindrucks eines juristischen Laien ein an Perspektiven reicher, die Diskussion anregender und herausfordernder Beitrag zum Verhältnis Moral/Recht und damit zu einer allgemeinen normativen Theorie.

☆

Ein systematischer Versuch zur Normbegründung unter dem Aspekt der sittlichen Autonomie kommt mit dem zweiten Beitrag, von Böckle, zur Sprache.

Die einleitenden (I) Klärungen zur Handlungswirklichkeit und zum Normbegriff grenzen bereits deutlich den Bereich der Praxis in seiner Eigenperspektive aus. Freilich bedeutet dieser soziologisch gefärbte Einstieg keineswegs den Verzicht auf Ethik, vielmehr ist die normative Fragestellung als durchaus eigene durch keine soziologische Empirie und Theorieformung zu beantworten und daher auch nicht durch sie überflüssig gemacht. Die aus methodischen Schwierigkeiten (und wohl auch Vorurteilen) resultierende Trennung zwischen feststellendem und wertendem Urteil und die Zuweisung der Moral an den subjektiven Bereich verdecken das Erfordernis gemeinsamer Wert- und Zielpräferenzen, die sich als solche letztlich allein ethischer Reflexion verdanken können, und

erweisen so „die ethische Frage als Frage nach der Vernünftigkeit wertender Entscheidungen" (44) auch für den öffentlichen Lebensbereich als unausweichlich. Das zentrale Problem eines Konsensus zur Wahrnehmung der „solidarischen Verantwortung" (44) ist ohne Sozialethik als „Reflexion auf die Vernünftigkeit der in der jeweiligen Ordnung implizierten normativen Vernunft" (45) nicht lösbar.

Nach ihrem traditionellen Selbstverständnis als normative Theorie sieht auch die theologische Ethik diese Reflexion als zu ihrer Aufgabe gehörend. Hierbei ist sie, in Absetzung gegenüber absoluten Begründungstheorien ihrer eigenen jüngsten Geschichte, an die gleiche und allgemeinmenschliche Vernünftigkeit (die Moral der Offenbarung ist die wahre Vernunftmoral: 46) und deren Bedingungen verwiesen. Hiernach werden Normen verständlich als das Resultat menschlichen Urteilens und Abwägens zwischen begrenzten Gütern – als solche durchaus unterschieden vom sittlichen Anspruch an sich, der sich daher auch ihnen gegenüber als transzendent erweist. Entsprechend wird die Begründungsfrage entfaltet in die Frage nach dem letzten Grund sittlichen (unbedingten) Sollens einerseits und die der materialen Werte- und Normbegründung andererseits.

Dem ersten Fragekreis wird nachgegangen mit dem Thema „Grund und Grenzen menschlicher Autonomie" (II). Im Aufgreifen dieses für das Selbstbewußtsein der Neuzeit bestimmenden Begriffs bei der Grundlegung der Moral ist die Frage zu beantworten, wie sittliche Verpflichtung als sittliche, d. h. unbedingte in Freiheit, begründet werden kann. Die theologische Antwort fügt die philosophischen Reflexionen in ein Deutungsmodell ein, das Geschöpflichkeit und Freiheit, Kreatürlichkeit und Eigenverantwortlichkeit zugleich denkt. In der thomanischen lex-naturalis-Lehre mit ihren Voraussetzungen ist ein Ansatzpunkt, der den Gedanken gottgewollter Eigenverantwortung und „Selbstgesetzgebung" des Menschen auch mit der Tradition (und in Theologensprache) vermitteln kann. Der zentrale Punkt ist für die Werte- und Normbegründung, daß der absolute Anspruch Gottes an den Menschen nicht in äußeren Normen, sondern in der inneren Bindung an die aufgegebene Freiheit und Fähigkeit zur Selbst- und Weltgestaltung liegt. Die Bindung des Menschen durch das Gute ist so nicht Konsequenz der Bindung durch Güter, sondern deren Grundlage und kritische Instanz. Die Ordnung der Güter- und Wertewelt wie die konkrete Normbegründung wird damit konsequent Aufgabe menschlicher Selbstverantwortung.

Dies ist Thema von III. Wie schon im vorhergehenden Teil, wird die Frage auch hier zugleich wieder unter dem Aspekt des spezifischen Beitrags der Moraltheologie behandelt. Der Begründungsprozeß umfaßt zwei Stufen, die Entwicklung sittlich relevanter (Wert-)Einsichten einerseits, deren Zuordnung und Formulierung zu normativen Handlungsurteilen andererseits. Mit der „menschheitlich-gesellschaftlichen Dimension christlicher Verantwortung" und der Deutung des „Unterscheidend-Christlichen" als (nicht exklusiv, sondern typisch) grundsätzlich auf universale Kommunikabilität und Konsens ausgerichtet (1. 2.), wird deutlich, worin der christliche Beitrag jedenfalls nicht sein Spezifisches hat: in einem Ersatz der Intelligibilität durch Glauben. Dies gilt sowohl für die Entwicklung sittlich relevanter Einsichten (3.), wie für die Entwicklung normativer Handlungsurteile aus ihnen (7.). Zwar wirkt sich die Sicht des Glaubens in der Werteerfahrung und -zuordnung (neben den Voraussetzungen in Natur, Erfahrung und Reflexion) durchaus mit eigener Akzentuierung aus, aber eben nicht unter Umgehung konkreter Verstehbarkeit und „normaler" Kommunikationsstrukturen (4. 5.). Daß dies etwas anderes ist als Leugnung der vertiefenden, versichernden und blickweitenden Dynamik des Glaubens in menschlicher Vernünftigkeit, wird deutlich herausgestellt (6a. 6b.). Aber gerade aus dem Glauben selbst kommt die Warnung und das Verbot der Verabsolutierung nichtabsoluter Werte (6c.).

Die Konsequenz dieser Überlegungen zeigt sich deutlich in der Frage der Entwicklung normativer Handlungsurteile (7.), die von hier nur „teleologisch" gesehen werden kann. Abschließend (IV) werden kurz die Folgerungen für die Rolle des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Moral erörtert.

Der Beitrag faßt im wesentlichen die wichtigsten Aspekte der Werte- und Normbegründung zusammen, wie sie von B. insbesondere in seiner Fundamentalmoral entwickelt sind. Die inhaltliche Kritik hat sich daher besser an jener als an diesem Artikel auszurichten, der sich notwendig als eine Auswahl aus einer umfassenderen Systematik darstellt. Es steht für mich außer Zweifel, daß B.s Entwurf zu den auswirkungsreichsten Beiträgen in der neueren Moraldiskussion gehört. Um der Breitenwirkung willen hätte ich mir im Rahmen dieser Enzyklopädie einen etwas mehr „popularisierenden" Artikel gewünscht (ich denke hierbei an die Vermittlungsschwierigkeiten, die die Diskussion mit dem neueren philosophischen Denken in der vorliegenden Komprimierung bereiten dürfte).

☆

Der einzige Doppelbeitrag in dem Bd, allerdings mit Verantwortung jeweils für den eigenen Teil, ist der von C o n d r a u und B ö c k l e über Schuld und Sünde. Bekanntlich gehört das Beziehen von Schuld und Sünde auf normative Ordnungen (statt die Tiefe personaler Existenz) zu den ernsthaften Verstrickungen, aus denen sich eine sich erneuernde Theologie zu befreien hat(te), nicht um Schuld und Sünde aufzulösen, sondern in ihrer Wirklichkeit zu erfassen (wie andererseits die sekundäre Rolle und damit Relativität normativer Ordnungen in dieser Hinsicht). Der Doppelbeitrag geht diesem Prozeß von zwei Seiten nach, einmal von der inneren Entwicklung der psychotherapeutischen Sicht aus, deren Anfang die psychoanalytische Interpretation (auch in ihrem Reaktionscharakter auf jene Verstrickung zu verstehen) bildet; zum andern von einer die moderne Kritik berücksichtigenden, zugleich wieder stark biblisch geprägten theologischen Deutung aus.

Die Darstellung C o n d r a u s, in der Ansätze verschiedener Autoren kurz besprochen werden, hat drei Schwerpunkte: die Kritik der Deutung von Schuld als eines sekundären Phänomens; die Abweisung einer Erklärung von Schuld aus dem Verfehlen von Normforderungen (diese können vielmehr gerade die eigentliche Schuld verdecken); und schließlich die Interpretation von Schuld von daseinsanalytischem Verstehen aus. In diesem Verständnis wird alles konkrete Schuldigwerden gegründet in einem ursprünglichen „Schuldigsein" (Heidegger) des Menschen in seinem Dasein als „Offensein für alles, was ihm begegnet" (112) und der darin sich auftuenden Verantwortlichkeit. Alle konkrete Schuld hat ihren Ermöglichungsgrund in diesem „Schulden". Der Mensch als das Wesen, das wählen muß, bleibt nun freilich hierin gegenüber den ursprünglichen Möglichkeiten immer etwas „schuldig". Ist dies nun die Schuld, von der in der Ethik die Rede ist? Diese Frage wird bei C. kaum beantwortet: die Differenz zwischen Wählen und f a l s c h e m Wählen sowie die daraus sich konstituierende sittliche Schuld. Wohl ist deutlich, daß diese Bezug hat auf eine existentielle und nicht auf eine Gesetzes-Verfehlung. Und andererseits wird darauf hingewiesen, daß in einem solchen Modell Platz für Gesetze und Normen als vermittelnde Gestalten im Wählen vorhanden ist (113).

Beide Aspekte kommen im theologischen Teil von B ö c k l e wieder zur Sprache. Zunächst wird in Parallele zur Heideggerschen „Schuldigkeit" im theologischen Begriff der „Geschöpflichkeit" die menschliche Freiheit als Aufgabe zur Freiheit entwickelt. Diese Aufgabe kann der Mensch in falschen Totalisierungen, im Anheimgeben seiner Existenz an Vorletztes, verfehlen; so wird das „sich-selbst-schuldig-Sein" (118) zur aktuellen Schuld und Sünde als Widerspruch zu seinen eigenen und eigentlichen Möglichkeiten, die in keinem Kontingenten sich erfüllen. Nach der Hl. Schrift (Urgeschichte, Paulus) ist die menschliche Geschichte von dieser Verkehrung der menschlichen Existenz von Anfang an geprägt, und zwar so, daß dies zugleich zu seiner immer schon gegebenen und ihn bestimmenden Situation wird (vgl. Erbsündenlehre). Freilich ist für die biblische Sicht diese Situation zugleich immer schon im göttlichen Heilswillen aufgehoben.

In einer solchen Sicht ist ein eindimensional-flaches, durch Normübertretung definiertes Sündenverständnis grundsätzlich überholt und in seine eigentliche Wurzel zurückgebracht. D. h. nicht, daß „Sünden", konkrete Taten, nun nicht mehr von Belang wären. Sie sind gerade der konkrete Ort, die konkrete Gestalt, in die sich jene Existenzsituation – in dialektischem Wechselverhältnis hierdurch wieder bestimmt – auslegt und verleiblicht. Von hier nun erlaubt sich eine Neuinterpretation traditioneller Begriffe, wie läßliche und Todsünde, ebenso eine genauere Fassung von Sinn und Funktion von normativen Ordnungen für mögliche Schuld.

Freilich wäre eine christliche Vision von Schuld und Sünde in ihrem Wesentlichen verfehlt, würde sie nicht im Licht der zugesagten Vergebung gesehen. Für eine Theologie der Sünde ist daher nicht die Verurteilung, sondern sind Übernahme der Verantwortung im Bekenntnis, sind Umkehr, Vergebung und möglicher Neubeginn das Zentrale.

Vor allem dieser Gesichtspunkt scheint mir belangvoll, wenn es um die Frage eines spezifisch christlichen Beitrages in der Deutung von Schuld und Sünde geht: dieser kann nicht in einer Vergrößerung des Schuldbewußtseins gesucht, sondern muß aus der verheißenen Vergebung und der Chance des Neubeginns gedeutet werden.

Insgesamt ein gut integrierter Doppelbeitrag, dessen Nahtstelle freilich noch etwas von möglichen Verstehensproblemen zwischen den Disziplinen ahnen läßt.

☆

Im letzten Beitrag handelt M i e t h über das Gewissen. Gerade heutzutage oft Berufungsinstanz für sittliche Entscheidungen, ist das Gewissen andererseits durch mannigfache Kritik in Frage gestellt. Als Aufgabe stellt sich daher „eine kritische Überprüfung der traditionellen Gewissenslehre im Spiegel wissenschaftlicher Erkenntnisse" (140).

Hierzu wird (I) die Entwicklung des traditionellen Gewissensbegriffs kurz skizziert in ihrer biblischen Grundlegung, ihrer Entfaltung in der Patristik sowie ihrer scholastischen Systematisierung mit Schwerpunkt auf Thomas v. A. (hier bes. die Unterscheidung synderesis/conscientia). Einige Daten aus philosophischer und theologischer Ethik der Neuzeit werden vor allem unter der Frage „Selbst oder Gott" vorgestellt. Diese Tradition insgesamt sieht sich betr. die drei zentralen Capita der Gewissensanlage, des Gewissensaktes und des responsorischen Gottesbezuges im Gewissen mit einer fundamentalen Kritik von seiten der Humanwissenschaften konfrontiert, wie insbesondere für psychologische (Gestaltpsychologie, Psychoanalyse, Sozialpsychologie) und soziologische Theorien näher ausgeführt wird. Bezüglich der ersteren scheinen mir die internen Entwicklungen mit der Differenzierung zwischen Internalisierungstheorien und Anpassungsverhalten einerseits gegenüber der Personhaftigkeit und kritischen Funktion des Gewissens andererseits bedeutungsvoll. Eine solche Differenzierung läßt sich auch als sinnvoll aufweisen innerhalb soziologisch orientierter Gewissensproblematisierung, in der das Gewissen, „Umschlagplatz sozialer Nor-

men" (154), angeblich nur etwas aussagt über das „Stadium eines Sozialisationsprozesses" (155), der natürlich ebenfalls auf Anpassungs- wie Kritikfähigkeit gerichtet sein kann. Zu Recht ist daher in Gewissenstheorien nicht allein nach den psycho- und soziogenetischen Bedingungen zu fragen. Deren totalisierende Erklärungsversuche stoßen sich sozusagen an der Ambivalenz ihres eigenen Produkts. Gewissen ist in seinem Selbstverständnis (nach Kenntnisnahme aller Kritik) nicht allein Produkt, sondern zugleich Aneignung, Verantwortung, Erfahrung des Selbst gegenüber aller Erfahrung von Norm. Die Daseinsanalyse im Anschluß an Heidegger und die Phänomenologie nach Weischedel bringen diesen Gesichtspunkt kräftig zur Sprache.

Im folgenden Teil (II) „Interpretation und Integrierung der Erfahrungswirklichkeit" werden zunächst einige zentrale Diskussionspunkte zur Anthropologie des Gewissens (1.) systematisch erörtert. Die Alternative „Anlage oder Genese" wie das Verhältnis von „Person und Interaktion" werden in ihrer Bezüglichkeit herausgestellt: individual- und sozialgenetische Aspekte widersprechen nicht der Person in ihrer Verantwortlichkeit (traditionell: Gewissensanlage), bestimmen aber deutlich deren konkrete Geschichte als Gestaltwerden ihrer selbst. Das damit nicht erledigte, sondern geradezu vorausgesetzte Verhältnis des Gewissens zur Norm wird mit der Differenz von „Weisung" („Orientierung") und „Kontrolle" als Modi des Normanspruchs und der Normerfahrung diskutiert. In der abschließenden Passage über Gewissensfreiheit als Menschenrecht verdient deren Anzeige-Charakter für Unstimmigkeiten zwischen Recht und Gerechtigkeit und d. h. dann auch ihre Funktion für die Verbesserung dieses Verhältnisses hervorgehoben zu werden.

Im Abschnitt zur „Theologie des Gewissens" (2.) trägt M. seine Sicht der Bedeutung des Glaubens für die Gewissenserfahrung vor. Sie ordnet sich der auch sonst von ihm vertretenen Nichtwidersprüchlichkeit und Bezogenheit von Theonomie und Autonomie ein; eine schöne Betrachtung zur mittelbaren und unmittelbaren Erfahrung von „Gottes Stimme" im Gewissen schließt diesen Teil ab.

Eine „Zusammenfassung der Ergebnisse" (III) thematisiert als zentralen Punkt die im Gewissen sich aussprechende Verantwortung des Menschen, die in all ihren Bedingtheiten und diesen gegenüber sich als „Zeichen ethischer Fraglichkeit" (177) manifestiert, ja dies, wegen dieser Bedingtheit, auch sich selbst gegenüber ist (der Mensch trägt „Verantwortung für sein Gewissen" [176]). Im „Weg von der Kontrolle zur Verantwortung" (177) konvergieren für M. die christliche Gewissenstradition und die Erfordernisse der komplexen modernen Gesellschaftsentwicklung, wie unter Bezug auf Habermas' Überlegungen zu einer universalistischen Ethik ausgeführt wird. Im Gegensatz zu diesem sieht M. sie freilich nur im begründenden und verbürgenden Glauben garantiert.

Ein informativer, kritischer, auch in seiner Systematisierung anregender Artikel zur Gewissensproblematik. Das Verhältnis zur Norm als zu „objektiven" Momenten der Verantwortungswahrnehmung halte ich freilich mit der diskutierten Unterscheidung von Orientierung und Kontrolle nicht für ausreichend beantwortet. Hier müßte denn doch über das Verhältnis Gewissen/sittliche Vernunft gesprochen werden. Im übrigen: ist die Auffassung von „Anlage" in der klassischen Gewissenslehre wirklich „statisch" (160; vgl. M. selbst 144)?

Ohne Zweifel entspricht der Bd in hohem Maße dem Titelanspruch der Reihe nach einem Selbst-(und Neu-)Verständnis des christlichen Glaubens in moderner Gesellschaft. Daß die vielfältigen Bezüge nicht Dekor bleiben, ist bei der Lektüre unmittelbar sichtbar. Wer sich durch die Artikel hindurchgearbeitet hat, dem kann die Perspektivenveränderung nicht verborgen bleiben, die die Moraltheologie in den letzten Jahren erfahren hat. Trotz eigener Sicht und Terminologie zeigen die verschiedenen Beiträge genügend Kohärenz untereinander, um diese Neustrukturierung als in den Grundlinien einheitliche erfassen zu können: die Bewegung hin zur eigenen Verantwortlichkeit (Autonomie), in der Freiheit und Bindung des Menschen wurzelhaft ursprünglich vereint sind. Alles was man dazu noch um des Besonderen des Glaubens willen glaubt hinzufügen zu müssen (wozu manches in dem Bd angemerkt ist), hebt diese Selbstbezüglichkeit im Sittlichen nicht auf. Im übrigen machen alle Beiträge deutlich: eine rund um Autonomie und menschliche Verantwortlichkeit zentrierte Moraltheologie ist nicht a- und schon gar nicht antinormativ.

Tilburg Karl-Wilhelm Merks

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a.

Teilband 15: Ernst-Wolfgang **Böckenförde: Staat – Gesellschaft – Kirche;** Konrad **Deufel: Sozialstaat und christliche Diakonie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 183 S. geb. DM 34.50

Bd 15 der wertvollen Enzyklopädie verdient besondere Hervorhebung, weil er sich mit schwierigen Fragen der sozialen Gegenwart in Welt und Kirche in klarer Begrifflichkeit und solider Grundsätzlichkeit, fern aller Ideologie im Sinne irrealistischen Wunschdenkens und aller Utopie im Sinne irrealistischen Traumdenkens bewegt.

Es geht B. darum, wie sich der Staat als organisierte Volksgemeinschaft, die Gesellschaft als um den freien Markt (im weitesten Sinne!) versammelte Bürgerschaft und die Kirche als mystischer Leib Christi im pilgernden Gottesvolk im Sein und Wirken zueinander verhalten. Ein Jahrtausendproblem, aus dessen falscher Lösung soviel Leid und Not, Kriege und Glaubens- sowie Menschengefährdung hervorgegangen sind, wird von B. für unsere Zeit in verdienstvoller Weise angegangen und, wie man sagen muß, durchweg richtig gelöst.

Nach dem überschaubaren Inhaltsverzeichnis (6–9), das z. T. ein leider fehlendes Sachverzeichnis ersetzen kann, folgen: I. Der Abbau der überlieferten Vorstellung vom Verhältnis Staat–Kirche als Voraussetzung der Erkenntnis der heutigen Wirklichkeit und Problemlage (15–36); II. Die Eigenart des heutigen Staates und des Beziehungsfeldes von Staat und Gesellschaft (37–52); III. Stellung und Funktion der Kirche in und gegenüber Staat und Gesellschaft (53–77); IV. Formen und Wege kirchlicher Wirksamkeit im und gegenüber dem politischen Beziehungsfeld von Staat und Gesellschaft (78–104); V. Die gegenwärtige Ordnungsform des politischen Gemeinwesens im Lichte einer Theologie der Politik (105–112). Einige Anmerkungen (112–114) und ein Literaturverzeichnis (114–120) beschließen den wertvollen 1. Teil des Buches.

Mit „interdisplinärer Methode" geht Böckenförde den innerstaatlichen Aspekt in Staaten westlicher Prägung an (13). Er baut vor allem auf der katholischen Sozialtheologie und christlichen Sozialphilosophie seine Darlegungen auf unter gelegentlichen Hinweisen auf die reformatorische Lehre vom Staat und seinem Verhältnis zur Bibel (26ff). Wichtig sind sachrichtige Begriffe (15), um von ihnen her das Thema zu ergreifen. Es kann dabei schon der richtig verstandene Begriff von „Materie – Form – Ontologie" helfen; denn man kann die Volksgemeinschaft gleichsam als ontische Materie sehen, existent im Staat als Rechtsordnung als ihrer Form. Mehrfach weist B. hin auf die klassische Lehre von der Kirche als „potestas indirecta", die für kirchliche Tradition bestimmend war und von Kardinal Belarmin im Gegensatz zu Hobbes verteidigt wurde.

Mit Recht hebt B. die Unterscheidung – aber nicht Scheidung – von Staat und Gesellschaft hervor. Der totale Staat verneint freie Gesellschaft, der anarchistische-extrem-liberalistische Staat verneint den Staat oder reduziert ihn auf sein Minimum, zum Nachtwächter. Es geht darum, und das hätte vielleicht noch stärker von B. betont werden können, die durchhaltende unveränderliche Wesensgestalt des Staates in ihren geschichtlich-veränderlichen und in gewissen Grenzen auch veränderbaren Erscheidungsgestalten darzustellen. Jene bildet Berechtigung und Grenze für diese. Hier begegnet auch das Universalienproblem in neuer Gestalt. Das ist wichtig in einer Zeit, der manche einen nominalistischen Funktionalismus bloßer individueller und kollektiver Nützlichkeit als staats- und gesellschaftsauflösenden Irrweg mit Recht nachsagen.

Eingehend wird das Problem der Religionsfreiheit erörtert. Die Kirche ist eine Personenmehrschaft in Seinsverbundenheit; die freie Gesellschaft ein Gebilde freier gewillkürter Zweckverbundenheit. Anders als im Staat steht der Kirche die in ihr vorhandene freie Gesellschaft nicht „gegenüber", losgetrennt von ihr. Das zu bedenken ist wichtig für die später zu erörternden Probleme Kirche, Arbeitsrecht, Gewerkschaft u. a. Die „Untauglichkeit der societas perfecta Lehre" (56ff) wird näher dargelegt im Gegensatz zu heute noch vertretenen innerkatholischen Theorien. Nach B. ist sie eine societas independens als selbständige Rechtsperson und eigener Verfaßtheit innerhalb der menschlichen Gesellschaft, die ihr Unabhängigkeit sichert. Sie soll „ut societas constituta et ordinata" sein (Lumen Gentium, Nr. 8) (56).

Das Problem der Stellung der Kirche in der Gesellschaft wird kritisch erörtert. „In Wahrheit entziehen sich sowohl der Staat wie die Kirche einer solchen segmenthaften Einordnung in ein gesellschaftliches Beziehungsgefüge, weil der Staat eine umfassende Ordnungs-, Integrations- und Entscheidungsaufgabe hat, kraft deren er allen gesellschaftlichen Untersystemen gegenübersteht, die seiner verbindlichen Regelungsgewalt unterworfen sind; die Kirche vertritt einen universalen Anspruch – Vermittlerin des durch Jesus Christus gewirkten Heils zu sein –, der sich auf die menschliche Existenz in allen ihren Dimensionen bezieht und daher die Begrenzung auf ein Segment gesellschaftlichen Lebens, das gegenüber anderen ein ‚Interesse' geltend macht und sich dabei den Spielregeln der Interessenwahrnehmung unterwirft, nicht zugäglich ist" (60). Die Kirche „besitzt institutionelle Eigenständigkeit auf der Grundlage der Religionsfreiheit" (60). Das ist die Grundformel von B. „Die Kirche (ist) nicht einfach eine Organisation von Bürgern zur Darstellung und Artikulation ihrer religiösen Interessen im Staat, vielmehr Verkörperung und Repräsentant einer von den Aufgaben des Staates prinzipiell unterschiedenen geistlichen Zielsetzung, die der heutige Staat bewußt außerhalb seiner Kompetenz läßt" (65).

„Die kritische Funktion der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft" wird eingehend behandelt (72ff). Im Zusammenhang mit der richtigen „Politischen Theologie" wird auf Joh. Paul II. hingewiesen. Hier (75ff) hätte allerdings die richtige Lehre vom christlichen Naturrecht (vgl. vor allem: Joh. Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck–Wien–München, 5. Aufl., 1966; Ders., Art. Naturrecht in: Kath. Soziallexikon, 2. Aufl., Innsbruck–Wien–München–Köln–Graz 1980, Sp. 1890–1902; Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie, III (1961), (§ 27) mehr Beachtung verdient. Der Schwund metaphysischen-ontologischen Denkens und seine Ersetzung durch einen von Kant herkommenden transzendentalphilosophischen Verlust der Seins- und Wesensordnung durch den Funktionalismus hat auch die Lehre vom richtig verstandenen Naturrecht verdrängt, aber nicht widerlegt! In diese philosophische Lehre von den Normen (als Formulierungen gültiger und verbindlicher Zusammenhänge) vom esse humanum als Grundlage des agere humanum ist nach dem Grundgesetz des Gott-Menschlichen oder, philosophisch-theologisch formuliert, nach dem Axiom „gratia praesupponit naturam, et eam non destruit sed perficit" in das esse und agere christianum oder esse et agere in Christo hineingenommen und vollendet.

Wenn B. meint, der Kirche kommt ein sogenanntes „Hüter- und Wächteramt" zu, „ein bestimmtes ethisches Minimum" als Grundlage jeder rechtlichen Ordnung zu vertreten (75), so möchten wir das ebenso in Frage stellen wie die Aussage: „Auf der anderen Seite wird die Legitimität fordernd-kritischen kirchlichen Sprechens auf die Wahrung dieser ethischen Minima beschränkt" (76). Was heißt das vielerwähnte und kaum je richtig erklärte „ethische Minimum"? Richtig hieße es „das Naturrechtlich-Notwendige". Der Staat kann kein direkter Adressat der Ethik sein wegen Fehlens des ethisch (!) verantwortlichen Person-Seins. Er existiert und lebt in der richtig verstandenen und entfalteten menschlichen Sozial-Natur als Gemeinschaft auf das Gemeinwohl hin. Das Recht ist aber die Gesamtheit der Normen, die das äußere Zusammenleben der in der Gemeinschaft miteinander Verbundenen auf das Wohl aller hinordnet. Naturrecht ist das Recht, das die seins- und ordnungsvernehmende Vernunft dafür als verbildlich erkennen kann. Die Bürger stehen unter dem ethischen Gebot, ihr Mit-Sein im Staat (vgl. Mater et Magistra Nr. 219) menschengerecht darzustellen. Und so verpflichtet den Staat die Ethik nur indirekt. Diese Unterscheidung wurde auch in der Diskussion um § 218 nicht genug beachtet. Den Menschem kann man auf das 5. Gebot verpflichtet sehen; der Staat aber muß naturrechtlich verstanden werden. Wenn er mordet, d. h. einen unschuldigen Menschen direkt tötet, dann verstößt er gegen die eigenen Seins- und Lebensgrundlagen: den Menschen. Eingehend stellt B. das Amtshandeln der Kirche und das Handeln der Laien in der Kirche dar. Es geht hier um die Amtsautorität und die Mündigkeit der Laien. Diese sind wegen ihrer besseren konkreten Lebenskenntnisse und Verwirklichungsmöglichkeiten verantwortlich für die Konkretisierung der christlichen Lehre vor allem in der Welt. Richtig heißt es (86): „Die Bedeutung der geistlichen Dimension wird um so größer sein, je intensiver durch eine politische Entscheidung das öffentliche Humanum, d. h. Recht, Freiheit, Würde und Bestimmung des Menschen betroffen wird" (84). Problematisch ist es, wenn B. sagt (86): „Soll die (kirchliche) Äußerung legitim bleiben, muß sich ihre Aussage unmittelbar aus der christlichen Heilsbotschaft ableiten; sie darf nicht das miteinbeziehen, was sich erst bei weiterem Hinzutreten von Überlegung, Abwägung und Situationsbezug im Sinne einer (schöpferischen) Konkretisierung der Heilsbotschaft als eine mögliche, aber nicht notwendige Folge der Heilsbotschaft ergibt" (86f). Es geht also um konkrete Ableitungen aus allgemeinen Lehren und Sorgen, wobei aber die ontologischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte kritisch-realistisch sehr wichtig sind. Richtiges wird gesagt von der „parteipolitischen Neutralität der Kirche" (89ff), und es wird die in den letzten Jahren immer wieder vorgetragene Lehre von der „Äquidistanz" als verfehlt bezeichnet (89).

Richtig werden auch Probleme wie „die parteipolitische Neutralität der Priester" (92ff) aufgezeigt. Beides, Priesteramt und parteipolitische Betätigung sind grundsätzlich miteinander unvereinbar, es sei denn in einer Art „Notkompetenz" des Priesters, z. B. in Lateinamerika oder in der Dritten Welt.

„Im (christlichen) Naturrecht oder – sei es alternativ, sei es ergänzend – auf unmittelbare Aussage des Evangeliums" beruhen die Grundsätze für politisches Handeln (102). Daß (104) nicht die Zehn-Gebote als Maßstab christlicher Politik herausgestellt werden, überrascht. Zwischen Christentum und Demokratie besteht nach B. ein historisches, aber kein theologisches Faktum (10). Die Darlegungen von B. stehen auf der Höhe der Zeit, in theoretischer Hinsicht, juristisch und theologisch, in praktischer hinsichtlich der angeschnittenen Probleme. Man muß sie Theologen, Juristen, Politikern und Lehrern zum Studium dringend empfehlen.

K. Deufel behandelt im 2. Teil des Buches das Verhältnis von Sozialstaat und christlicher Diakonie. Als Direktor beim Caritasverband ist er bestens mit den Grundlagen seiner Arbeit und den Gegenwartsproblemen vertraut. Vielleicht sollte man statt „Sozialstaat" – eine Tautologie, die sich eingebürgert hat und leider wohl nicht mehr zu ändern ist – besser Gemeinwohlstaat sagen. Mit Recht spielt in dem von D. behandelten Raum das Subsidiaritätsprinzip eine wichtige, von allen Kollektivisten und Liberalistischen verneinte, allerdings auch bis in deren Gesetzgebung hinein umstrittene Rolle. Es wird nur richtig begriffen, wenn es wie das Solidaritätsprinzip im grundlegenden Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip begründet wird. Dann aber ergeben sich gerade für die Diakonie die Probleme, daß das soziale Ganze um seiner Existenz und des Gemeinwohls willen seine Glieder in sich integrieren muß, und daß andererseits das Subsidiaritätsprinzip das Recht auf Eigenständigkeit und -tätigkeit und das Recht auf Hilfe zur Selbsthilfe in lebensnotwendigen Dingen vom Ganzen her fordert. Nur in dieser Komplexität kann staatlicher Schutz der Glieder und deren subsidiäre Förderung richtig verstanden werden. Hier ist noch vieles zu bedenken. Mit Recht wird auf Probleme eines eigenen „Kirchlichen Arbeitsrechts" (143ff) hingewiesen und die Ansicht von v. Nell-Breuning über das „Lohnverhältnis" kirchlicher Dienst- und Arbeitnehmer als „unvermeidlich gewordener Notbehelf" (143) zurückgewiesen. Daß ein Streikrecht im kirchlichen Raum nicht zulässig ist, wird betont. „Diakonie ist der Grundvollzug der Kirche, der Erweis der Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung. Christliche Diakonie hat daher ihren Beitrag aus der Kirche selbst heraus, ist tätig aufgrund kirchlichen Selbstverständnisses" (173). „Diakonie darf deshalb nie zu einem perspektivlosen Reparaturvorgang verkommen" (173).

Ein kurzes Literaturverzeichnis und ein gutes Sachregister beschließen die Arbeit.

Alles in allem: Ein wohlgelungenes Werk!

Bochum Gustav Ermecke

Antweiler, Anton: **Fortschritt und Entwicklungshilfe.** Erwägungen zur Enzyklika Pauls VI. Populorum Progressio. – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 158 S. („Zeuge einer Epoche", hrsg. von A. Th. Khoury, Bd 8) kart. DM 29.80

Antweilers Erwägungen zur Enzyklika Pauls VI. „Populorum Progressio" wurden im Jahr 1968, also ein Jahr nach Erscheinen der Enzyklika, verfaßt, im Jahr 1983 aus seinem Nachlaß veröffentlicht. Es handelt sich um ein sehr kritisches und deswegen durchaus anregendes Buch, das dem Leser jedoch die nicht einfache Aufgabe aufbürdet, selbst zwischen detaillierter Darstellung der Enzyklika und kritischem Kommentar zu unterscheiden. Nicht zuletzt deswegen werden die Ausführungen A.s auf den nicht-vorgebildeten Leser verwirrend wirken, für die Kundigen allerdings ergeben sich eine Reihe von Ansätzen zu sachlicher und emotionaler Auseinandersetzung.

Schon auf den ersten Seiten des Buches begegnet A. der Enzyklika mit dem Vorwurf, sie beschreibe nicht, sondern beschuldige (12); sie klage nur an und fordere nur, was keinen Weg zur Änderung beinhalte (15). Diese globale Kritik wird dann sehr differenziert ausgefaltet und unter den Aspekten des Sprachgebrauchs, der Lagebeschreibung, der Entwicklungshilfe und ihrer Begründung sowie der Aufgabe der katholischen Kirche begründet. Einige Beispiele zum Sprachgebrauch der Enzyklika: „Die benutzten Wörter sind nicht gegeneinander abgesetzt. Sie lassen nur ungenau erkennen, worauf es ankommt . . . Was man als Aufbruch, Aufstieg, Aufschwung, als Drang, Entwicklung, Entfaltung, als Erweiterung oder Ausweitung, als Gedeihen und Steigerung, als Ausfaltung und Zunahme, vielleicht auch als Aufschwung und Aufblähung bezeichnen und feststellen kann, wird nicht erwogen" (17f). „Will man genauer bestimmen, wer denn nun gefördert werden will oder soll, so wird das nicht festgelegt, weder örtlich noch kulturell noch gesinnungsmäßig. Von einzelnen oder ihrer Gesamtheit, von Völkern und Staaten, von Landstrichen oder Gebieten wird gesprochen" (19). „So wenig wie die Armut, so wenig wird auch der Reichtum definiert. Man braucht sich nicht an die klassenkämpferisch und aufrührerisch klingende Bezeichnung ‚qui omnibus bonis praediti sunt' (57) zu halten, um daraus zu folgern, die Enzyklika sei nicht genügend durchdacht und ausgeglichen. Es genügt zu erkennen, daß kein Maßstab vorgelegt wird, von dem aus entschieden werden kann, bis wann einer arm und förderungswürdig und von wo ab er reich und förderungspflichtig ist" (20). „Nirgendwo werden Staaten oder Völker, Stämme oder Gebiete mit Namen genannt, so daß man sich auch an Beispielen nicht verdeutlichen kann, worauf es ankommt. Der Unbestimmtheit kann man nicht entrinnen, und das Unbestimmte wird leicht auch verschwommen" (21).

Obwohl A. keinen Zweifel daran läßt, daß der sozialen Verkündigung der Kirche deutliche Grenzen gesetzt sind, die beachtet werden müssen, vermitteln seine kritischen Äußerungen zur Lagebeschreibung, zur Entwicklungshilfe und zu den Handlungsvorschlägen aus der Sicht der Enzyklika den Eindruck, als verlange er von einer Enzyklika die Qualitäten einer wissenschaftlichen Abhandlung im Bereich der theoretischen und der praktischen Entwicklungspolitik. Schon der Stil der Enzyklika zeigt doch, daß es dem Papst weniger um Belehrung und Korrektur als vielmehr um eine Anregung zum Gespräch und zum Dialog geht. Die Enzyklika spricht ganz bewußt in die Situation einer allgemeinen Resignation und Verdrossenheit im Hinblick auf die sogenannten Entwicklungsländer und die Entwicklungshilfe schlechthin. Und der pastorale Charakter wird dann ganz deutlich, wenn man nach der Absicht der Enzyklika forscht: Sie will nicht mehr und nicht weniger als ein Appell an diejenigen verstanden werden, die die Möglichkeit haben, sich großzügig und solidarisch zu zeigen. Sie will einen Impuls setzen für gemeinsame Aktionsprogramme der Entwicklungsförderung, die aufbauend auf einer klaren Konzeption zu einem beständigen Dialog zwischen Geber- und Empfängerländern führen. So stellt sie einen Anruf an das Gewissen dar, den Partner ernst zu nehmen. Sicher sollen durch die Enzyklika auch gute Experimente und berechtigte Hoffnungen in den Entwicklungsländern bestärkt sowie bestehende Organisationen kirchlicher Entwicklungsförderung ermutigt werden; vor allem aber geht es dem Papst um ein Wort der Hoffnung. Das Denken der Menschen soll durch diesen feierlichen Anruf zum gemeinsamen Werk in den Fragen der Entwicklung in eine bestimmte Richtung gelenkt werden, und die Kirche will ihren Beitrag dazu anbieten, „eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Nationalität, ein wirklich menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder von Naturkräften, die noch nicht vollständig beherrscht werden" (PP 47).

Deutlich unterscheiden sich die theologischen Positionen A.s von denen des Papstes. So wenn er z. B. anmerkt: „Jedenfalls ist die theologische Gotteslehre nicht die Grundlage, von der aus die Gedanken entwickelt und an der sie letztlich gemessen werden" (92). Oder: „Denn das Evangelium verweist nicht auf die Ausweitung der Kenntnisse, auf die Verfeinerung und Verstärkung der Fähigkeiten, auf die Erforschung und Umgestaltung der Erde, auf die Auslotung des Menschenlebens in seine Tiefen hinein, auf die Gruppierung von Staaten, auf den Zusammenprall von Ständen, Klassen, Rassen, auf das Spiel mit Tod und Untergang, auf die Findigkeit im Bösen und auf die Vielfalt in dem, was wir das Religiöse nennen. Das Evangelium bezieht sich auf die Gesinnung dem einzelnen gegenüber und unterläßt es, reformerisch in dem Sinne zu sein, den wir heute als selbstverständlich ansehen" (101). Ferner: „Die Enzyklika geht zu wenig darauf ein, daß der Mensch auch Duckmäuser, Raubtier und Sünder ist; daß er sich, um das zu tarnen oder zu rechtfertigen oder anzupreisen, hinter dem Interesse des Ganzen, der Souveränität des Staates, der Hingabe an ein Ideal versteckt, daß er aber oft nicht einmal mehr will, sondern oft ist, was er ist: Duckmäuser, der jede Arbeit, jede Verantwortung, jede Sachlichkeit von sich abweist; Raubtier, das nur lebendig wird, wenn es Käfig und Peitsche über sich weiß; Sünder, der vielleicht unter seinem schlechten Gewissen leidet, der aber keineswegs willens ist, von seiner Sünde zu lassen, und noch weniger willens, sich dem Guten zuzuwenden" (109). Gerade dieses Menschenbild A.s muß an der positiven und optimistischen Sicht Pauls VI. Anstoß nehmen. Und es folgt daraus fast notwendig, daß A. die in der Enzyklika angeführten Ursachen für das Problem der Unterentwicklung – wie Kolonialismus, Kapitalismus, Generationenkonflikte – sehr in Frage stellt.

Zusammenfassend merkt A. an, die Enzyklika stehe in Gefahr, in Aktivismus und übersteigerten Institutionalismus abzusinken. Sie blicke nicht in die Zukunft, sie zeige keinen Weg, wie man die Brutalität des Lebens aufheben oder merklich mildern könnte; und ein übergreifendes, durchführbares und einleuchtendes Ordnungssystem sei nicht erkennbar. „Die Enzyklika liest sich wie eine moderne Paraphrase der Lazarusgeschichte, die für unsere Zeit nichts hergibt, und die als Bild und als Weisung zu spät kommt. Der Weg, den die Kirche noch zu gehen hat, ist noch weiter als der vom armen Lazarus zu den unterentwickelten Völkern" (156f).

A. muß entgangen sein, daß der durchgehende Faden in der Enzyklika die Frage nach dem Menschen ist. Sie will „ein Gespräch über den Menschen, nicht über materielle Hilfsquellen und über Techniken in Gang bringen" (PP 73). Der Entfaltung des Menschen ist alles untergeordnet. Diese Sicht zeigt die Philosophie der Enzyklika, „einen integralen Humanismus", der den Bezug des Menschen zu Gott nicht ausschließt. Ihn zu verwirklichen, soll die Zusammenarbeit aller Kräfte gewährleisten. Und in diesem Zusammenhang gibt die Enzyklika Anregungen zur Entwicklungsförderung, die freilich weder ein System noch ein Totalmodell sein können. Mit Nothilfe allein ist es nicht getan; vielmehr weist die Enzyklika auf die Förderung der Fähigkeit zu selbständiger Orientierung der Entwicklungspolitik (Hilfe zur Selbsthilfe) und zur Verhaltensänderung mit einem Minimum an Konflikten innerhalb eigenständiger Strukturen (Entwicklung von unten) sowie auf die Verminderung und Beseitigung des Entwicklungsgefälles in der Welt, d. h. auf eine internationale Wirtschafts- und Sozialpolitik als umfassende Entwicklungspolitik hin.

München Hans Zwiefelhofer SJ

Forster, Karl / **Schmidtchen,** Gerhard: **Glaube und Dritte Welt.** Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1982). 192 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 27) Kart. DM 19.50

Das Buch stellt die letzte einer Reihe von gemeinsamen Arbeiten des Züricher Sozialpsychologen G. Schmidtchen und des Augsburger Pastoraltheologen und früheren Generalsekretärs der Deutschen Bischofskonferenz K. Forster dar; Forster starb 1981 wenige Wochen nach Fertigstellung des Manuskripts.

Im ersten Teil und in einem statistischen Anhang legt Sch. die Ergebnisse einer Repräsentativumfrage aus dem Jahre 1980 vor, in der Katholiken in Deutschland über ihre Einstellung zur Dritten Welt und zur kirchlichen Arbeit für die Dritte Welt befragt wurden. Aus der Fülle der Ergebnisse und deren Korrelation durch Sch. seien hier nur einige Beispiele genannt:

(1) Die Wahrnehmung der Dritten Welt setzt sich nur im Verein mit anderen, vornehmlich moralischen Impulsen in Betroffenheit und Hilfsbereitschaft um. Der sozialen Wahrnehmung selbst liegt eine moralische Struktur zugrunde, deren Charakteristikum die (unterschiedlich motivierte) Forderung nach einem neuen Lebensstil ist.

(2) Die Kirche muß nach Ansicht der „Kirchentreuen" bei ihrer Arbeit für die Dritte Welt vor allem dem Verkündigungsauftrag folgen; für die „Kirchenfernen" hat sie reine Sozialfunktion. Ein breiter Konsens besteht aber darüber, daß über die Verkündigung und unmittelbare Hilfe für die Armen hinaus auch praktische Entwicklungsarbeit zu leisten ist.

(3) Das Interesse an weltkirchlichen Aufgaben und das persönliche Engagement für die Dritte Welt wachsen mit der Nähe zur Kirche und zur Partei der CDU. Kirchentreue in Verbindung mit anderen parteipolitischen Orientierungen führt anscheinend zu Motivkollision und Handlungsblockierung.

(4) Im Verhältnis der Christen hierzulande und der Kirchen in der Dritten Welt lassen sich im wesentlichen zwei große Denkmodelle beobachten: das karitative und das partnerschaftliche. Jüngere und gebildete Katholiken bevorzugen das letztere und treten für individuelle Hilfe und persönliches Engagement ein. Ältere Katholiken und Vertreter unterer Bildungsschichten haben ein ausgeprägteres Kontrollbedürfnis hinsichtlich der Hilfsmaßnahmen und geben einer zentralisierten Hilfe den Vorrang.

(5) Die Rückwirkung der kirchlichen Arbeit für die Dritte Welt auf hiesige kirchliche Gemeinden wird weitgehend positiv beurteilt; es gibt hier aber auch zahlreiche Vorbehalte. Nach Sch. bedingen Aufmerksamkeit für die Dritte Welt und positives Erleben der Gemeinde sich wechselseitig.

Die kritische Betrachtung schon dieser Beispiele macht die Problematik einer solchen Erhebung offenkundig. Mit F. X. Kaufmann und Th. Luckmann ist zu fragen, inwieweit Repräsentativumfragen wirklich Aufschluß geben über die Religiosität, Gläubigkeit oder Kirchlichkeit der Befragten, oder ob nicht die Befragungsdaten lediglich Bruchstücke öffentlichen Bewußtseins widerspiegeln und zu vorschnellen Schlußfolgerungen über Bedürfnisse und Strategien der Pastoral verleiten. (Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 121f.)

Während man Sch.s früherer Studie „Was den Deutschen heilig ist" (München 1979) bescheinigen kann, daß sie religiöse Phänomene noch relativ differenziert erfaßt und auch außerkirchliche oder kirchendistanzierte Religiosität angemessen zur Sprache bringt, muß man für die hier vorliegende Untersuchung bedenkliche Verkürzungen konstatieren. So werden beispielsweise Kirchentreue und Kirchendistanz in den verschiedenen Korrelationen mit der Elle des Sonntagskirchgangs gemessen. Aus der Stagnation der Kirchenaustritte folgert Sch.: „Die extreme Ablehnung der Kirche schwächt sich ab" (32). Und an der gewachsenen Zustimmung zu einem dogmatischen Satz liest der Sozialforscher ab: „Der Glaube an Jesus Christus hat sich zwischen 1974 und 1980 gefestigt" (33). Das Versprechen des Titels „Glaube und Dritte Welt" wird derart aber nicht eingelöst; ehrlicher wäre die Bezeichnung „Katholizismus und Dritte Welt" (bei zahlreichen Befragungsergebnissen drängt sich die Assoziation an C. Amerys Milieu-Katholizismus geradezu auf).

Die mehr oder weniger offenen Grenzüberschreitungen des Sozialforschers Sch. auf theologische Interpretationen hin könnte man noch gelassen hinnehmen. Brisant aber wird es da, wo kirchliche Amtsträger und Theologen das empirische Material auswerten.

Die Linie, welche manche Bischöfe angesichts von Umfrageergebnissen des letzten Jahrzehnts ausgezogen haben (Stichworte: Sorge um Identität, Bestandssicherung im öffentlichen Einfluß, organisatorische Stabilisierung im Innern) schimmert nicht nur in Bischof Hengsbachs Vorwort zu diesem Buch durch, sondern prägt auch streckenweise den

pastoraltheologischen Kommentar K. Forsters im zweiten Teil. Das zeigt sich beispielsweise in Feststellungen der Art, „daß ... die mit der verbindlichen Glaubenslehre der Kirche übereinstimmenden Aussage zum Christusgeheimnis unter den Katholiken deutlich an Boden gewonnen hat" (114) oder „daß die neu aufgebrochene und zunächst weithin kirchendistanziert bleibende Religiösität zu einem erkennbaren Teil für den kirchlich bezeugten Glauben und für die Wirklichkeit der Kirche selbst zumindest wieder ansprechbar geworden sein muß" (ebd.).

Hinsichtlich der Schwerpunkte der Untersuchung begrüßt F. natürlich den moralischen Aufbruch unter den Katholiken sowie zunehmendes Interesse und Engagement für die Dritte Welt. Aber die Freude wird nicht selten getrübt durch die Sorge um die Unterscheidung der Geister. So warnt er angesichts der Forderungen nach einer tatkräftigen, für soziale Gerechtigkeit eintretenden Kirche vor einer „Verabsolutierung der Orthopraxie gegenüber der Orthodoxie" (103). Wenn die kulturelle Eigenständigkeit der Menschen in der Dritten Welt quer durch die Lager der Befragten als hoher Wert gilt, so vermutet F. dahinter eine „Romantisierung" dieser Kulturen und befürchtet bei den Katholiken einen „Indifferentismus" in der religiösen Wahrheitsfrage. Der Ruf nach Partnerschaft zwischen alten und jungen Kirchen schließlich macht ihn mißtrauisch, weil er wiederum vornehmlich bei den Kirchendistanzierten laut wird. Forster wünscht sich eher ein modifiziertes Karitas-Modell in den Beziehungen zu den jungen Kirchen, obwohl er im gleichen Kontext die Ekklesiologie des II. Vat. noch nicht genügend berücksichtigt findet.

Man muß auch fragen, wie ernst sein Plädoyer für eine Integration von Orts- und Weltkirche gemeint ist, wenn schon in seiner Perspektive der Ortskirche zahlreiche Grenzziehungen erkennbar sind, z. B. gegenüber den Vertretern des von Sch. umrissenen Orientierungstyps des jüngeren, politisch engagierten, kirchenfernen Katholiken. Steht nicht im Hintergrund all dieser Vorbehalte ein Überlegenheitsdenken von traditioneller bzw. abendländischer Kirchlichkeit, das sich trotz aller verbaler Beteuerung im Grunde nicht von der Politik, der Moral und der Theologie einer universalen Solidarität in Frage stellen läßt?

Die vornehmliche pastorale Aufgabe sieht F. zusammenfassend nicht in der Kooperation oder im Dialog der „Kirchentreuen" mit all jenen, die an der Vermenschlichung der Welt im Sinne der „Missio Dei" bewußt oder unbewußt arbeiten, sondern in der Bemühung um kirchliche Identität im Aufbruch zugunsten der Dritten Welt. Zwar bietet sich (sonderbarerweise) „die Dimension der Moral heute als Dialogbrücke zu den Kirchendistanzierten wie als Bewährungsfall des unverwechselbar Katholischen überdeutlich an" (116f); zugleich aber muß nach F. „die Reflexion auf den Auftrag des Glaubens gefördert werden, wenn das Profil der Kirche nicht durch eine nur scheinbar moralisch oder religiös legitimierte Politisierung oder durch einen ungeistlichen Aktivismus verdeckt werden soll" (ebd.).

Auf diese Weise werden Impulse und Herausforderungen, wie sie von Menschen und Strukturen in der Dritten Welt ausgehen, entschärft, und der Kampf um ein menschenwürdiges Zusammenleben aller verwandelt sich in den Streit darüber, wer denn die „neue Moral" für sich pachten kann, die „Kirchentreuen" oder die anderen.

Köln Wilhelm Herzog

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 10: J. B. **Brantschen** / E. **Ringel** / H. **Schipperges** / R. **Walter** / E. **Zenger: Leiden;** H. **Schipperges: Gesundheit – Krankheit – Heilung;** G. **Condrau** / P. **Sporken: Sterben – Sterbebeistand;** R. **Leuenberger** / F. **Meerwein: Trauer und Trost.** – Freiburg-Basel-Wien: Herder (1980). 144 S. (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden) geb. DM 24.50

Die interdisziplinäre Behandlung eines in der täglichen seelsorgerischen und ärztlichen Praxis so immanenten Problemkomplexes, wie er in der thematischen Bandbreite der Titelgruppierung bereits zum Ausdruck kommt, muß an sich bereits Unwichten aufweisen und verlangt vom Leser ein ungleiches Maß an Voraussetzungen von Literaturkenntnissen, intellektuellen Fähigkeiten und vor allem persönlichen Erfahrungen. Hier schrieben und beschrieben der Historiker, der Medizinhistoriker, der Psychiater, der Theologe, der systematische Theologe, wieder der Medizinhistoriker, der Soziologe, der Krankenhausseelsorger, der Psychoanalytiker und abermals ein Theologe jeder aus seiner Sicht ihre fachgebundenen Überlegungen am (grünen) Schreibtisch oder aber der Praktiker nach Reflexion des unmittelbar Erlebten nieder. Wahrscheinlich muß man ein gut Stück des Weges selber gegangen sein, um Bestätigung eigener Empfindungen und Erfahrungen in dem Buch zu finden. Der Rezensent stößt sich bei einigen Beiträgen an der Reader Digest-Konzeption des Buches, denn einige Abhandlungen verdienten durchaus eine intensivere Beschäftigung mit dem vorgegebenen Thema. Andere sind in ihrer Kürze prägnant (Meerwein, Leuenberger). Einige Autoren übersteigen weit ihr Fachgebiet und grasen erfolgreich in des Fachnachbars Garten (Schipperges). Man kann insgesamt durchaus die Feststellung wagen: Wer vieles bietet, bietet manchem etwas. Und so wird wohl (fast) jeder einen Gewinn aus diesem Sammelband ziehen, der mit und am leidenden Menschen über anthropologische Aspekte der Krankheit im Vergleich zum gesunden Menschen reflektiert und der mit sich ringt, wie man der sich einstellenden Trauer Überlegungen der tröstenden Gegenwart abringen kann. Dabei werden durchaus sehr kritische Stimmen laut, die dazu aufrufen, es anders zu machen als er gewohnter Weise im Alltag allzu oft zu erfahren ist. Man liest nicht nur gesellschaftliche Kritik, die nachdenklich macht.

Hattingen Manfred Blank

Weis, Norbert: **Das prophetische Amt der Laien in der Kirche.** Eine rechtstheologische Untersuchung anhand dreier Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Roma: Università Gregoriana Editrice 1981. 491 S. (Analecta Gregoriana Vol. 225. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, n. 45) kart. Lire 35 000

Im Studienjahr 1979/80 wurde die vorliegende Studie als Diss. von der Kanonistischen Fak. der Päpstl. Univ. Gregoriana in Rom angenommen. Vf. untersucht das prophetische Amt (munus propheticum) der Laien, wie es in den Dokumenten des Vat. II. „Lumen Gentium", „Apostolicam Actuositatem" und „Ad Gentes" zum Ausdruck gebracht worden ist und auf die theologische Unterscheidung des dreifachen Amtes Christi als Prophet, Priester und König zurückgeht. Zur tieferen Erschließung dieser theologischen Qualifizierung der Christgläubigen greift er zurück auf die umfangreichen Vorarbeiten zu diesen Konzilstexten. Sein Interesse gilt den Aufgaben der Laien zur Erhaltung, Entfaltung, Vertiefung und Verbreitung des Glaubens, die auf das Zeugnis des Lebens, die Verkündigung des Wortes Gottes und die Mitverantwortung für den Glauben ausgerichtet sind. Den Hintergrund für die Studie bilden die neuzeitlichen Entwicklungen, durch die der Einsatz von Laien in der Kirche besonders gefordert und möglich wurden: weltweiter Priestermangel, Behinderung von Priestern in ihrem Amt, Interesse der Laien selbst an Theologie und Glaubensverkündigung. Die vom Konzil erneut aufgeworfene Frage nach dem spezifischen Dienst von Ordinierten und Nichtordinierten in der Kirche sowie deren Verhältnis zueinander hinsichtlich ihrer Teilnahme am Verkündigungsauftrag der Kirche ist die durchlaufende Perspektive dieser mit Akribie geleisteten Forschungsarbeit.

Im 1. Teil wird der Diskussionsstand am Vorabend des Konzils wie auch während und nach dem Konzil am vorgefundenen Quellenmaterial erhoben (13–100).

Der 2. Teil behandelt speziell das „munus propheticum" der Laien im Werdegang der einschlägigen Konzilsdokumente (103–373).

Der 3. Teil ist der Versuch einer Synthese der Aussagen des II. Vat. zur Charakterisierung des prophetischen Amtes der Laien im Zusammenhang mit dem universalen Apostolat der Kirche sowie in Verbindung mit dem hierarchischen Lehramt (377–465).

Vf. verzichtet darauf, sich mit der zu diesem Thema umfangreichen Sekundärliteratur, vor allem aus dem deutschen Bereich, auseinanderzusetzen, was als Verlust und Mangel dieser Arbeit anzumerken ist.

Den Laien nicht nur als pastorales Objekt, sondern als aktives Subjekt apostolischen Wirkens zu sehen, ist zweifelsohne in den Dokumenten des II. Vat. zum Ausdruck gekommen. Die durch zahlreiche Äußerungen von Konzilsvätern belegbare Tendenz, die Aufgaben und Tätigkeitsfelder der Laien von denen der Kleriker abzugrenzen, legt Vf. dar. „Dahinter steht die Sorge, es könnten sich die Grenzen zwischen Laien und Klerus, zwischen Laienapostolat und hierarchischem Apostolat verwischen" (86). Diese Furcht, Laien könnten sich Kompetenzen und Rechte der Kleriker anmaßen und sich in Fragen der Glaubenslehre einmischen, meint Vf. einigen Konzilsvätern bescheinigen zu müssen. Den Einsatz von Laien als Ersatz für fehlende Priester zu werten, scheint nahezuliegen. Ein Ringen um die Differenz zwischen dem „munus" der Laien und der „potestas" der Hierarchie deutet sich an. Deshalb stellt Vf. die unumgängliche Frage nach dem Ursprung des vom Vat. II. zugesprochenen prophetischen Amtes der Laien: „Ist es ein Derivat aus dem prophetischen Amt der Hierarchie oder hat es einen eigenständigen Ursprung oder haben beide miteinander den gleichen Ursprung?" (89). Kennzeichnend für die Vorarbeiten zu den betreffenden Konzilsdokumenten ist die Disparatheit der Voten

der Konzilsväter. Sie gehen weniger von theologischen Prämissen, sondern vielmehr von aktuellen praktischen Fragen aus. Wenn auch ein eigener Ursprung des prophetischen Auftrags der Laien angenommen wird, so wird doch auch in gleicher Weise auf die Rückbindung der Ausübung des Apostolates an die Hierarchie Wert gelegt. Es stellt sich die Frage nach der „Natur des Laienapostolates" (97) und nach seinem Verhältnis zum hierarchischen Apostolat.

Erst im Werdegang der Konzilsdokumente wird nach Feststellung des Vf.s das prophetische Amt der Laien allmählich zur selbständigen und selbstverständlichen theologischen Kategorie. Gründend in Taufe und Firmung wird es verstanden als eine Verpflichtung aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und als Fortsetzung der Heilssendung Christi (115, 168). Demnach kann für das prophetische Amt der Laien der gleiche Ursprung wie für das hierarchische Amt angenommen werden, nämlich das prophetische Amt Christi selbst. Das Konzil bekennt sich deshalb eindeutig dazu, daß Laien aufgrund der ihnen im Hinblick auf das Wort Gottes zukommenden Sendung berechtigt und verpflichtet sind, Christus zu verkündigen und seine Lehre zu bekennen, zu verbreiten, zu entfalten und zu verteidigen (402). In diesem Zusammenhang stellt Vf. fest, daß es „nichts strikt Laienspezifisches im prophetischen Amt der Laien" gäbe, nimmt aber eine unterschiedliche Weise der Teilhabe an diesem Amt für Laien einerseits und für die Hierarchie der Kirche andererseits an (135). Darüber hinaus verweist er noch auf die Ausübung des Laienapostolates aufgrund eines eigenen Auftrags von seiten der Hierarchie, der den Laien zum Helfer im pastoralen Lehramt der Hierarchie qualifiziert.

Im Dekret über das Laienapostolat wie auch im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche wird das theologische Grundprinzip des „munus propheticum" entfaltet. Der Begriff „Apostolat" wird in seiner Vielschichtigkeit angesprochen. Er kann nicht mit dem prophetischen Amt gleichgesetzt werden. Vielmehr wird dieses begrenzt auf das Zeugnis eines christlichen Lebens aufgrund der Zugehörigkeit zum Mystischen Leib Christi, während eine besondere Beauftragung durch die Hierarchie Anteil am Missionsbefehl gibt.

Damit interessiert das Verhältnis von Aufgaben der Laien und deren materielle Ausrichtung einerseits und Wirken der Hierarchie andererseits (357). Die dadurch getroffene Unterscheidung zwischen Sendung und Mandat bleibt jedoch nach Meinung des Vf.s in den Konzilstexten offen. Die Untersuchung endet mit den Fragen, die für das Kirchenrecht von besonderer Relevanz sind. W. konstatiert: „Das Konzil unterscheidet zwar der Sache nach eine Sendung und ein Mandat, formale Definitionen von Mandat und Missio canonica hat man zuletzt jedoch umgangen" (467). Die apostolische Aktivierung der Laien in Kirche und Welt sowohl im privaten wie auch im amtlichen Bereich der Kirche mündet in die rechtlichen Definitionen des neuen Codex Juris Canonici (1983).

Die Arbeit von W. kann dazu als hilfreicher Kommetar speziell zum „munus propheticum" der Laien in der Kirche herangezogen werden.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973. Hrsg. von Heinrich Renning unter Mitarbeit von Martin Klöckner. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1983). 1384 S. (Dokumente zur Erneuerung der Liturgie Bd 1) geb. DM 93.–

Die von manchen lange erwartete Sammlung (das Vorwort trägt als Datum 17. 12.1980) ist im Juli 1983 ausgeliefert worden. Sie folgt in der chronologischen Anordnung, in Auswahl und Zählung der 180 Dokumente (= D, ganz oder in Auswahl) und ihrer Randnummern (insgesamt 3216) und in den zahlreichen Anm. aus offizieller oder offiziöser Quelle der lateinischen Ausgabe von R. Kaczynski, Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae (= EDIL) I. 1963–1973, Turin 1976. Dadurch wird der Rückgriff auf die (meist lateinische) Sprache der Originale erleichtert, ebenso die Benutzung der Literatur, die vielfach nach der Nr. des EDIL zitiert. Hinzugefügt wurden (mit dem Buchstaben A zur vorhergehenden Nr.) weitere sieben Dokumente, darunter „Nostra aetate" 4 und das offiziell nicht veröffentlichte Schreiben der Kongregation für das katholische Bildungswesen an die päpstlichen Gesandten über die Ausbildung der Kandidaten für den ständigen Diakonat vom 16. 7. 1969, das nach der reichhaltigen Sammlung Enchiridion Vaticanum (III, Bologna 1969, 834–837) leider nur in knappem Auszug (1912 a, b) übersetzt wird. Da es sich um eine bisher sehr vernachlässigte Aufgabe handelt, wäre eine vollständige Wiedergabe willkommen gewesen, wie es (aus einem französischen Text) geschieht in: Documents on the Liturgy 1963–1979 (= DOL), hrsg. von der International Commission on Englisch in the Liturgy, Collegeville/Minn. 1982, Nr. 314.

Der Anhang bietet zwei nicht offiziell veröffentlichte Dokumente:

1) Die Instruktion der Kongregation für Seminarien und Universitäten über die liturgische Bildung der Alumnen vom 25. 12. 1965 (1349–1381), die (wegen der Proteste von Bischofskonferenzen) keine Rechtskraft erlangte und nach vielen erfolglosen weiteren Entwürfen nunmehr, worauf die Hrsg. hätten hinweisen sollen, in einer befriedigenden Fassung vorliegt: Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Instruktionen über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten vom 3. 6. 1979, Tip. poligl. Vat. 1979, Nachdruck: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 14, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn (1979).

2) Die Instruktion der Kongregation für die Sakramente „über die außerordentlichen Kommunionspender" vom 30. 4. 1969 (1382ff), die zwar nicht offiziell veröffentlicht wurde, aber entgegen der Bemerkung (1347) Rechtskraft hatte. (vgl. DOL 254; A. Burgnini, La riforma Liturgica, Rom 1983, 619). Ein Hinweis auf die endgültige Ordnung durch die Instruktion „Immensae caritatis" vom 29. 1. 1973, Teil I (Nr. 2969–2976) fehlt leider.

Die Hrsg. haben ferner in EDIL ausgelassene Passagen mehrfach zugefügt (etwa 50 Nr.), die auch der Rez. z. T. vermißt hat. Andere wünschenswerte Ergänzungen seien (für eine Neuauflage) notiert: Aus Konzilsdokumenten, z. T. wenigstens auszugsweise, LG 48; PC 11, 18; OT 17f; AA 29, 32; AG 21, 26; aus dem Directorium Oecumenicum (von den Hrsg. dreimal ergänzt) außerdem III 3 und 8, aus dem Directorium Catechisticum, dem die Hrsg. die Art. 45, 72, 75, 125 und 129 (2. Teil) hinzufügten, auch 54, 65 und 129 (1. Teil).

Die Hrsg. bemerken mit Recht (7) den Ermessensspielraum bei der Auswahl der Dokumente und meinen, daß „dieser oder jener Text ... hätte entfallen können". Die o. a. DOL der ICEL, der Vereinigung der Liturgiekommissionen von 26 Bischofskonferenzen englischer Sprache (35 Länder), 1496 S. (entspricht wegen des größeren Satzspiegels etwa 2250 S. der dt. Ausg. mit 4543 Nummern, bringt dagegen nach Abzug von 119 Dokumenten der Jahre 1964–1969 neben den 180 CEDIL bzw. 189 Dokumenten (z. T. vollständiger; z. B. in Anm. die skandalöse Erstfassung des Motu proprio „Sacram Liturgiam" vom 25. 1. 1964; andererseits fehlt wie in EDIL leider „Nostra aetate" 4) weitere 255 bzw. 246 Dokumente: Ansprachen und Schreiben Pauls VI., Schreiben der Kurie, insbesondere des „Consilium" und der Gottesdienstkongregation, offiziöse „Leitartikel" (nicht immer genannter Verfasser: der Sekretär des Conciliums A. Bugnini) der Zeitschrift „Notitiae" des Consiliums und seit 1969 der Gottesdienstkongregation.. Nur vereinzelt (z. B. Entscheidungen der römischen Interpretationskommission der Konzilsdokumente) finden sich diese Texte auch in Anm. der EDIL und der dt. Ausg. (einige Dokumente der DOL sind auch in den AAS und/oder in „Notitiae" nicht zu finden). Es handelt sich meist um bedeutsame Äußerungen, z. B. über die Bedeutung liturgischer Gesten, die bei einer gründlichen theologischen wie praktischen Wertung der Reform nicht übersehen werden sollten. Die Aufnahme dieser Dokumente in EDIL und in die dt. Ausg., die beansprucht, „alle einschlägigen Texte des Apostolischen Stuhls" zu enthalten (Klappentext), hätte allerdings eine erhebliche Verteuerung bedeutet. Das Bessere wäre ein Feind des Guten geworden. Für wissenschaftliche Zwecke sollte man jedoch DDL heranziehen.

Es ist nicht konsequent, daß z. B. zwar aus der Ordnung der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (D 154) die Einführung in die Kapitel und aus der für die Buße (D 180) die Regeln des Anhangs II (Bußgottesdienste) aufgenommen wurden, in der dt. Ausg. zum Dekret über die Konzelebration nach der Kommunion unter beiden Gestalten von 1965 (D 27) sogar die z. T. überholten Anweisungen (197–204), während in der Ordnung der Krankensalbung und der Krankenpastoral (D 167) die pastoralen Weisungen zum Krankenbesuch (42–45), zur Krankenkommunion (46ff), zur Krankensalbung (64–67; 80–92), zur Wegzehrung (93–100), zum Versehgang (115ff) und zu den Sterbegebeten (138–142) fehlen.

Im Vergleich zum EDIL hat neben den o. a. Erweiterungen die dt. Ausg. folgende Vorzüge: Sie hat Kolumnentitel, deren Fehlen die Benutzung vom EDIL bei ausgedehnten Dokumenten erschwert. Textfehler wurden verbessert, allerdings nicht in der Instruktion „Eucharisticum Mysterium" (D 70) ein bedeutsamer Irrtum der Endfassung: Der Verweis in Art. 56, bei Tabernakeln in Neubauten die Art. 52 und 54 zu beachten, bezog sich ursprünglich und allein sinnvoll nicht auf diese nachträglich von der Ritenkongregation eingefügten Artikel, die nicht nur für Neubauten gelten, sondern auf die Art. 53 (Empfehlung einer Sakramentskapelle) und 55 (Tabernakel nicht auf dem Zelebrationsaltar).

Etwa ein Drittel der Dokumente wurde erstmals oder, wenn vorhandene Übersetzungen den Hrsg. nicht genügten, erneut übersetzt.

Stichproben zeigen eine gute Qualität dieser Übersetzungen. Officium „diurnum" ist allerdings mit „tägliches Gebet" nicht richtig wiedergegeben (1050 Anm. c). Amtliche Übersetzungen „wurden . . . – abgesehen von Druckfehlerberichtigungen – unverändert gelassen, auch wenn sie nicht immer voll befriedigen" konnten. Rätselhaft ist, daß in LG 10 aus der provisorischen Übersetzung zwei Fehler übernommen sind: „Priester" statt „Hoherpriester" und „allgemeines" statt „gemeinsames Priestertum". Das Adjektiv „gemeinsam" ist nach eingehender Beratung in der Theologischen Kommission gewählt worden, um die katholische Lehre deutlich von der Auffassung Luthers vom „allgemeinen Priestertum" – von dem auch prominente katholische Theologen nicht selten immer noch reden – abzuheben. In LG 11 ist der erste Satz ebenfalls aus der provisorischen Übersetzung (u. a. in der von K. W. Kraemer besorgten Ausgabe, Osnabrück ^{3}1966).In der Meßordnung Art. 318 (Nr. 1713) hätte auf eine Auslassung der Übersetzung verwiesen werden sollen: Daß Bischofskonferenzen den Gebrauch von zwei statt drei Lesungen gestatten können, hat im lateinischen Text den wichtigen Zusatz „alicubi", d. h. nicht im ganzen Gebiet, sondern an Orten oder bei Gelegenheiten, wo pastorale Gründe vorliegen.

Daß Druckfehler im EDIL (s. Notitiae 12 [1976] 469f und LJ 33 [1983] 125ff) ausgemerzt wurden, ist auch für die Konsultation des EDIL wichtig.

An einigen Stellen werden Anm. des EDIL ergänzt, ebenso erheblich die Literatur in dt. Sprache bis 1982 einschließlich. Wie in EDIL fehlen jedoch einige Aufsätze, die vor Erscheinen der Ausgaben die Neuordnungen vorstellten. Vom Rez. wird zu Nr. 96 ein Aufsatz in LJ 1982 angeführt, nicht dessen ebd. 65 und Anm. 1 erwähnter erster Teil. Nichtdeutsche Übersetzungen und Literatur werden ausgelassen. Sofern letztere von führenden Mitarbeitern der Reform stammten, ist das bedauerlich.

Wegen der Verwechslungsgefahr mit den Randnummern hätte man die Dokumente wie im EDIL nur beziffern sollen ohne Beifügung Nr. in den Kolumnentiteln.

Ein hoffentlich nur kurzfristiger schwerer Mangel ist der Verzicht auf ein Register (im EDIL S. 999–1222!). Es soll als „Gesamtregister" in Bd II für die Jahre 1974–1983 erscheinen, da die Hrsg. erwarten, daß dann „die größte Zahl der Reformdokumente erschienen sein wird" (8). Bis Ende 1983 sind zwar die durch den neuen CIC erforderten Veränderungen der Vorbemerkungen erschienen, nicht jedoch das Benedictionale, das Caeremoniale Episcoporum (Mskr. Druck 1975), dessen Erscheinen nicht nur für die oft verwilderten Pontifikalriten, sondern auch allgemein bedeutsam sein wird, und das Martyrologium (Mskr., 1971). Ein schwacher Ersatz für das fehlende Register wären Querverweise gewesen, wie sie DOL zahlreich bietet. Diese amerikanische Sammlung ordnet allerdings den Stoff nicht durchweg chronologisch (chronologisches Verzeichnis: 1405–1442), sondern nur innerhalb einer der Liturgiekonstitution folgenden sachlichen Einteilung. Hinweise vermißt man in EDIL und der dt. Ausg. besonders, wenn ältere Dokumente durch jüngere verändert wurden, was auch für nach 1973 erschienene Ordnungen wie die 1981 erheblich erweiterte „Pastorale Einführung in das Meßlektionar" gilt: dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 43, Bonn (1983).

Die immense sorgfältige Arbeit des Hrsg.s und seiner Mitarbeiter verdient hohe Anerkennung und Dank. Angesichts der von Gegnern der Reform häufig dieser selbst angelasteten oft horrenden Mängel der Praxis ist dringend zu wünschen, daß (trotz des nicht geringen Preises, der ohne finanzielle Unterstützung von kirchlichen Institutionen und einzelner Personen hätte erheblich höher kalkuliert werden müssen) die Sammlung gekauft und immer wieder in der theologischen Bildungsarbeit jeder Art, auch und nicht zuletzt der theologischen Fakultäten und Fachbereiche, in der liturgischen Aus- und Fortbildung und für die liturgischen Feiern selbst konsultiert wird. Es geht dabei nicht nur um einen „korrekten" Vollzug, der natürlich zusätzlich Kenntnis und überlegte Handhabung der neuen liturgischen Bücher selbst erfordert. Weit wichtiger ist der Wert der Dokumente für das Verständnis der Neuordnung mit ihren theologischen, oft „neuen" (d. h. aus den genuien Quellen wiedergewonnenen) Akzenten und ihrer pastoralen Zielsetzung. Es war nicht die Absicht der Liturgiekonstitution, „bloß liturgische Formen und Formeln zu ändern. Sie will vielmehr jene Erziehung der Gläubigen und jene Seelsorge fördern, für welche die Liturgie ‚Gipfel und Quelle' (SC 10) ist" (Instruktion vom 26. 9. 1964, 5 = Nr. 203).

Münster Emil J. Lengeling

Evangelisch-katholisches Stundengebet. Hrsg. vom Förderkreis Breviergebet. Bearb. von Walter Drobnitzky. – Erweiterte und bearb. Neuauflage. des Evangelisch-Katholischen Breviers. Hrsg. von Friedrich Heiler. – Bochum: Förderkreis Breviergebet 1982. 432 S. Kunstleder. DM 31.45

Ein Brevier gilt es, hier anzuzeigen, das einerseits bereits seine eigene Geschichte hat, anderseits für die Zukunft geplant ist. Nachdem bereits 1932 Friedrich Heiler den Entwurf eines „Evangelisch-katholischen Breviers" herausgegeben hatte, ließ die eigentliche Ausführung des Plans, bedingt durch inner- und außerkirchliche Ereignisse, bis vor zwei Jahren auf sich warten. Pfarrer i. R. W. Drobnitzky erweiterte und bearbeitete den Entwurf Heilers (und andere Vorarbeiten). Das so zustandegekommene „Evangelisch-katholische Stundengebet" wurde 1982 vom Förderkreis Breviergebet Bochum herausgegeben. Das sorgfältig zweifarbig gedruckte Buch enthält die Grundordnung des Stundengebets, wie es der Hochkirchlichen Vereinigung als Ideal vorschwebt:

Mette mit 3 Nokturnen (jeweils 1 Psalm oder Psalmabschnitte; 3 Lesungen); Laudes mit 5 (sonntags) bzw. 3 (werktags) Psalmen; Prim [!]; Terz, Sext; Non (jeweils 1 Psalm oder Psalmabschnitt); Vesper (2 Psalmen oder Psalmabschnitte); Komplet. Die Grundordnung des Stundengebets insgesamt wie auch die Durchführung der einzelnen Horen (51–82) sind bis ins Detail dem Römischen Brevier entnommen, wie es seit 1568 vorlag und bis 1965/71 verpflichtend war. Die Psalmen (in einem Dreiwochenzyklus) sind in der Psalmenordnung (27–36) angegeben, aber nicht ausgedruckt (wohl die atl Cantica der Laudes: 37–50); ebenso werden die Lesungen der Mette nur als Perikopen angeführt (7–26). Den breitesten Raum nehmen damit naturgemäß die „Besonderen Zeiten des Kirchenjahres" ein (85–358); besondere Gedenktage (359–422) und ein kurzer Anhang runden das Buch ab. Ein Beilegeblatt bietet den Text des Invitatorium, Te Deum, Benedictus, Magnificat und Nunc dimittis in einer dem Rez. sonst unbekannten Fassung. Und genau hier setzt das große Bedenken ein.

So wichtig es ist, die Stundenliturgie als d e n täglichen Gottesdienst der Kirche wiederzuentdecken und als Gemeinde zu feiern, so daß wieder ein gesundes Gleichgewicht zwischen der Eucharistiefeier der Gemeinde am Sonntag und der täglichen Stundenliturgie herrscht, so problematisch erscheint dem Rez. der hier vorliegende, sicher in richtiger und guter Absicht durchgeführte Versuch, für eine Gruppe innerhalb der Kirche, im konkreten Fall der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses, Formen wiederzubeleben, die den Anschein haben, als bestehe Hochkirchlichkeit in der Weiterführung spätmittelalterlicher Formen und Feinheiten, die schon Erzbischof Thomas Cranmer, dem die Wiedergewinnung des Morgen- und Abendgebets als öffentlichen Gottesdienst der Kirche von England zu verdanken ist, im Gefolge Kardinal Quiñonez' zu der Aussage veranlaßte, die Seiten des Buches in der richtigen Reihenfolge umzuwenden, sei eine so harte und knifflige Angelegenheit, daß es oftmals größerer Anstrengung bedurft habe, ausfindig zu machen, was gelesen werden sollte, als es zu lesen, wenn man es gefunden habe (Book of Common Prayer 1549 und folgende, Preface). Wenn es der Experten bedarf, um die richtigen Formulare und Seiten in einem Brevier ausfindig zu machen, so ist das spätere Unbehagen an den Formen bereits vorgegeben. Hinzu kommt, daß Textfassungen für ntl Cantica und andere gemeinsame Texte benutzt werden, die sich, vermutlich absichtlich, von den ökumenischen Fassungen dieser Texte unterscheiden. Jedem, der die große Chance erkannt hat, die in der von Gliedern verschiedener Teile der einen Kirche gemeinsam gefeierten Stundenliturgie als Zeugnis über den einen Herrn und als Stärkung auf dem Weg liegt, wird die Herausgabe eines solchen Partikularbreviers, auch wenn es mit einem hohen Anspruch und einem in die Pflicht nehmenden Namen („Evangelisch-katholisches Stundengebet") auftritt, weh tun. Der Rez. hat 1982 einen von einer ökumenischen Studiengruppe erarbeiteten „Vorschlag zu einem ökumenischen Konsens über den theologischen Gehalt des Offiziums" unter dem Titel „Das öffentliche Gebet der Kirche" vorgelegt (LJ 32 [1982], 115–118). Er sieht sich durch das Brevier, wie es hier angezeigt wird, in seiner Aufassung bestärkt, daß die Herausgabe eines solchen Buches nicht die Antwort sein kann auf die Forderung nach der Feier der Stundenliturgie in den Gemeinden.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Brockhoff, Maria Elisabeth: **Musikgeschichte der Stadt Paderborn.** – Paderborn: Bonifatius (1982). 377 S., 16 S. Bildanhang (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte Bd 20) Lw DM 48.–

Das vorliegende Werk sammelt in einer bewundernswerten Fleißarbeit Informationen aus vielfach ungedruckten Quellen über das kirchen- und profanmusikalische Leben und seine Träger in der Stadt Paderborn von den Anfängen bis zur Gegenwart.

Ein erster umfangreicher Teil befaßt sich mit der Kirchenmusik am Paderborner Dom, d. h. mit den Kantoren, Succentoren, Concentoren, Choralsängern, der Domkapelle und den Organisten. Die Nachrichten aus den Quellen über Namen, Einkünfte und Tätigkeiten, die Bestimmungen über Aufgaben bei Festen und die dazugehörigen Stiftungen werden anhand des Ordinarius von 1324, der Regulae von 1567 und 1646, der Synoden und Visitationen zusammengestellt.

In gleicher Weise werden das Stift Busdorf, das Kloster Abdinghof, die Gau-, Markt-, Jesuiten, Franziskaner-, Kapuziner- und Michaelskirche sowie das Priesterseminar untersucht.

Dem Kirchenlied und den Glocken sind eigene Kap. gewidmet. Aus dem nichtkirchlichen Bereich werden die Musik am Fürstbischöflichen Hof und die Musik des Rates und der Stadt dargestellt.

Wie die Vf.in mit Recht bemerkt (7), gleicht ihre Arbeit einem Puzzle, das aus Tausenden von interessanten Einzelteilchen zusammengesetzt ist, die nicht nur das musikalische Leben, sondern die Lebensverhältnisse überhaupt in Paderborn über eine Zeitspanne von fast einem Jahrtausend abbilden. Die Stärke der Arbeit liegt im Detailwissen, während die Konturen und Zusammenhänge nicht immer deutlich werden. Der Aufzählung der Domkantoren vorausgehend wünschte man sich eine zuverlässige Einführung über das Domstift, seine liturgischen Aufgaben und Dienste. Die Gemeinschaft der Domkanoniker ist ja der Träger der Liturgie in der Feier von Eucharistie und Stundengebet. Sie entläßt aus ihrer Mitte die verschiedenen Dienste, an der Spitze den „praecentor" als ersten Kantor, den „succentor" als seinen Vertreter und die „concentores" als Sängergruppe. Die Choralisten, die auch in Paderborn eine wichtige Rolle spielen, sind die infolge der Pfründenhäufung der Dignitäre notwendig gewordenen Vertreter beim Chordienst, die durch die Errichtung von eigenen Pfründen „Benefiziaten" (kein eigenes Amt!) wurden.

Eine Richtigstellung: Küster und Knaben des Chores schlafen nicht „im Dom", sondern im Domkloster (46).

Gut zu verfolgen ist die Entwicklung der einzelnen musikalischen Institutionen wie Domkapelle und Organistendienst, wenn auch die Linien nicht immer klar durchgezogen werden.

Eine bedeutende Einschränkung des Themas „Musik am Dom" ist damit gegeben, daß keine Antiphonare erhalten sind. Der Ordinarius von 1324 gibt nur die Textanfänge für die einzelnen Offizien, das (leider nicht erwähnte) Druckbrevier von 1513, die liturgischen Texte ohne Noten; eigene musikalische Traditionen vor Einführung der liturgischen Bücher des Konzils von Trient sind nicht greifbar. Für das Busdorfstift wäre nachzutragen der „Ordinarius anno 1480": Trier, Bistumsarchiv Abt. 95, Nr. 587, der den Charakter eines Consuetudinariums mit Prozessionale hat.

Hochinteressant ist die Geschichte des deutschen Kirchenliedes in Paderborn, das sich (trotz des Verbotes als reformatorisches Werbemittel) bald durchgesetzt hat.

Reiches Material bietet der Blick auf die Hof- und Militärmusik, die Aufzüge, Feste und Theateraufführungen am fürstbischöflichen Hof. Der Überblick über die Musik des Rates und der Stadt behandelt die Stadtspielleute, die Türmer, Torhüter und Hornträger, die Ratstrommler sowie das bürgerliche Brauchtum, bei dem die Darstellung des Schwerttanzes (318) und der Fastnachtsfeier (231) besonderes Interesse beanspruchen können. In einem Anhang werden der „Stadt spilleuthe äydt" (17. Jh.), „Der Vier Horndräger Äidt" (17. Jh.) und die „Ordtnung des Blasens" (17. Jh.) ediert.

Die Arbeit bietet eine Fundgrube für Lokalgeschichte und lokales Brauchtum, wie das Gesamtnamenverzeichnis von ca. 700 Namen belegt. Desiderate wären die Durcharbeitung der Anmerkungen, die teilweise verworren sind (vgl. S. 46 u. 144), ein Verzeichnis der handschriftlichen und gedruckten Quellen sowie ein ausführliches Stichwortverzeichnis. Insgesamt ist das vorliegende Werk eine dankenswerte Bereicherung auf dem Gebiet der Ortsgeschichte und Kirchengeschichte, die jeder musikalisch und historisch Interessierte schätzen wird.

Mainz Franz Kohlschein

Mirtschink, Bernhard: **Zur Rolle christlicher Mission in kolonialen Gesellschaften.** Katholische Missionserziehung in „Deutsch-Ostafrika". – (Frankfurt/M.): Haag + Herchen Verlag (1980). 148 S. (Berliner Studien zur Erziehung und Internationalität Bd 2), kart. DM 19.80

Diese im Druck vorgelegte Examensarbeit hat bereits, wie der Vf. eingangs freimütig einräumt, bei dem „professoralen Gutachter" eine „insgesamt zwiespältige" Beurteilung hervorgerufen, und dies, obgleich er (d. Vf.) sich doch der Verschleierung durch im Wissenschaftsbetrieb „typische Bluff-Techniken" (sic!) bedient habe! Soviel vorweg. – Nach einigen eher punktuellen Bemerkungen zur Entwicklung des deutschen Kolonialismus und der Haltung des Zentrums zur Kolonialfrage – die durchaus Gespür für die Problematik verraten, die aber in der Regel bei Andeutungen bleiben –, wendet sich der Vf. der Analyse der Erziehungsarbeit der Spiritaner im ehemaligen Deutsch-Ostafrika zu. Der etwas zu großräumig geratene Ober- sowie der Untertitel sind also vorab auf diese Problemstellung zu reduzieren. Daß zum dargestellten Gegenstand überdies eine äußerst brauchbare, wenn auch ungedruckte Dissertation von J. A. P. Kieran („The Holy Ghost Fathers in East Africa, 1863 to 1914", London 1966) vorliegt, grenzt den Wert der Arbeit ebenfalls ein. Hinsichtlich der Erziehungsarbeit der Spiritaner behandelt der Vf. u. a. folgende Komplexe: Rekrutierung der Missionszöglinge, Ansiedlungsmethode und Charakter der Christendörfer (hier hätte die Benutzung der 1964 erschienenen Arbeit von Helenis Held wichtige Aufschlüsse gegeben) sowie die Vermittlung eines christlichen Arbeits- und Leistungsethos („als Hauptschwerpunkt der missionarisch-pädagogischen Tätigkeit der Spiritaner"). Daß sich die Arbeitserziehung der Missionsschulen ebenso wie die mit ihr intendierte christliche Charakterbildung objektiv sowohl im Sinne der Aufrechterhaltung der Kolonialherrschaft als auch zur Realisierung der ökonomischen Ziele der Kolonialherren auswirkten (86), ist auch angesichts neuerer größerer Darstellungen zu diesem Komplex nicht zu bestreiten. Die „janusgesichtige" Rolle der Mission im Hinblick auf einen politischen und sozialen Modernisierungsprozeß wird ebenfalls durch diese Arbeiten bestätigt. Auch ansonsten enthält die Arbeit eine Reihe richtiger Beobachtungen, und der Vf. weiß durchaus zwischen kolonialer und kolonialmissionarischer Tätigkeit zu differenzieren. Aber die koloniale Wirklichkeit bleibt doch angesichts der Beschränkung auf zeitgenössische „theoretische" Äußerungen und aufgrund der Vernachlässigung der „kolonialen Situation" eher blaß. Ebenso problematisch stellt sich die methodische Behandlung des Themas dar, wie der Vf. denn auch mehrfach die Schwierigkeiten beklagt, „den ausgesprochen sperrigen Gegenstand adäquat in den wissenschaftlichen Griff zu bekommen" (83).

Münster Horst Gründer

Lotz, Johannes B.: **Der siebenfache Weg.** Das Herrengebet von seinem Ende her. – Frankfurt/Main: Knecht (1980). 111 S.; kart. DM 14.80.

Vf. betrachtet das Herrengebet „von seinem Ende her", um so einen „Grundentwurf des christlichen Daseins" zu gewinnen als Weg der Reinigung vom Bösen, von Versuchung und Schuld hin zur Erleuchtung und schließlich zur Einigung mit Gott in lobpreisender Anrede. Eine solche Bekehrung stelle sich als lebenslanges tägliches Sichbekehren dar, das sich ständig in die Tat umsetzen will, so daß der Mensch „Mitvollzieher des Gotteswillens" und „Mitgestalter des menschlichen Schicksals und des Weltgeschehens" wird.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Chiara Lubich und die Fokolar-Bewegung. Gespräche mit der Gründerin. Hrsg. von Regina Betz. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1982). 100 S. (Große Gestalten der Christenheit 13) kart. DM 12.80

Eine reichbebilderte Zusammenstellung von inhaltsreichen Interviews mit Chiara Lubich, die darin Aufschluß gibt über ihre Berufung, ihren Weg und den weltweiten Erfolg ihres Werks. Sie skizziert überzeugend ihre Grundvorstellungen von Spiritualität als Einheit in Liebe.

Ein Bild ihrer Persönlichkeit und ihres Werks aus erster Hand.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Strolz, Walter: **Du gibst weiten Raum meinen Schritten.** Lebensmut aus der Bibel. – Feiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 128 S., kart. DM 21,–

Eine lockere Folge von Schriftinterpretationen, die auf „die menschheitliche Bedeutung der Christusbotschaft" aufmerksam machen wollen (6). Es geht dem Vf. darum, den „Zusammenhang von Schöpfung und Gechichte", die „Einheit von Gottes schaffendem und rettendem Wort auch im Zeitalter von Auschwitz" darzutun. Wichtig ist sein Ausgangspunkt: „daß die Pforten der Interpretation nie geschlossen werden" (Maimonides) und sich einer stets neu zu wagenden Auslegung der Schrift öffnen in der Erprobung durch die eigene Existenz (6). St. wünscht mit Recht eine partnerschaftliche Grundeinstellung der Weltreligionen, die mehr als Toleranz verkörpern muß (114), im Bewußtsein der „irdischen Vorläufigkeit" und „eschatologischen Offenheit des Jüdisch-Christlichen" (120). Themen u. a.: „Menschliches Wissen und verborgene Weisheit (Hiob 28)"; „Von der Wirksamkeit des prophetischen Wortes" als Ausdruck der Gewißheit von der Gegenwart Gottes in der Schöpfung und als endzeitliches Verheißungswort; „Gedanken zur universalen Ökumene" als „partnerschaftliche Grundeinstellung" angesichts der „Schöpfungsgewißheit der Weltreligionen" (114).

Wichtige, erwägenswerte interkonfessionelle Aspekte werden nahegelegt.

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

Theologie und Leben. Festgabe für Georg **Söll** zum 70. Geb. Hrsg. von Anton Bodem u. Alois M. Kothgasser. – R: LAS (1983). 530 S. = Biblioteca di Scienze Religiose LVIII; Lire 45 000; S. 515–520: Veröffentlichungen von Georg Söll.

Festschrift Fritz **Bamberger** in his eightieth year. – Cincinnati: (Hebrew Union College) 1982. 408 p. = Hebrew Union College Annual LIII.

The Westminster dictionary of christian theology. Ed. by Alan Richardson and John Bowden. – Phil: Westminster Press (1983). XVI, 614 p.; $ 24,95.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel. (Festschrift aus Anlaß d. 50jährigen Bestehens d. Kath. Bibelwerks in Deutschland ‹1933–1983›. Hrsg. vom Kath. Bibelwerk. – (Stu:) Verl. Kath. Bibelwerk (1983). 429 S.; Lw DM 39,–.

Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael **Gyllenberg** ‹18. 6. 1893 – 29. 7. 1982›. Hrsg. von Jarmo Kiilunen [u. a.]. – Helsinki: (Suomen Ekseg. Seuran) 1983. VIII, 222 S. = Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja-Schriften der Finnischen Exeget. Ges. XXXVIII; S. 217–222: Bibliographie Rafael Gyllenberg (Auswahl); FM 100,–.

Reventlow, Henning: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VIII, 172 S. = Erträge der Forschung CCIII.

Vos, Geerhardus: Biblical theology. Old and New Testaments. – (GR, Mich.:) Eerdmans (1983). X, 426 p.

Güttgemanns, Erhardt: Fragmente semiotico-hermeneutica. Eine Texthermeneutik für den Umgang mit der Hl. Schrift. – Bonn: Linguistica Biblica 1983. 347 S. = Forum Theologicae Linguisticae IX; kart. DM 25,–.

2. Altes Testament

Bräumer, Hansjörg: Das erste Buch Mose. – Wup: Brockhaus (1983). 237 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; kart. DM 26,–.

Oeming, Manfred: Ist **Genesis 15,6** ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit? – ZAW XLV, 1983, 182–197; S. 229–237: Holbert, John C.: The rehabilitation of the sinner: The function of **Job 29–31**; p. 238–252: Franklyn, Paul: The sayings of Agur in **Proverbs 30**: Piety or scepticism?; p. 210–217: Klein, Ralph W.: Abijah's campaign against the North ‹**II Chr 13**› – What were the Cronicler's sources?

Hamlin, E. John: Inheriting the land. A commentary on the Book of **Joshua**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel Pr. (1983). XXIII, 207 p. = International Theological Commentary; $ 6,95.

Veerkamp, Ton: Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher. ‹**1.17–2.11**›. – (Stu:) Alektor-Verl. (1983). 356 S. = Reihe im Lehrhaus. Buch II; kart. DM 35,–.

Dohmen, Christoph: **Ps 19** und sein altorientalischer Hintergrund. – Biblica LXIV, 1983, 501–517; p. 518–541: Costacurta, Bruna: L'aggressione contro Dio. Studio del Salmo **83**.

Meinhold, Arndt: Überlegungen zur Theologie des **19. Psalms**. – ZThK LXXX, 1983, 119–136.

Larcher, C.: Le Livre de la **Sagesse** ou la Sagesse de Salomon. Vol. I. – P: Lecoffre 1983. 311 p. = Études bibliques. N. S. I; F 270,–.

Tobit. Edidit Robert Hanhart. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 185 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum VIII, 5; Lw. DM 92,–.

Lee, J. A. L.: A lexical study of the Septuagint version of the Pentateuch. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). XIV, 171 p. = Septuagint and Cognate Studies series XIV. [Diss., Cambridge]

Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition u. Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1983). 212 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXII.

Isaia, il diletto e la chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'ascensione di Isaia. Atti del Convegno di Roma, 9–10 aprile 1981, editi a cura di Mauro Pesce. – (Brescia:) Paideia Ed. 1983. 320 p. = Testi e Ricerche di Scienze Religiose XX; Lire 20 000; [cont.:] p. 13–76: Pesce, Mauro: Presupposti per l'utilizzazione storica dell'*Ascensione di Isaia*. Formazione e tradizione del testo; genere letterario; cosmologia angelica; p. 77–93: Perrone, Lorenzo: Note critiche «e «autocritiche» sull'edizione del testo etiopico dell'*Ascensione di Isaia*; p. 95–116: Culiano, Ioan P.: La *Visione di Isaia* e la tematica della Himmelsreise; p. 117–132: Gnoli, Gherardo: Questioni comparative sull'*Ascensione d'Isaia*: la tradizione iranica; p. 133–154: Bori, Pier Cesare: L'esperienza profetica nell'*Ascensione di Isaia*; p. 155–183: Bianchi, Ugo: L'*Ascensione di Isaia*. Tematiche soteriologiche di *descensus/ascensus*; p. 185–209: Simonelli, Manlio: Note sulla cristologia dell'*Ascensione di Isaia*; p. 211–276: Norelli, Enrico: Sulla pneumatologia dell'*Ascensione di Isaia*; p. 277–301: Acerbi, Antonio: L'*Ascensione di Isaia* nelle testimonianze del IV e V secolo. Ambiti di presenza e ipotesi ricostruttive.

Plamondon, Paul-Henri: Le **Deutéro-Isaïe**: de la multiplicité des genres littéraires à l'unité d'un discours. – LavThPh XXXIX, 1983, 171–193.

Stolz, Fritz: Psalmen im nachkultischen Raum – Zü: Theolog. Verl. (1983). 78 S. = Theologische Studien CXXIX; sfr 12,–.

Aletti, Jean-Noël – Jacques Trublet: Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et méthodes. – P: Éd. du Cerf 1983. 297 p. = Initiations.

Wacholder, Ben Zion: The dawn of **Qumran**. The sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. – Cincinnati: Hebrew Union Collage Pr. 1983. XVIII, 310 p. = Monographs of the Hebrew Union College VIII; $ 25,–.

Craigie, Peter C.: **Ugarit** and the Old Testament. – GrR, (Mich.): Eerdmans (1983). VII, 110 p., 16 fig. and cartes; $ 5,95.

Kreuzer, Siegfried: Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). VIII, 417 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXVI; kart. DM 89,– [Diss., Wien. Überarb.]

Blenkinsopp, Joseph: A history of **prophecy** in Israel. – Phil: Westminster Pr. (1983). 287 p.; $ 24,95.

Hutter, Manfred: **Hiskija**, König von Juda. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in assyrischer Zeit. – Graz: (Gartler) 1982. 111 S. = Grazer theologische Studien VI.

Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität. Mit einem Vorwort von Norbert Kamp, hrsg. von Georg Strecker. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 222 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXV; kart. DM 39,80; [enth.:] S. 1–6: Zwi Werblowsky, R. J.: Das „Land" in den Religionen; S. 7–32: Malamat, Abraham: Die Eroberung Kanaans: Die israelitische Kriegsführung nach der biblischen Religion; S. 33–45: Zimmerli, Walther: Das „Land" bei den vorexilischen und frühexilischen Propheten; S. 46–58: Perlitt, Lothar: Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium; S. 59–75: Weinfeld, Moshe: The extent of the promised land – the status of Transjordan; S. 76–90: Kallai, Zecharia: The reality of the land and the Bible; S. 91–102: Smend, Rudolf: Das uneroberte Land; S. 103–125: Japhet, Sara: People and land in the Restoration period; S. 126–140: Hanhart, Robert: Das Land in der spätnachexilischen Prophetie; S. 141–153: Haran, Menachem: Priestertum, Tempeldienst und Gebet; S. 154–171: S. 154–171: Stegemann, Hartmut: „Das Land" in der Tempelrolle und in anderen Texten aus den Qumranfunden; S. 172–187: Schaller, Berndt: Philon von Alexandreia und das „Heilige Land"; S. 188–200: Strekker, Georg: Das Land Israel in frühchristlicher Zeit; S. 201–215: Safrai, Shmuel: The Land of Israel in Tannaitic Halacha.

3. Neues Testament

Agbanou, Victor Kossi: Le discours eschatologique de **Matthieu 24–25**: Tradition et rédaction. – P: Gabalda 1983. 228 p. = Études bibliques. N. S. II.

Haapa, Esko: Zur Selbsteinschätzung des Hauptmanns von Kapharnaum im Lukasevangelium. – Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg . . ., Hels 1983, 69–76; S. 77–93: Jervell, Jacob: Die Töchter Abrahams. Die Frau in der Apostelgeschichte; S. 95–108: Leivestad, Ragnar: Wer ist der Vater des Menschensohns? Einige Reflexionen über den Ausdruck „in der Herrlichkeit seines Vaters" in **Mk 8,38**; S. 109–122: Lindeskog, Gösta: Das Kamel und das Nadelöhr; S. 123–130: Nikolainen, Aimo T.: Exegetisch-theologische Probleme bei der Übersetzungsarbeit der Bibel; S. 131–154: Räisänen, Heikki: Sprachliches zum Spiel des Paulus mit *nomos*; S. 155–168: Riesenfeld, Harald: Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu **Phil 2,1–11**.

Riesenfeld, Harald: Gudsriket – här eller där, mitt ibland människor eller inom dem? Till **Luk 17:20–21**. – SvExÅrsb XLVII, 1982, 93–101; p. 102–114: Hyldahl, Niels: Nya testamentet, 1981, eksegetisk betragtet; p. 115–150: Åsberg, Christer: Om språk och stil i NT 1981; p. 151–171: Gerhardsson, Birger: Bekännelse och förnekelse inför människorna. Jesus och Petrus i **Matt 26:57–27:2**; p. 184–196: Boers, Hendrikus: The problem of Jews and Gentiles in the macro-structure of **Romans**.

Friedrich, Gerhard: Die formale Struktur von Mt. **28,18–20**. – ZThK LXXX, 1983, 137–183.

Burchard, Christoph: **Markus 15,34**. – ZNW LXXIV, 1983, 1–11; S. 129–144: Berger, P.-R.: **Lk 2,14**: ἄθρωποι εὐδοκίας. Die auf Gottes Weisung mit Wohlgefallen beschenkten Menschen; S. 145–147: Knauf, Ernst A.: Zum Ethnarchen des Aretas **2 Kor 11,32**; p. 17–26: Van der Horst, P. W.: Hellenistic parallels to the **Acts of the Apostles**: **1,1–26**; p. 81–89: Roetzel, Calvin J.: Jewish Christian – gentile Christian relations. A discussion of **Ephesians 2,15a**.

Vogels, Walter: A semiotic study of **Luke 7:11–17**. – EglTh XIV, 1983, 273–292.

Brodie, Thomas L.: **Luke 7,36–50** as an internalization of **2 Kings 4,1–37**: A study in Luke's use of rhetorical imitation. – Biblica LXIV, 1983, 457–485.

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Teil IV: Ergänzende Auslegungen und Exkurse. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 236 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV; Lw. DM 44,–.

Segovia, Fernando F.: **John 15:18–16:4a**: A first addition to the original farewell discourse? – CBQ XLV, 1983, 231–248.

O'Toole, Robert F.: **Acts 2:30** and the Davidic covenant of Pentecost. – JBL CII, 1983, 245–258; p. 269–279: Schmidt, Daryl: **1 Thess 2:13–16**: Linguistic evidence for an interpolation.

Walter, N.: Apostelgeschichte **6.1** und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem. – NTSt XXIX, 3, 1983, 370–393.

Morgan, Florence A.: **Romans 6,5a**: United to a death like Christ's. – EThL LIX, 1983, 267–302.

Feuillet, André: La situación privilegiada de Israel y su rechazó de Cristo, segun la Epistola a los Romanos ‹cc. **9–11**›. – Scripta Theologica XV, 1983, 31–79.

Chenderlin, Fritz: "Do this as my memorial." The semantic and conceptual background and value of 'Ανάμνησις in **1 Corinthians 11:24–25**. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XII, 320 p. = Analecta biblica XCIX; Lire 22 000 [Diss., Claremont]

La Pâque du Christ – mystère de salut. Mélanges offerts au F(rançois)-X(avier) **Durrwell** pour son 70e anniversaire. [Ed. par] Martin Benzerath [e. a.]. Par E. Charpentier [e. a.]. Avec un témoignage du jubilaire. – P: Éd du Cerf 1982. 315 p. = Lectio divina CXII; F 71,–; p. 19–31: Chary, Théophane: Pâques, mystère de salut permanent; p. 33–50: Vogels, Walter: La parole de Dieu comme nourriture; p. 51–74: Pesch, Rudolf: La genèse de la foi en la résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative; p. 75–90: Schenker, Adrien: Substitution du châtiment ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de

l'homme en **Mc 10,45** et par. à la lumière de l'Ancien Testament; p. 91–119: Giesen, Heinz: Jésus et l'imminence du règne de Dieu selon Marc; p. 121–130: Kahmann, Jan: «Il est ressuscité, le Crucifié», Marc **16,6a** et sa place dans l'évangile de Marc; p. 131–145: Wiéner, Claude: Le mystère pascal dans le deuxième évangile. Recherches sur la construction de Marc **14–16**; p. 147–158: Roosen, Anton: «... Quand il viendra dans la gloire des saints anges» ‹**Lc 9,26**›. Réflexions sur le rapport entre transfiguration et parousie dans le troisième évangile; p. 159–166: Perrot, Charles: Emmaüs ou la rencontre du Seigneur ‹**Lc 24,13–35**›; p. 167–195: Dupont, Jacques: Les disciples d'Emmaüs ‹**Lc 24,13–35**›; p. 197–201: Charpentier, Etienne: L'officier éthiopien ‹**Ac 8,26–40**› et les disciples d'Emmaüs ‹**Lc 24,13–35**›; p. 203–236: Grelot, Pierre: Le repas seigneurial ‹**1 Co 11,20**›; p. 237–248: Lambrecht, J.: La vie engloutit de qui est mortel. Commentaire de **2 Co 5,4c**; p. 249–262: Cothenet, E.: La portée salvifique de la resurrection du Christ d'après **I Pierre**; p. 287–293: Bibliographie de F. X. Durwell.

Ernst, Josef: „Wie kommt der Täufer an den Anfang des Evangeliums?" – Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Lehre aus der Bibel ..., Stu (1983), 163–182; S. 183–199: Schnackenburg, Rudolf: Glaubensvermittlung im Mattäusevangelium; S. 201–215: Weiser, Alfons: Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte; S. 217–233: Merklein, Helmut: Zum Verständnis des paulinischen Begriffs „Evangelium"; S. 235–240: Mussner, Franz: Sind die Juden „Feinde Gottes"? Bemerkungen zu **Röm 11,28**; S. 241–256: Eckert, Jost: Die geistliche Schriftauslegung des Apostels Paulus nach **2 Kor 3,4–18**; S. 257–285: Vögtle, Anton: „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" ‹**2 Petr 1,20b**›; S. 287–296: Knoch, Otto: Leibliche und seelische Gesundheit als Heilsgabe Gottes; S. 297–311: Limbeck, Meinrad: Wer Israels Glauben nicht kennt. Die folgenschwere Vernachlässigung des Alten Testaments in der kirchlichen Verkündigung; S. 313–327: Baumann, Rolf: Biblisch bezeugter Glaube und heutige Erfahrung. Das Misereor-Hungertuch 1982 aus Haiti als Schau-Bild eines heutigen Glaubens; S. 329–343: Gnilka, Joachim: Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte.

Hooker, Morna D.: The message of **Mark**. – Lo: Epworth Pr. (1983). 135 p.

Kingsbury, Jack Dean: The Christology of Mark's Gospel. – Phil: Fortress Pr. (1983). XVII, 203 p.; $ 19,95.

Talbert, Charles H: Reading **Luke**. A literary and theological commentary on the third Gospel. – NY: Crossroad (1982). IX, 246 p.; $ 17,50

Wisse, Frederik: The profile method for the classification and evaluation of manuscript evidence as applied to the continuous Greek text of the Gospel of Luke. – GrR: Eerdmans 1982. XI, 140 p. = Studies and documents XLIV.

Barrett, C(harles) K.: Essays on **Paul**. – Phil: The Westminster Pr. (1982). X, 170 p.; $ 18,95.

Shaw, Graham: The cost of authority. Manipulation and freedom in the New Testament. – Phil: Fortress Pr. (1983). XI, 292 p.; $ 16,95.

Strecker, Georg – Udo Schnelle: Einführung in die neutestamentliche Exegese. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 156 S. = Uni-Taschenbücher 1253; kart. DM 17,80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Schieder, Theodor: Organisation und Organisationen der Geschichtswissenschaft. – HZ CCXXXVII, 1983, 265–287; S. 289–309: Vierhaus, Rudolf: Handlungsspielräume zur Rekonstruktion historischer Prozesse.

Kapsner, O. L.: A **Benedictine bibliography**. An author-subjekt union list, first supplement, author and subjekt part. – Collegeville: Liturgical Press 1982. XVII, 807 p. = American Benedictine Academy. Library Science Studies I; $ 29,95.

Thomas, E. – J. L. White – L. Wachtel: **Women** religious history sources. A guide to repositories in the United States. – NY, Lo: Bowker 1983. XXVII, 329 p.; $ 65,–.

Bibliographie bedevaart Maas-Rijn = Bibliographie pèlerinage Rhin-Meuse = Bibliographie Wallfahrt Rhein-Maas. Landschaftsverband Rheinland, Amt für Rhein. Landeskunde. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Volkskunderat Rhein-Maas. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1982. 452 S.

Historia general de la Iglesia en **America Latina**. [Vol.] I: Introducción general. – (Salm:) CEHILA – Ed. Sígueme 1983. 723 p. = El Peso de los Dias.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Hägglund, Bengt: Geschichte der Theologie (Teologins historia, dt.). Ein Abriß (En dogmhistorisk översikt). (Aus d. Schwed. übers. von Alfred Otto Schwede.) – Mchn: Kaiser 1983. 355 S.; kart. DM 35,–.

Das Papsttum. Epochen und Gestalten. Hrsg. von Bruno Moser. – Mchn: Südwest-Verl. 1983. 416 S., Ill.; Lw. DM 39,80.

Delvoye, Charles: L'art paléochrétien en **Occident** avant Constantin. – Problemes d'histoire du Christianisme XII, 1983, 5-23; p. 25–50: Dierkens, Alain: Le culte de sainte **Rolende** de **Gerpinnes** au Moyen Age. Hagiographie et archéologie; p. 51–116: Despy, Georges: Les **Bénédictins** en **Brabant** au XIIe siècle: la «Chronique de l'abbaye d'**Afflighem**»; p. 117–123: Bastiaensen, Michel: Missions, orientalisme et histoire des religions dans une lettre inédite d'**Ange** de **Saint Joseph**; p. 125–136: Boudin, H. R.: Protestants et laïques à l'assaut de l'analphabétisme en **Belgique**; p. 137–155: Joly, Robert: Le catholicisme d'Henri **Guillemin**; p. 157–168: Hasquin, Herve: L'**homme** du **XXIe** siècle sera-t-il encore religieux?

3. Alte Kirchengeschichte

Brox, Norbert: Kirchengeschichte des Altertums. – Düs: Patmos Verl. (1983). 204 S. = Leitfaden Theologie VIII; kart. DM 19,80.

Jossa, G.: Gli **Apocrifi** del Nuovo Testamento. Tipologia, origine e primi sviluppi. – Aug XXIII, 1983, 19–40; p. 41–55: Mara, Maria Grazia: I Vangeli apocrifi negli scrittori ecclesiastici. Utilizzazione esegetica e riflessioni dottrinali; p. 57–71: Orlandi, Tito: Gli Apocrifi copti; p. 73–82: Morard, F.: Les recueils coptes d'Actes apocryphes des apôtres. Un exemple: le codex R; p. 83–109: Orbe, Antonio: Gli Apocrifi cristiani a Nag Hammadi; p. 111–121: Gianotto, Claudio: La letterario apocrifa attribuita a Giacomo a Nag Hammadi ‹NHC I,2; V,3; V,4›; p. 123–130: Filoramo, Giovanni: Apocrifi gnostici: Il genere letterario delle apocalissi; p. 131–144: Hofrichter, Peter: Die konstitutive Bedeutung von Jo* 1,6f für den gnostischen Auslegungsmythos; p. 145–159: Van Esbroeck, M[ichel]: Gli Apocrifi georgiani; p. 161–180: Voicu, Sever J.: Gli Apocrifi armeni; p. 181–186: Desreumaux, A.: La doctrine d'Addaï. Essai de classement des témoins syriaques et grecs; p. 187–212: Mees, Michael: Herrenworte und Erzählstoff in den judenchristlichen Evangelien und ihre Bedeutung; p. 213–225: Bagatti, Bellarmino: Apocrifi Adamitici; p. 227–235: Manns, F.: La fuite en Égypte dans l'Évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu; p. 237–247: Gribomont, Jean: Le plus ancien *Transitus* Marial et l'encratisme; p. 249–262: Testa, E.: L'origine e lo sviluppo della *Dormitio Mariae*; p. 263–270: Dubois, Jean-Daniel: Hypothèse su l'origine de l'apocryphe *Genna Marias*; p. 271–285: Junod, Éric: Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque – vérité historique: une impasse; p. 287–307: Sfameni Gasparro, Giulia: Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia. Discussione di una recenta formula interpretativa; p. 309–317: Bianchi, Ugo: Encratismo, acosmismo, diteismo come criteri di analisii storico – religiosa degli Apocrifi; p. 319–336: Kaestli, Jean Daniel: Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le developpement des légendes apocryphes. Le cas du sort final de l'apôtre Jean; p. 337–348: Pasquato, Ottorino: Predicazione missionaria in Asia Minore nell' II secolo. In margine agli *Atti di Paolo*; p. 349–360: Prete, Serafino: Gli Atti apocrifi di S. Bartolomeo ed alcune imitazioni della *Passio S. Emigdii*; p. 361–372: Lupieri, Edmondo: *Poena* aeterna nelle più antiche apocalissi cristiano apocrife non gnostiche; p. 373–378: Bovon, François: Vers une nouvelle édition de la littérature apocryphe chrétienne. La Series apocryphorum du Corpus christianorum.

Körtner, Ulrich H. J.: **Papias** von **Hierapolis**. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 371 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXIII; Lw. DM 82,–. [Diss., Bethel. Kirchl. Hochschule]

Mann Frédéric: Le prima generazioni cristiane della **Palestina** alla luce degli scavi archeologici e delle fonti letterarie. – Antonianum LVIII, 1983, 70–84; p. 85–101: Piccirillo, Michele: Chiese e mosaici di **Giordania**. Una communità cristiana dalle origini bibliche.

Dunbabin, Katherine M. C. – M. W. Dickie: Invida rumpantur pectora. The iconography of **Phthonos/Invidia** in graeco-roman art (with plates 1/8). – JAC XXVI, 1983, 7–37; S. 38–53: Maiburg, Ursula: „Und bis an die Grenzen der Erde ..." Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum; S. 54–58: Brakmann, Heinzgerd: **Severos** unter den Alexandrinern. Zum liturgischen Diptychon in Boston; S. 59–106: Strube, Christine: Die Kapitelle von **Qasr ibn Wardan**. **Antiochia** und **Konstantinopel** im **6.** Jahrhundert (mit 14 Abb. u. Taf. 9/21); S. 107–127: Brands, Gunnar N.: Ein Glasschalenfragment im Antiquarium Communale in Rom (mit 1 Abb. u. Taf. 22/24); S. 128–151: Engemann, Josef: Altes und Neues zu Beispielen heidnischer und christlicher Katakombenbilder im spätantiken Rom (mit 4 Abb. u. Taf. 25/32); S. 152–218: Lieu, Samuel N. C.: An early Byzantine formula for the renunciation of Manichaeism – the capita VII contra Manichaeos of ‹Zacharias of Mitylene›. Introduction, text, translation and commentary.

Benin, Stephen D.: Sacrifice as education in **Augustine** and **Chrysostom**. – ChH LII, 1983, 7–20; p. 133–144: Haas, Christopher J.: Imperial religious policy and **Valerian**'s persecution of the Church, A. D. **257–260**.

Kannengiesser, Charles: **Athanase** d'**Alexandrie**. Évêque et écrivain. Une lecture des traités *Contre les ariens*. – P: Beauchesne 1983. 416 p. = Théologie historique LXX; F 120,–.

Young, Frances M.: From **Nicaea** to **Chalcedon**. A guide to the literature and its background. – Phil: Fortress Pr. (1983). VIII, 406 p.; $ 22,95.

Faust, Ulrich: Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des **Ambrosius** von **Mailand**. – Sa, Mchn: Pustet 1983. 175 S. = Salzburger patristische Studien III = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg N. F. X; kart. DM 35,50.

Canévet, Mariette: **Grégoire** de **Nysse** et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu. – P: Études Augustiniennes 1983. 414 p.; F 438,–.

Gargano, Guido-Innocenzo: La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1981. 262 p. = Orientalia Christiana Analecta CCXVI; Lire 22 000.

Bunge, Gabriel: **Évagre** le **Pontique** et les deux Macaire. – Irénikon LVI, 1983, 215–226. 323–360.

Lamirande, Émilien: **Paulin** de **Milan** et la «Vita Ambrosii». Aspects de la religion sous le Bas-Empire. – P, Tourn: Desclée; Montréal: Bellarmin 1983. 206 p. = Recherches Théologie XXX; $ 15,–.

Nautin, Pierre: Le premier échange épistolaire entre **Jérôme** et **Damase**: lettres réelles ou fictives? – FZPhTh XXX, 1983, 331–344.

Verheijen, L. M. J.: Éléments d'un commentaire de la **Régle** de saint **Augustin**. – Augustiniana XXI, 1971, 5–23.357–404; XXII, 1972, 5–34.469–510. XXIII, 1973, 306–333; XXIV, 1974, 5–9; XXV, 1975, 199–204; XXVII, 1977, 5–25; XXIX, 1979, 43–86; XXXII, 1982, 88–136; XXXIII, 1983, 86–111.

Canning, Raymond: Love of neighbour in St. Augustine. A preparation for or the essential moment of Love for God? – Augustiniana XXXIII, 1983, 5–57.

Capánaga, Victorino: Buscando a Dios con san Agustín. – Madr: (Revista) Augustinus 1983. 343 p. = Augustinus XXVIII.

Raveaux, Thomas: Augustinus über den Sabbat. – Augustiniana XXXI, 1981, 197–246; XXXIII, 1983, 58–85.

McShane, Philip: **Leo** the **Great**, guardian of doctrine and discipline. – EglTh XIV, 1983, 9–24.

Piret, Pierre: Le christ et la Trinité selon **Maxime** le **Confesseur**. – P: Beauchesne 1983. 407 p. = Théologie historique LXIX; F 150,–.

Madey, Johannes: Das Bischofsamt nach den Rechtsquellen der syro-antiochenischen Kirche. – Cath XXXVII, 1983, 180–202.

Descoeudres, Georges: Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. – Wiesb: Harrassowitz 1983. XXVI, 220 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa XVI; kart. DM 35,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Reineke, Augustinus: Katholische Kirche in **Lippe 783–1983**. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1983). 299 S., zahlr. Abb.; kart. DM 26,–.

Tugwell, Simon, OP: Dominican profession in the thirteenth century. – AFP LIII, 1983, 5–52; p. 147–174: Hossfeld, Paul: Die eigenen Beobachtungen des **Albertus Magnus**; p. 175–201: Guyot, B.-G., OP: **Aldobrandinus** de Toscanella: source de la Ia. Petitio des éditions du commentaire de S. **Thomas** sur **le Pater**; p. 203–218: Powitz, Gerhardt: Zum «Catholicon» des **Johannes** de **Janua**. Das Autorexemplar und die Tradition der Exemplare des Franciscus de Agacis; p. 219–276: Kirshner, Julius: Storm over the «Monte Comune»: Genesis of the moral controversy over the public debt of **Florence**; p. 277–292: Traeger, Josef: Die Tätigkeit von Weihbischöfen aus dem Dominikanerorden im mittelalterlichen Bistum **Schwerin**; p. 293–300: Noakes, Susan: A grammatical treatise by Tommaso **Schifaldo** discovered in Chicago; p. 301–338: Esposito, L. G., OP: Il convento domenicano di **Altomonte** in Calabria tra Cinque e Seicento; p. 339–365: Montagnes, B.: L'expérience intérieure de Pierre **Girardel**; p. 367–431: Eszer, Ambrosius: Kapitelsakten der süddeutschen Ordensprovinz «Saxonia» der Dominikaner. I. Teil; p. 433–469: Prieur, Jutta: Dominikaner in einer protestantischen Stadt. Ein Beitrag zur Geschichte des **Weseler** Dominikanerklosters seit der Reformation.

Loidl, Franz: **Wiens** Bischöfe und Erzbischöfe. 40 Biographien. – Wien: Schendl 1983. 93 S., 29 Ill.; Ppb. DM 24,–.

5. Mittelalter

Mittelalter I und II. Hrsg. von Martin Greschat. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 336 S., 338 S. = Gestalten der Kirchengeschichte III/IV; Lw. DM je 79,–.

Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: Espansione e resistenze. 10–16 aprile 1980. T. I–II. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1982. 1245 p. con tav., fig. = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXVIII; Lire 120 000; [cont.:] p. 17–50: Bosl, Karl: Cultura cittadina e cultura rurale tra mondo antico e medioevo a confronto nella cristianizzazione delle campagne; p. 57–108: Manselli, Raoul: Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne; p. 129–163: Beumann, Helmut: Die Hagiographie „bewältigt": Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen; p. 169–226: Angenendt, Arnold: Die **Liturgie** und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande; p. 235–268: Hubert, Jean – Marie-Clotilde Hubert: Piété chrétienne ou paganisme? Les **statues-reliquaires** de l'Europe carolingienne; p. 277–280: Cagiano de Azevedo, Michelangelo: **Lettura archeologica** di un territorio pievano: nota introduttiva; p. 281–300: Brogiolo, Gian Pietro: Lettura archeologica di un territorio pievano: l'esempio gardesano; p. 301–333: Lusuardi Siena, Silvia: Lettura archeologica ai un territorio pievano: l'esempio lunigianese; p. 349–389: Constable, Giles: Monasteries, rural churches and the Cura Animarum in the early Middle Ages; p. 397–441: Hartmann, Wilfried: Der rechtliche Zustand der Kirchen auf dem Lande: Die Eigenkirche in der fränkischen Gesetzgebung des **7.** bis **9.** Jahrhunderts; p. 445–489: Settia, Aldo A.: Pievi e cappelle nella dinamica del popolamento rurale; p. 495–563: Fournier, Gabriel: La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement; p. 579–596: Mor, Carlo Guido: Il funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche rurali nella regione alpina; p. 601–634: Frend, W. H. C.: **Donatist** and **Catholic**: the organisation of Christian communities in the **North African** countryside; p. 639–670: Sotomayor, Manuel: Penetracion de la Iglesia en los medios rurales de la **España** tardorromana y visigota; p. 685–711: Brooke, Christopher N. L.: Rural ecclesiastical institutions in **England**: The search for their origins; p. 713–757: Orlandi, Giovanni: Dati e problemi sull'organizzazione della **chiesa irlandese** tra **V** e **IX** secolo; p. 765–800: Lemarignier, Jean F.: Encadrement religieux des campagnes et conjoncture politique dans les régions du royaume de France situées au nord de la Loire, de Charles le Chauve aux derniers Carolingiens ‹840–987›; p. 813–888: Semmler, Josef: Mission und Pfarrorganisation in den rheinischen, mosel- und maasländischen Bistümern ‹5.–10. Jahrhundert›; p. 889–918: Vilfan, Sergij: La cristianizzazione delle campagne presso gli slavi del sud occidentali: organizzazione, resistenze, fondo sociale; p. 925–954: Gieysztor, Alexander: Le fonctionnement des institutions ecclésiastiques rurales en **Bohême**, en **Pologne** et en **Hongrie** aux Xe et XIe siècles; p. 963–1158: Violante, Cinzio: Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale ‹secoli V–X›; p. 1163–1200: Fonseca, Cosimo Damiano: Particolarismo e organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo nell'Italia meridionale.

Grass, Nikolaus: Königskirche und Staatssymbolik. Ausgew. Aufsätze zur Rechtsgeschichte und Sakralkultur der abendländ. **Capella regia**. Hrsg. von Louis Carlen und Hans Constantin Faussner. – Innsbr: Wagner 1983. 320 S. = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte XIV; Lw. ÖSch 380,–.

Robles-Sierra, Adolfo: Problemática y enfoques de la Teología Medieval. Historia de las escuelas teológicas. – Valencia: (Soler) 1982. 109 p. = Faculdad de Teología San Vicente Ferrer. Series academica V; pes 400,–.

Podskalsky, Gerhard: Christentum und theologische Literatur in der **Kiever Rus' ‹988–1237›**. – Mchn: Beck (1982). XII, 361 S.; Lw. DM 158,–.

Genicot, L.: L'Occident du Xe au XIIe siècle. – RHE LXXVIII, 1983, 397–429; p. 429–452: Bredero, Adriaan H.: Le Moyen Age et le **purgatoire**.

Dierkens, Alain: La production hagiographique à **Lobbes** au Xe siècle. – RBén XCIII, 1983, 245–259; p. 260–269: Kedar, Benjamin Z.: **Palmarée**, abbaye clunisienne du XIIe siècle en Galilée.

"La dimora di Dio con gli uomini" ‹Ap. 21.3›. Immagini della **Gerusalemme celeste** dal **III** al **XIV** secolo. A cura di M. L. Gatti Perer. Prefazione di Carlo Maria Martini. – Mil: Vita e Pensiero 1983. 300 p.; Lire 20 000.

Swietek, Francis R. – Terrence M. Denen: The episcopal exemption of **Savigny**, 1112–1184. – ChH LII, 1983, 285–298.

Renna, Thomas: The city in early cistercian thought. – Cît XXXIV, 1983, 5–19; p. 20–52: Van Nerom, Claire: La donation d'Eastchurch à l'abbaye des **Dunes** par le roi Richard Cœur de Lion. Chroniques et chartes; p. 92–110: Van Damme, Jean-Baptiste: Les textes cisterciens de 1119; p. 111–120: Evans, Gillian R.: Number symbolism and the theory of signification in **Odo** of **Morimond** and some of his successors.

Russell, Kenneth C.: Sexual temptation and asceticism in **Aelred**'s rule for a recluse. – EglTh XIV, 1983, 181–193.

Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**, III: The historian and his sources. – APraem LIX, 1983, S. 19–42; p. 43–136: Wochnik, Fritz: St. **Yved** zu **Braine** und die Mittelalterlichen Nachfolgebauten II.

Michalczyk, Marian: Une compilation parisienne des sources primitives franciscaines. Paris Nationale, ms. lat. 12 707. – AFrH LXXIV, 1981, 3–32. 401–455; LXXVI, 1983, 3–97.

Müller, Klaus: **Thomas** von **Aquins** Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der „Summa theologiae". – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 368 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXIX; sfr 74,– [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Hödl, Ludwig: Das „intelligibile" in der scholastischen Erkenntnislehre des 13. Jahrhunderts. – FZPhTh XXX, 1983, 345–372; S. 373–384: Lohr, Charles: Die Exzerptensammlung des **Nikolaus** von **Kues** aus den Werken Ramón Lulls; S. 447–467: Putallaz, François-Xavier: Autour de la connaissance intuitive des non-existants chez **Ockham**.

Bataillon, Louis-Jacques: Le sermon inédit de saint **Thomas** *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition. – RSPhTh LXVII, 1983, 353–369; p. 417–433: ~: Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIIIe siècle.

Belmans, Théo G.: Saint Thomas et la notion de «moindre mal moral». – RThom XCI, 1983, 40–57; p. 243–273: Wohlman, Avital: L'homme et le sensible dans la pensée de Jean **Scot Erigène**; p. 394–417: Margerie, Bertrand de: Mort sacrificielle du Christ et peine de mort chez saint Thomas d'Aquin, commentateur de saint Paul.

Schrübbers, Christiane: Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des **Ägidius Romanus**. – Augustiniana XXXII, 1982, 137–188. 348–391; XXXIII, 1983, 112–141.

Kennedy, Leonard A.: Theology the handmaiden of logic. A sentences commentary used by **Gregory** of **Rimini** and **John Hiltalingen**. – Augustiniana XXXIII, 1983, 142–164.

Huerga, Alvaro: La doctrina del cuerpo mistico em la eclesiología del Card. **Juan** de **Torquemada** ‹1388–1468›. – Div XXVII, 1983, 239–261.

Kalteisen, Heinrich: Die deutschen Predigten Heinrich Kalteisens O.P. I: „Von der minnenden Seele." 3 Predigten Heinrich Kalteisens O.P. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Bernhard D. Haage. – Göppingen: Kümmerle 1983. 116 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCCLXXIII.

Baum, Wilhelm: **Nikolaus Cusanus** in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1983. 464 S., Ill. (z. T. farb.) = Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes X; Ppb. DM 24,–.

6. Gesamte Neuzeit

Frazee, Charles A.: **Catholics** and **Sultans**. The Church and the Ottoman Empire **1453–1923**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1983. VII, 388 p.; £ 30,–.

Thaidigsmann, Edgar: Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei **Luther**, **Hegel** und **Barth**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1983). 236 S. = Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien VIII; kart. DM 38,–.

Schatz, Klaus: Geschichte des Bistums **Limburg**. – Mz: Selbstverlag der Ges. für mittelrheinische Kirchengeschichte 1983. XI, 494 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XLVIII.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Das Kommunikationsproblem theologischer Zeitschriften seit dem 17. Jahrhundert und die Kirchliche Presse in der heutigen „Öffentlichkeit". – ZRGG XXXV, 1983, 193–220.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Smolinsky, Heribert: Reformationsgeschichte als Geschichte der Kirche. Katholische Kontroverstheologie und Kirchenreform. – HJ CIII, 1983, 372–394.

Leben und Werk Martin **Luthers** von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. Hrsg. von Helmar Junghans. Bd I. II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 1089 S., zahlr. Abb.; Lw. DM 128,–; [enth.:] S. 11–37.723–732: Junghans, Helmar: Luther in Wittenberg; S. 39–62.732–746: Beintker, Horst: Luthers Gotteserfahrung und Gottesanschauung; S. 63–76.747–748: Hägglund, Bengt: Luthers Anthropologie; S. 77–91.748–755: Lienhard, Marc: Luthers Christuszeugnis; S. 93–117.755–765: Beyer, Michael: Luthers Ekklesiologie; S. 119–138.765–770: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Luthers Taufleh re und seine Stellung zu den Täufern; S. 139–152.771–775: Kühn, Ulrich: Luthers Zeugnis vom Abendmahl in Unterweisung, Vermahnung und Beratung; S. 153–169.775–781: Vercruysse, Jos E.: Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther; S. 171–185.781–785: Stein, Albert: Luther über Eherecht und Juristen; S. 187–204.785–787: Rogge, Joachim: Innerlutherische Streitigkeiten um Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung; S. 205–223.787–791: Strohm, Theodor: Luthers Wirtschafts- und Sozialethik; S. 225–239.791–797: Winkler, Eberhard: Luther als Seelsorger und Prediger; S. 241–252.797–800: Stolt, Birgit: Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis; S. 253–278.800–805: Raeder, Siegfried: Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift; S. 279–295.806–811: Vajta, Vilmos: Luther als Beter; S. 297–302.811–825: Schulz, Frieder: Der Gottesdienst bei Luther; S. 303–321.825–832: Jenny, Markus: Luthers Gesangbuch; S. 323–330.832–834: Tokuzen, Yoshikazu: Pädagogik bei Luther; S. 331–345.834–839: Modalsli, Ole: Luther über die Letzten Dinge; S. 347–368.839–849: Mostert, Walter: Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung; S. 369–401.849–860: Müller, Gerhard: Luthers Beziehungen zu Reich und Rom; S. 403–418.860–863: Lohse, Bernhard: Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther; S. 419–440.863–870: Leder, Hans-Günter: Luthers Beziehungen zu seinen Wittenberger Freunden; S. 441–456.871–874: Kirchner, Hubert: Luther und das Papsttum; S. 457–472.875–882: Bräuer, Siegfried: Luthers Beziehungen zu den Bauern; S. 473–480.882–884: Weigelt, Horst: Luthers Beziehungen zu Kaspar von Schwenckfeld, Johannes Campanus und Michael Stiefel; S. 481–496.885–891: Gäbler, Ulrich: Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Oberdeutschen von 1526 bis 1530/1531; S. 497–517.891–894:

Brecht, Martin: Luthers Beziehungen zu den Oberdeutschen und Schweizern von 1530/1531 bis 1546; S. 519–530.894–904: Oberman, Heiko A.: Luthers Stellung zu den Juden: Ahnen und Geahndete; S. 531–548.905–916: Starke, Elfriede: Luthers Beziehungen zu Kunst und Künstlern; S. 549–571.916–929: Wartenberg, Günther: Luthers Beziehungen zu den sächsischen Fürsten; S. 573–590.930–934: Moeller, Bernd: Luthers Stellung zur Reformation in deutschen Territorien und Städten außerhalb der sächsischen Herrschaften; S. 591–600.935–938: Sames, Arno: Luthers Beziehungen zu den Mansfelder Grafen; S. 601–612.938–943: Wolgast, Eike: Luthers Beziehungen zu den Bürgern; S. 613–626.943–950: Herrmann, Johannes: Luthers Beziehungen zu dem niederen Adel; S. 627–639.950–954: Molnár, Amedeo: Luthers Beziehungen zu den Böhmischen Brüdern; S. 641–646.954–956: Fabiny, Tibor: Luthers Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen; S. 647–662.956–966: Mau, Rudolf: Luthers Stellung zu den Türken; S. 663–675.966–969: Wolf, Gerhard Philipp: Luthers Beziehungen zu Frankreich; S. 677–687.969–972: Atkinson, James: Luthers Beziehungen zu England; S. 689–697.973–975: Schwarz-Lausten, Martin: Luthers Beziehungen zu Skandinavien; S. 699–707.975–978: Delius, Hans-Ulrich: Quellen und Hilfsmittel zum Lutherstudium.

Wendelborn, Gert: Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk. – B: Union 1983. 499 S.; Lw. M 21,80.

Brendler, Gerhard: Martin Luther. Theologie und Revolution. – B: Dt. Verlag der Wissenschaften 1983. 452 S.; Lw. M 26,–.

Steindl, Helmut: Gott, Mensch und Gesetz. Zur Unerfüllbarkeit des Gesetzes nach Luthers Großer Galaterbriefvorlesung. – FZPhTh XXX, 1983, 385–401; S. 403–423: Wendebourg, Dorothea: Reformation und Orthodoxie. Das 1. ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche ‹1574–1581›.

Beintker, Horst: Martin Luther als Evangelist. – ThZ XXXIX, 1983, 257–271; S. 272–283: Maron, Gottfried: Vom Hindernis zur Hilfe. Die Frau in der Sicht Martin Luthers; S. 284–293: Rüsch, Ernst Gerhard: Um das Abendmahl. **Vadians** Brief an Luther vom 30. August 1536; S. 294–307: Reicke, Bo: Die lutherische Reformation in Dänemark – Norwegen und Schweden – Finnland.

Jacobs, Manfred: Luther über die weltliche Obrigkeit. Der Staat zwischen dem Reich Gottes und den weltlichen Ordnungen. – GWissUnt XXXIV, 1983, 671–695; S. 696–708: Rohlfes, Joachim: Martin Luthers ‚Vorrede zur Historia Galeatii Capellae' (1538); S. 709–721: Boockmann, Hartmut: Über Ablaß-„Medien"; S. 722–738: Lehmann, Hartmut: Die 15 Thesen der SED über Martin Luther.

Martin, Peter: Martin Luther und die Bilder zur Apokalypse. Die Ikonographie der Ill. zur Offenbarung des Johannes in der Lutherbibel 1522 bis 1546. – Hbg: Wittig 1983. 206 S., Ill. = Vestigia bibliae V; brosch. DM 65,–.

Debard, Jean-Marc: La Réforme luthérienne et la langue française: le cas de la Principauté de Montbéliard du XVIe au XVIIe siècle. – BSHPF CXXIX, 1983, 1–22; p. 23–46: Veit, Patrice: Le cantique luthérien et ses prolongements jusqu'à l'époque de J.-B. Bach: pour une étude de la sensibilité religieuse; p. 47–72: Muller, Ernest: Les cantiques de Luther dans le recueils de langue française; p. 143–154: Halkin, Léon E.: La place des indulgences dans la pensée religieuse d'**Erasme**; p. 155–182: Larquié, Claude: Le Protestantisme en **Espagne** au **XVIe** siècle.

Arce, Agustín: **Bonifacio** de **Stephanis** ‹c. 1504–1582›. Último guardián de Monte Sión y obispo de Ston. – AFrH LXXVI, 1983, 296–341.

Trapman, J.: Le role des «sacramentaires» des origines de la réforme jusqu'en 1530 au Pays-Bas. – NAKG LXIII, 1983, 1–24.

8. Neuere Zeit

Laplanche, François: L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique ‹1576–1670›. – (Strasb:) Assoc. des Publ. de la Faculté de Théol. Protestante 1983. 342 p.; F 145,–.

Nauta, D.: Het benoemingsbeleid met betrekking tot de hoogleraren in de theologie in de Nederlanden tot ongeveer 1700. – NAKG LXIII, 1983, 42–68; p. 69–83: Van der Wall, Ernestien G. E.: Chiliasmus Sanctus. De toekomstverwachting van Georg Lorenz **Seidenbecher** ‹1623–1663›.

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph **Bernhards** von **Galen** ‹1650–1678›. Hrsg. von Wilhelm Kohl. Teil II: Vom Frieden von Kleve bis zum Kölner Frieden ‹**1666–1674**›. – Mstr: Aschendorff 1983. XII, 620 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII = Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen I; kart. DM 120,–.

Annaert, Philippe: Un aspect méconnu de la politique de **Clément IX** à l'égard des ordres religieux: le bref pontifical de 1667 concernant les ursulines. – RHE LXXVIII, 1983, 452–467.

Marcadé, Jacques: Les protestants poitevins au XVIIIe siècle ‹tentative d'approche par les testaments›. – BSHPF CXXIX, 1983, 315–332; p. 333–344: Krumenacker, Yves: Attitudes protestantes en Bas-Angoumois dans la 2e moitié du XVIIIe siècle (société, demographie, religion); p. 345–356: Dubief, Henri: Jean Jaurès et Martin Luther.

Buschkühl, Matthias: Great Britain and the Holy See **1746–1870**. – Dublin: Irish Academic Press 1983. 260 p.; £ 17,50.

Donald, John – Christine Johnson: Developments in the Roman Catholic Church in **Scotland 1789–1829**. – Dublin: Irish Academic Press 1983. 264 p.

Martin, Roger H.: Evangelicals united: ecumenical stirrings in pre-Victorian Britain, **1795–1830**. – Metuchen, N. J.: Scarecrow Pr. 1983. XII, 230 p. = Studies in Evangelicalism IV; $ 17,50.

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder **1785/1803** bis **1945**. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz. – B: Duncker & Humblot 1983. XIX, 911 S. mit 370 Porträts; Lw. DM 330,–.

Goen, Clarence C.: Broken churches, broken nation: Regional religion and north-south alientation in Antebellum America. – ChH LII, 1983, 21–35; p. 36–49: Guarneri, Carl J.: The Associationists: Forging a christian socialism in Antebellum America; p. 157–171: Hudson, Winthrop S.: The American context as an area for research in black Church studies; p. 299–311: Greaves, Richard L.: The role of women in early English nonconformity; p. 312–321: Beukart, Paula K.: The Hungarian Government, the American Magyar Churches, and immigrant ties to the Homeland, 1903–1917.

Ringleben, Joachim: Aneignung. Die spekulative Theologie Søren **Kierkegaards**. – B, NY: de Gruyter 1983. 509 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XL; Lw. DM 128,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Provencher, Normand: La modernité dans le projet théologique d'Alfred **Loisy**. – EglTh XIV, 1983, 25–45.

Dumitriu-Suagov, J.: Le Saint-Siège et la **Roumanie** moderne, 1850–1860. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. XXIII, 658 p. = Miscellanea historiae pontificiae XLVIII.

Misonne, Daniel: Préhistoire de Maredsous. Un projet de fondation bénédictine dans le Namurois en 1870. – RBén XCIII, 1983, 270–292.

Schoenl, William J.: The intellectual crisis in **English Catholicism**. Liberal Catholics, modernists, and the Vatican in the late nineteenth and early twentieth centuries. – NY: Garland Publ. 1982. XII, 341 p. = Modern British history.

Troeltsch-Studien. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichen Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893. Hrsg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1982). 316 S.; kart. DM 38,– [enth.:] S. 13–32: Renz, Horst: Augsburger Jahre. Grundlagen der geistigen Entwicklung von Ernst Troeltsch; S. 33–47: Renz, Horst: Eine unbekannte Preisarbeit über Lotze; S. 48–59: Renz, Horst: Troeltschs Theologiestudium; S. 60–77: Drechsel, Wolfgang: Die Beziehungen Ernst Troeltschs zur bayerischen Landeskirche; S. 78–102: Graf, Friedrich Wilhelm: Licentiatus theologiae und Habilitation; S. 103–131: Graf, Friedrich Wilhelm: Profile: Spuren in Bonn; S. 132–144: Schieder, Rolf: Die Berufung Ernst Troeltschs nach Heidelberg; S. 145–174: Bögeholz, Horst: Berliner Zeitgenossenschaft. Erläuterungen zu Briefen von Ernst Troeltsch an Friedrich Meinecke; S. 175–202: Will, Herbert: Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens. Troeltschs Erlanger Lehrer Gustav Claß; S. 203–234: Siemers, Helge: »Mein Lehrer Dilthey"? Über den Einfluß Diltheys auf den jungen Troeltsch; S. 235–290: Graf, F. W.: Der »Systematiker« der »Kleinen Göttinger Fakultät«. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext; S. 291–305: Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-Augusts-Universität in Göttingen 1888–1893. Mit einer Einleitung herausgegeben von Horst Renz.

9. Neueste Zeit

Kerner, Hanns: Luthertum und ökumenische Bewegung für praktisches Christentum 1919–1926. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 535 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten V; kart. DM 48,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Dossier **Laberthonnière**. Correspondance et textes ‹1917–1932›. Présentés par Marie-Thérèse Perrin. Avant-propos d'Henri Gouhier. – P: Beauchesne 1983. 251 p. = Textes dossiers documents VIII; F 189,–.

Wiefel, Wolfgang: Julius **Schniewind** (1883–1948). Reformatorische Spiritualität und theologische Existenz. – KuD XXIX, 1983, 182–196.

Morsey, Rudolf: Georg **Schreiber** und die Görres-Gesellschaft. – HJ CIII, 1983, 329–346.

Martin **Buber**. Bilanz seines Denkens. Hrsg. von Jochanan Bloch u. Haim Gordon. (Übersetzung: Yehoshua Amir.) – Frb/B (u. a.): Herder (1983). 527 S.; Lw. DM 148,–; [enth. u. a.:] S. 22–39: Kaufmann, Walter: Bubers Fehlschläge und sein Triumph; S. 45–60: Gordon, Haim: Der geborgene Ästhet – eine neue Deutung von Bubers Leben; S. 62–81: Bloch, Jochanan: Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens; S. 87–105: Amir, Yehoshua: Das Endliche und das Ewige Du bei Buber; S. 107–137: Katz, Steven: Eine kritische Würdigung der Erkenntnistheorie des Ich-Du bei Martin Buber; S. 141–156: Horwitz, Rivka: Ferdinand Ebner als Quelle für Martin Bubers Dialogik in „Ich und Du"; S. 159–175: Casper, Bernhard: Franz Rosenzweigs Kritik an „Ich und Du"; S. 182–230: Uffenheimer, Benjamin: Buber und die moderne jüdische Bibelforschung; S. 232–250: Gordon, Haim: Existentialschuld und Bubers gesellschaftliche und politische Philosophie; S. 251–263: Dormann, Menachem: Martin Bubers Rede „Cheruth" und ihre Wirkung auf die jüdische Jugendbewegung in Deutschland; S. 270–288: Schweid, Eliezer: Martin Buber und Aharon David Gordon – eine Gegenüberstellung; S. 289–314: Perkins, Robert R.: Buber und Kierkegaard – eine philosophische Begegnung; S. 319–337: Levinas, Emmanuel: Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie; S. 340–364: Wood, Robert: Fernöstliche Themen in Bubers Werk; S. 367–379: Hirai-shi, Yoshimori: Buber und das japanische Denken; S. 384–399: Friedman, Maurice: Bubers Stellung zur vergleichenden Religionswissenschaft; S. 402–423: Gollwitzer, Helmut: Martin Bubers Bedeutung für die protestantische Theologie; S. 437–454: Peli, Pinhas: Jüdische Religiosität bei Buber; S. 455–469: Wachinger, Lorenz: Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum; S. 470–486: Wyschogrod, Michael: Bubers Beurteilung des Christentums aus jüdischer Sicht; S. 487–498: Rotenstreich, Nathan: Abschließende Bemerkungen zur Buberkonferenz.

Dahm, Albert: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl **Barths**. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1983. 233 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVII; Lw. DM 28,– [Diss., Trier]

Maurer, Bernhard: Paul **Tillichs** Religionskritik. – ThZ XXXIX, 1983, 321–348; S. 349–361: McGrath, Alister E.: Karl Barth and the Articulus iustificationis. The significance of his critique of Ernst Wolf within the context of his theological method.

Roon, Ger van: Zwischen Neutralismus und Solidarität. Die **evang. Niederlande** und der deutsche Kirchenkampf **1933–1942**. – Stu: Deutsche Verlagsanstalt 1983. 294 S. = Studien zur Zeitgeschichte XXIV; kart. DM 45,–.

Smulders, G. W. A. – B. R. C. A. Boersema: Kerkenbouw en Kerkensloop 1945–1975. Financiële aspecten, met name in het bisdom 's-Hertogenbosch. – AGKatKN XXV, 1983, 13–45; p. 46–99: Bosmans, J.: Het eenheidsgesprek tussen KVP, KWG en KNP.

Lafont, Ghislain: Écouter **Heidegger** en théologien. – RSPhTh LXVII, 1983, 371–398.

Jelich, Georg: Kirchliches **Ordensverständnis** im Wandel. Untersuchungen zum Ordensverständnis des 2. Vatik. Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis". – Lpz: St. Benno 1983. XVI, 289 S. = Erfurter theologische Studien XLIX; kart. M 24,30.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Que ton règne vienne. Perspectives missionaires. Conférence mondiale sur la Mission et l'Évangélisation, Melbourne 12–25 mai 1980. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1982). 296 p.

Puebla. Comunión y participación. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Prológo de Alfonso Lopez Trujillo. – Madr: Editorial Católica 1982. XXXIX, 669 p. = Biblioteca de Autores Cristianos CDXXXI.

Keyes, Lawrence E.: The last age of missions. A study of Third World missionary societies. – Pasadena, Calif.: William Carey Library 1983. 238 p.

Mission sans frontiéres. 25 ans de solidarité missionnaire. La pastorale de la santé, mission en monde ouvrier ... Assemblée Plénière de l'Épiscopat Français, Lourdes 1982. Prés. de Gérard Defois. – (P.:) Le Centurion (1982). 207 p. = Documents d'Église.

The Church in new frontiers for missions. Ed.: David A[llen] Fiaser. – (Monrovia, Calif.:) MARC (1983). VII, 280 p.

Costas, Orlando E.: Christ outside the gate. Mission beyond Christendom. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1982). XVI, 238 p.

Gutheinz, Luis: Chinesische Weltanschauung und christliche Eschatologie. Eine Studie zur Frage, wie wir die christliche Hoffnung auf Vollendung dem heutigen chinesischen Menschen glaubwürdiger verkünden sollten. – NZM XXXIX, 1983, 241–266.

Beidelman, T[homas] O.: Colonial Evangelism. A socio-historical study of an East African mission at the grass-roots. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. (1982). XIX, 274 p.; $ 12,50.

Sanneh, Lamin: West **African** christianity. The religious impact. – Lo: Hurst (1983). XVIII, 286 p.; £ 6,50.

Sempebwa, Joshua W.: African traditional moral norms and their implication for Christianity. A case study of **Ganda** ethics. – St. Augustin: Steyler Verl. 1983. 271 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXX.

Politik als Glaubenssache. Beiträge zur Klärung des Status confessionis im südl. Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten. Robert Bertram ... Hrsg. im Auftr. der Studienabt. des Luth. Weltbundes von Eckehart Lorenz. Mit e. Vorw. von Yoshiro Ishida. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1983. 144 S.

Lazzarotto, A. S.: Nasce la Chiesa nello **Zaire**. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-**Congo** Belga ‹**1890–1933**›. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1982. XXV, 273 p.

Klaiber, Jeffrey L.: The Catholic lay movement in **Peru**: **1867–1959**. – The Americas XL, 1983, 149–170.

Nebel, Rivhard: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. **Mexiko** zwischen Quetzalcóatl und Christus. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1983. XXXVII, 393 S. = NZM, Supplementa XXXI; sfr 58,–.

Sessolo, Pietro: Il privilegio dell'esenzione nella Società del Verbo Divino. – R: Collegium Verbi Divini 1982. 162 p. = Analecta SVD LVII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Melzer, Friso: Gott oder Götze? Grundfragen evangelischer Religionswissenschaft. – Neuhausen, Stu: Hänssler (1983). 130 S. = Edition C. Paperback C CIX; kart. DM 17,80.

Luyster, Robert: Foundation for a scientific phenomenology of religion. – Journal of religious studies X, 1982, 32–44.

Imagination and meaning. The scholarly and literary worlds of Mircea **Eliade**. Ed. by Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts. – NY: Seabury Pr. (1982). X, 214 p.; $ 11,95; [cont. e. a.:] p. 1–16: Girardot, Norman J.: Introduction. Imagining Eliade: A fondness for squirrels; p. 19–69: Marino, Adrian: Mircea Eliade's hermeneutics; p. 70–81: Allen, Douglas: Phenomenological method and the dialectic of the sacred; p. 83–103: Cain, Seymour: Poetry and truth: The double vocation in Eliade's Journals and other autobiographical writings; p. 104–112: Ricketts, Mac Linscott: Mircea Eliade and the writing of The Forbidden Forest; p. 113–127: Eliade, Mircea: Autobiographical fragment; p. 131–137: Simion, Eugen: The mythical dignity of narration; p. 138–161: Calinescu, Matei: The function of the unreal: Reflections on Mircea Eliade's short fiction.

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. III/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit (De Mahomet à l'âge des réformes, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 326 S.; Lw. DM 58,–.

Gill, Sam D.: Beyond "The primitive": The religions of nonliterate peoples. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1982). XVII, 120 p. with fig. = Prentice-Hall series in world religions; $ 9,95.

Sergant, Bernard: Panthéons **hittites** trifonctionnels. – RHR CC, 1983, 131–153.

Golzio, Karl-Heinz: Der **Tempel** im alten **Mesopotamien** und seine Parallelen in **Indien**. Eine religionshistorische Studie. – Lei: Brill 1983. X, 232 S., 12 Abb. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beih. XXV; hfl 80,–.

Islam in South-East Asia. Ed. by M. B. Hooker. – Lei: Brill 1983. VIII, 262 p.

Bocchini, S.: Monaci buddhisti e religiosità popolare nel **Nord-Thailandia**. – Euntes docete XXXVI, 1983, 247–266.

Niedermeier, Hans: Religion und Totenkult der **Osseten**. – ZMR LXVII, 1983, 270–295.

Keesing, Roger M.: **Kwaio** religion. The living and the dead in a Solomon Island society. – NY: Columbia Univ. Pr. 1982. XI, 257 p.; $ 14,–.

Cipoletti, Maria Susana: Jenseitsvorstellungen bei den **Indianern Südamerikas**. – B: Reimer 1983. VI, 368 S.; kart. DM 38,– [Diss., München]

Tuczay, Christa: Der Unhold ohne Seele. Eine naturgeschichtliche Untersuchung. – Wien: Halosar 1982. 389 S. = Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde u. Philologie XVIII.

Van Beek, Wouter E. A.:Sacrifice in two **African** cultures. – NThT XXXVII, 1983, 191–201; p. 202–215: Platvoet, J. G.: Verbal communication in an Akan possession and maintenance rite; p. 216–229: Van Wetering, W.: The effectiveness of rite. Exorcism of demons in an Afro-American religion; p. 230–241: Kamstra, J. H.: Between inwardness and axis mundi. Analysis of some **Japanese** rituals and their background; p. 253–265: Waardenburg, Jacques: The right to ritual. Mosques in the Netherlands.

VI. Religionsphilosophie

Bonansea, Bernardine, OFM: Man and his approach to God in John **Duns Scotus**. – Lanham, MD: Univ. of America Pr. 1983. VII, 249 p.; $ 11,75.

Deuser, Hermann: Gott – Realität und Erfahrung. Überlegungen im Anschluß an die Religionsphilosophie von Charles S. **Peirce**. – NZSystTh XXV, 1983, 290–312.

DiLuca, Giovanni: Critica della religione in **Spinoza**. – L'Aquila: Japadre 1982. 176 p. = Religione e scienze; Lire 10 000.

Henrici, Peter, SJ: Der Tod Gottes beim jungen **Hegel**. – Greg LIV, 1983, 539–559.

Caputo, John D.: **Heidegger**'s God and the Lord of history. – NewSchol LVII, 1983, 439–464.

Graf, Gerold: Gott dennoch Recht geben. Die Theodizeefrage als ein entscheidendes Problem – besonders bei Luther, Bultmann u. Sölle. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 296 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 219; sfr 63,– [Diss., Leipzig]

Brechtken, Josef: Evolution und Transzendenz. Über unser wissenschaftl. Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter bes. Berücks. der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre **Teilhard de Chardin** und Hoimar von **Ditfurth**. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 111 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 210; sfr 27,–.

Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie. – Frb/B, Mchn: Alber (1983). 278 S. = Handbuch Philosophie IV; Lw. DM 59,–.

Hick, John H.: Philosophy of religion. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1983. 148 p.; $ 8.95.

Analytical philosophy of religion in Canada. Ed. by Mostafa Faghfoury. – Ottawa: Univ. of Ottawa Pr. 1982. XIV, 288 p.; $ 8,75; [cont.:] p. 1–53: Penelhum, Terence: Religion and logical problems; p. 55–68: King-Farlow, John: Terence Penelhum's philosophy of religion; p. 69–124: Nielsen, Karl: Religion and rationality; p. 125–137: Garceau, Benoît: On dining with the meta-theological skeptic: Comments on Nielsen's position; p. 139–172: McKinnon, Alastair: Religion, science and metaphysics; p. 173–187: Armour, Leslie: The tensions in A. McKinnon's philosophy of religion; p. 189–267: Evans, Donald: Religious faith; p. 269–288: Poulain, Jacques: Dynamique de la communication et vérité de l'énonciation: la fidélité théorique de D. Evans à la révélation chrétienne.

Mackie, J[ohn] L.: The miracle of Theism. Arguments for and against the existence of God. – Oxf: Clarendon Pr. (1982). 268 p.; £ 4,95.

Badham, Paul – Linda Badham: Immortality or extinction? – Totowa, NJ: Barnes & Noble Books (1982). IX, 146 p. = Library of philosophy and religion; $ 27,50.

VII. Fundamentaltheologie

Siebert, Rudolf J.: Toward a critical catholicism: **Küng** and **Metz**. – Anglican theol. review LXV, 1983, 1–13. 144–163.

Hoping, Helmut: Wahrheit und Dogma zwischen Dogmatismus und Relativismus. I: Kritische Überlegungen zum Dogmen- und theologischen Wahrheitsbegriff bei Hans **Küng**. – WiWei XLVI, 1983, 1–28.

Maier, Eugen: Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de **Lubac**. – Eins: Johannes Verlag (1983). 264 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XXII; kart. DM 28,– [Diss., Freiburg]

Eicher, Peter: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik. – Mchn: Kösel 1983. 235 S.; kart. DM 29,80.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins. – NY: Crossroad (1983). XXV, 351 p.

Gott – eine unausweichliche Frage. Eduard Christen: Undogmatische Voraussetzungen der dogmatischen **Gotteslehre**. – Heimo Dolch: Die Gottesfrage heute in naturwissenschaftlicher Sicht. – Franz Furger: Gibt es eine Ethik ohne Gott – Oder: Wie stellt Ethik die Gottesfrage? – Josef Imbach: Die Gottesfrage in der deutschsprachigen Literatur seit 1960. – Kurt Koch: Schöpferischer Lockruf Gottes im Prozeß der Welt – Perspektiven der Gottesfrage in der amerikanischen Prozeß-Theologie. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1983). 172 S. = Theologische Berichte XII; kart. DM 36,–.

Paton, Margaret: Can God forget? – SJTh XXXV, 1982, 385–402.

Boulding, Maria: The coming of God. – Lo: SPCK (1983). VII, 208 p.; $ 4,95.

Eicher, Peter: Gott handelt durch sein Wort. – FZPhTh XXX, 1983, 233–258; S. 259–274: Füssel, Kuno: Die Zeichen der Zeit als locus theologicus; S. 275–305: Vergauwen, Guido: Aufklärung durch Offenbarung?; S. 425–445: Jungo, Christian: Du catholicisme à la communauté catholique: La recherche d'une identité.

Dulles, Avery R.: Models of **revelation**. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1983. XI, 345 p.

Shorter, Aylward: Revelation and its interpretation. – Lo: Chapman (1983). XIII, 277 p. = Introducing Catholic theology I; £ 7,95.

Olan, Levi A.: Prophetic **faith** and the secular age. – NY: KTAV Publ. House; Dallas: Institute for Jewish Studies 1982. XIV, 162 p. $ 15,–.

Gutting, Gary: Religious belief and religious skepticism. – Notre Dame, Ind.; Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1982). XI, 192 p.; $ 9,95.

Osterhaven, M(aurice) Eugene: The faith of the church. A reformed perspective on its historical development. – GrR: Eerdmans (1982). XIII, 248 p.

Vallicella, William F.: Implicit faith, general revelation and the state of non-christians. – Thomist XLVII, 1983, 209–241.

Davies, John D.: The faith abroad. – Oxf: Blackwell (1983). XI, 163 p.; £ 3,95.

Martin, Ralph: A crisis of truth. The attack of faith, morality, and mission in the catholic church. – Ann Arbor, Mich.: Servant Books (1982). 245 p.

Schifferle, Alois: Marcel **Lefebvre** – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Geleitwort Mario von Galli. – Kev: Butzon & Bercker (1983). 541 S.; kart. DM 29,50.

VIII. Dogmatik

Mackey, James P.: The Christian experience of God as **Trinity**. – (Lo:) SCM Press (1983). VIII, 310 p.; £ 7,50.

Ganoczy, Alexandre: **Schöpfungs**lehre. – Düs: Patmos Verlag (1983). 168 S. = Leitfaden Theologie X; kart. DM 18,–.

Pesch, Otto Hermann: Frei sein aus Gnade. Theologische **Anthropologie**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 472 S.; Lw. DM 58,–.

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 540 S.; Lw. DM 98,–.

Gunton, Colin E.: Yesterday and today. A study of continuities in **Christology**. – Lo: Darton, Longman & Todd (1983). XI, 227 p.; £ 9,50.

Tavard, George H.: Images of the Christ. An enquiry into Christology. – Lanham, Lo: Univ. Pr. of America (1982). VI, 128 p.; $ 8,75.

Quiroz Magana, Alvaro: Eclesiología en la teología de la liberación. – Salm: Ed. Sígueme 1983. 363 p. = Verdad e imagen LXXVIII; pes 1100, .

García-Moreno, Antonio: Pueblo, iglesia y reino de Dios. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 364 p. = Publicaciones de la Facultad de teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica XXX; pes 2100.

Echeverria, Lamberto de: Sucesor de Pedro. El oficio de **Papa**. – Madr. Ed. Católica-Biblioteca de Autores Cristianos 1982. 195 p.; pes 480.

Toinet, Paul – Bertrand de Margerie: S'ouvrir à la miséricorde par le sacrement de **pénitence**. – (P:) FAC Ed. (1982). 226 p. = Théologie nouvelle.

Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à J. **Gijsen**. Avec une préf. de Card. Joseph Ratzinger. [Ed.:] Philippe Delhaye et Léon Elders. – Assen: Van Gorcum 1982. XXII, 472 p.; hfl 77,50; [cont.:] p. 1–31: Feuillet, A.: L'Évêque intendant et pasteur et le Christ Pasteur et Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance; p. 32–61: Gherardini, B.: Il vescovo, maestro e difensore della fede; p. 63–82: Becker, K. M.: Das **Sacerdotium Episcopi** nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils; p. 83–99: Scheffczyk, L.: Die **Kollegialität** der Bischöfe unter theologischem und pastoral-praktischem Aspekt; p. 100–111: Delhaye, Ph.: L'Épiscopat et sa représentation d'après les textes juridiques du Synode; p. 112–121: Rose, A.: L'Évêque, selon le **Pontifical Romain** de **1968**; p. 122–137: González Martin, M.: El obispo y sus sacerdotes; p. 138–162: Simonis, A.: De bisshop als **herder**; p. 163–188: Ryan, D.: The administration of the Diocese; p. 189–206: Del Portillo, A.: El obispo diocesano y la vocación de los **laicos**; p. 207–223: Capmany, J.: La responsabilidad del obispo en la **evangelización** del mundo; p. 224–246: Stöhr, J.: Der Bischof und die **Gottesmutter**; p. 247–261: Guerra Gómez, M.: El **Primado** del **Papa** respecto de los obispos en los tres primeros siglos del cristianismo; p. 262–286: Ramos-Lissón, D.: El "pastorale munus" en los Padres Latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín; p. 287–311: Maltha, A. H.: Heiligheid en macht van de bisschop volgens **Thomas** van **Aquino**; p. 312–326: Iserloh, E.: Das Bischofsamt nach der **Confessio Augustana**; p. 329–349: Bockraad, A. J.: **Newman**'s vision of episcopacy; p. 350–361: Garrone, G.-M.: L'Évêque et ses **futurs prêtres**; p. 362–377: Höffner, J.: Die Sorge des Bischofs für die **soziale Ordnung**; p. 378–392: Ambaum, J.: De bisschop, beschermer van de **armen**; p. 393–401: Utz, A. F.: Der Bischof und die **politische Frage**; p. 402–420: Elders, Leo J.: A Bishop's task in the field of education, arts and sciences; p. 421–438: Lescrauwaet, J. F.: De kerk met de **kathedra**; p. 439–459: Meer, F. van der: Images d'évêques dans l'antiquité chrétienne.

Salado Martinez, Domingo: Sacramento y analogia. – ScriptVict XXX, 1983, 150–195.

Greshake, Gisbert: Gottes Heil – Glück des Menschen, Theologische Perspektiven. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 399 S.; kart. DM 58,–

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Greenstein, Howard R.: **Judaism** – an eternal covenant. – Phil: Fortress Pr. (1983). XV, 160 p.; $ 9,95.

Volken, Laurenz: Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. – Düs: Patmos Verl. (1983). 263 S.

Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust. ‹Hrsg.:› Michael Brocke, Herbert Jochum. – (Mchn:) Kaiser (1982). 284 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XIII; kart. DM 32,–.

Lapide, Pinchas – Karl Rahner: Heil von den Juden? Ein Gespräch. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1983). 123 S.; kart. DM 14,80.

The Sofia Consultation. **Orthodox** involvement in the World Council of Churches. Ed. by Todor Sabev. – Geneva: World Council of Churches (1982). 129 p. = Oikoumene. World Council of Churches publications; sfr 14,–.

Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche. Zus.gestellt und eingel. von Nikolaus Thon. – Tr: Paulinus-Verl. 1983. 627 S. = Sophia XXIII.

Seide, Gernot: Die **Russisch-Orthodox**e Kirche in **Sibirien** und **Mittelasien** seit dem zweiten Weltkrieg. Ihre Diözesen und Gemeinden. – OstkSt XXXII, 1983, 117–165.

Richardson, James T. – Rex Davis: Experiential fundamentalism: revisions of Orthodoxy in the Jesus movement. – JAAR LI, 1982, 397–426.

Cooper, David J. C.: The theology of **image** in **Eastern Orthodoxy** and John **Calvin**. – SJTh XXXVI, 1983, 219–242.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, **1931–1982**. Hrsg. u. eingel. von Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. – Pad: Bonifatius-Druckerei; Ffm: Lembeck (1983). 709 S.; DM 68,–.

Valentini, Donato: Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive. – R: LAS (1983). 168 p. = Biblioteca di Scienze Religiose LIII; Lire 12 000.

Hahn, Ferdinand: Frühkatholizismus als ökumenisches Problem. – Catholica XXXVII, 1983, 17–35.

Carmody, John: The heart of the christian matter. An ecumenical approach. – Nashv: Abingdon Pr. (1983). 303 p.

The community of **women** and **men** in the church. Ed. by Constance F. Parvey. A report of the World Council of Churches' Conference, Sheffield, England, 1981. – Phil: Fortress Press (1983). XIV, 201 p. $ 12,95.

Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Referate u. Diskussion e. Symposiums anläßlich d. 25jährigen Bestehens d. Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1983). 227 S. = Konfessionskundliche Schriften, XV; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 13–19: Willebrands, Johannes: Die Bedeutung der Verhandlungen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen und der Anglikanischen Gemeinschaft für die Lehre von der sakramentalen Struktur der Kirche; S. 20–125: Döring, Heinrich: Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht; S. 126–170: Schulz, Hans-Joachim: Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht. Zur Rezeption dieser ekklesiolog. Perspektive in der ökumenischen Diskussion; S. 171–201: Gaßmann, Günther: Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug; S. 202–221: Hünermann, Peter: Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens; S. 222–227: Urban, Hans Jörg: Weiterführende Ansätze und Fragen aus der Diskussion der Referate.

X. Moraltheologie

Stout, Jeffrey: The philosophical interest of the Hebrew-Christian moral tradition. – Thomist XLVII, 1983, 165–196.

Moral development foundations: Judeo-Christian alternatives to **Piaget**, **Kohlberg**. Ed by Donald M. Joy. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1983). 255 p.

Farley, Margaret A.: The Church and the family: An ethical task. – Horizons X, 1983, 50–71; p. 72–85: Maguire, Daniel C.: The primacy of justice in moral theology; p. 86–110: Curran, Charles E.: Horizons on fundamental moral theology.

Jullien, J.: Les sciences humaines laissent-elles encore un avenir à la morale? – NRTh, A. CXV = T. CV, 1983, 481–497.

Brown, David: Choices. Ethics and the Christian. – (Oxf:) Blackwell (1983). 167 p.; £ 3,95,–.

Cook, David: The moral maze. A way of exploring christian ethics. – (Lo:) SPCK (1983). X, 177 p.; £ 3,95,–.

Eid, Volker: Sittlich bedeutsame Perspektiven aus der Verkündigung Jesu. Christlicher Glaube und sittliches Handeln. – Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Lehre aus der Bibeel . . ., Stu (1983), 345–360; S. 361–383: Fuchs, Ottmar: Biblische Geschichte und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben.

Quarello, Eraldo: Riflessione sull'agire umano concreto in rapporto alle norme morali. – Sales XLV, 1983, 3–24.

Schüller, Bruno, SJ: Zu den Schwierigkeiten, die **Tugend** zu rehabilitieren. – ThPh LVIII, 1983, 535–555.

Genovesi, Vincent J.: Expectant creativity: The action of **hope** in christian ethics. – Phil: Saint Joseph's Univ. Pr. (1982). XII, 160 p.; $ 10,–.

Rotter, Hans: Grundgebot **Liebe**. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 158 S.; kart. DM 26,–.

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. II: Wege und Umwege der Liebe. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1983). 307 S.

Cooper, Eugen J.: Grundkurs **Sexualmoral**. II: Leben in Liebe. – (Frb/B:) Herder (1983). 160 S.; kart. DM 26,80.

Durand, Guy: Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale. – (P:) Éd. du Cerf (1983). 430 p. = Recherches morales III; F 152,–.

Kelly, D. F.: Roman Catholic medical ethics and the ethos of modern medicine. – EThL LIX, 1983, 46–67.

Mosso, Sebastiano: Il problema della **giustizia** e il messaggio cristiano. Elementi di teologia morale sociale. – (R:) Ed. Marietti (1982). 197 p. = Collana Teologia; Lire 9500.

Kirchen für den Frieden. Internat. lutherische Beiträge zur Friedensethik. [Eine Veröffentl. des luther. Weltbundes]. Hrsg. von Eckehart Lorenz im Auftr. der Studienkommission des Luther. Weltbundes in Genf. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 191 S.; kart. DM 29,80.

Zipperstein, Eduard: Business ethics in Jewish law. – NY: KTAV Publ. House (1983). XVI, 180 p.; $ 8,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Fink, Humbert: Die Botschafter Gottes. Eine Kulturgeschichte der Heiligen. – Mchn: List (1983). 335 S.; Lw. DM 34,50.

Bacht, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. II: **Pachomius** – Der Mann und sein Werk. – (Wü:) Echter Verl. (1983). 326 S. = Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens VIII; DM 65,–.

Jaspert, Bernd: Bibliographie der **Regula Benedicti 1930–1980**. Ausgaben und Übersetzungen. – Hild: Gerstenberg 1983. 207 S. = Regula Benedicti Studia. Supplementa V; Lw. DM 79,–.

Latteur, Emmanuel: Les douze degrés de la Règle de S. Benoît restent-ils actuels? – CCist XLV, 1983. 247–263; p. 265–285: Dumont, Charles: Une phénoménologie de l'humilité: le chapitre VIIe de la Règle; p. 287–302: Lamy, de la Chapelle, Guy-Marie: Qui est l'homme pour que tu te souviennes de lui?; p. 303–316: Eva, Sœur: La prière chez Luther.

Marrion, M.: Perichoresis in the prolog of the Regula Benedicti. – StMon XXV, 1983, 11–30; p. 31–72: Garrigues, M.-O.: L'anonymat d'**Honorius Augustodunensis**; p. 73–92: Leclercq, J.: Conseil spirituel et conseillers selon S. **Bernard**; p. 93–114: Belisle, A.: Pastoral spirituality of **Aelred** of **Rievaulx**.

Die Kartäuser: Der Orden der schweigenden Mönche. Hrsg. von Marijan Zadnikar in Verbindung mit Adam Wienand. – Köln: Wienand 1983. 394 S., zahlr. Abb.; Lw. DM 58,–.

Joeressen, Uta: Die Terminologie der Innerlichkeit in den deutschen Werken Heinrich **Seuses**. Ein Beitrag zur Sprache der deutschen Mystik. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. IX, 285 S. = Europäische Hochschulschriften I, 704; sfr 69,– [Diss., Köln].

Englert, Robert William: Scattering and oneing: A study of conflict in the works of the author of "The Cloud of Unknowing". – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. IV, 184 p. = Analecta Cartusiana CV.

Histoire religieuse de l'**Orléanais**. [Par] (Jacques-Henry Bauchy e.a.). – Chambray: (Éd.) C.L.D. (1983). 344 p., 3 cartes.

Egido, Teófanes: **Lutero** desde la historia. – Revista de Espiritualidad XLII, 1983, 379–431; p. 433–458: González Montes, Adolfo: La mística de Cristo en Lutero; p. 459–478: Moltmann, Jürgen: Mística de Cristo en Teresa de Avila y Martin Lutero; p. 479–500: Larrabe, José Luis: La opción y espiritualidad cristocéntrica en el protestantismo actual. K. **Barth** y R. **Bultmann**; p. 501–542: Guerra, Santiago: Luteranismo y mística en la teología de Paul **Tillich**; p. 543–577: Andrés Martín, Melquíades: Primer encuentro de la reforma y mística española con la reforma luterana.

Arnold, Odile: Le corps et l'âme. La vie des religieuses au **XIXe** siècle. Préface

de Jean-Pierre Peter. – P: Éd. du Seuil (1984). 373 p. = Collection L'Univers historique.

Schneider, Michael: „Unterscheidung der Geister." Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. **Przywara,** K. **Rahner** und G. **Fessard.** – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag 1983. 246 S. = Innsbrucker Theologische Studien XI; kart. SM 48,–. [Diss., Wien]

Couesnongle, Vicente de: Presente y futuro de la vida religiosa. Reflexiones y mensajes de un Superior General. – Salm: Ed. San Esteban 1982. 263 p. = Biblioteca Dominicana III; pes 600.

Barry, William A. – William J. Connolly: The practice of spiritual direction. – NY: Seabury Press (1982). XII, 211 p.; $ 11,95.

Le corps dans l'expérience spirituelle. [Ed.:] Centre Théologique de Meylan. – P: Éd. du Cerf 1983. 152 p.; F 39,–.

Barzel, Bernard: Mystique de l'ineffable dans l'Hindouisme et le Christianisme. **Cankara** et **Eckhart**. Préface de Michel Hulin. – P: Ed. du Cerf 1982. 155 p.

Religiosos en un mundo inhumano. – Madr: Instituto Teológico de Vida Religiosa 1982. 280 p. = Semanas Nacionales de Vida Religiosa XI.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Bibliographie internationale de sociologie des religions 1982. – SocComp XXX, 1983, 363–394.

LaPorte, Jean: The role of **women** in early christianity. – NY, Toronto: Edwin Mellen Pr. (1982). 189 p. = Studies in Women and Religion VII; $ 29,95.

Hennesey, James J.: American Catholics. A history of the **Roman Catholic Community** in the **United States.** With a foreword by John Tracy Ellis. – Oxf (e. a.): Oxford Univ. Pr. (1983). XVI, 397 p.; paper $ 8,95.

Kall, Alfred: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung **kathol. Frauenvereine** im **19.** Jahrhundert. – Pad (u. a.): Schöningh 1983. 396 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B. Abhandlungen. [Diss., Bonn]

Luigi **Sturzo** e la **„Rerum Novarum"**. Atti della Giornata di studio organizzata dal Libero Seminario Sturziano di Palermo in collaborazione con la Società Siciliana per la Storia Patria ‹Palermo, 6 marzo 1982›. A cura di Alberto di Giovanni e Antonio Palazzo. – Mil: Massimo (1982). 231 p. = Collana Problemi de Nostro Tempo LIV; Lire 10 000

Theologische Ansätze im religiösen Sozialismus. Mit Beiträgen von Ulrich Dannemann (u. a.) ‹Hrsg.› Martin Stöhr. – (Ffm): Haag & Herchen (1983). 117 S. = Arnoldshainer Texte XIV; [enth.:] S. 3–28: Mattmüller, Markus: Leonhard **Ragaz:** Das Reich Gottes – Verständnis in den „Acht Werken der Krise" ‹1917–1921›; S. 29–47: Wehowsky, Stephan: Paul **Tillich**; S. 49–77: Dannemann, Ulrich: „Den Gefangenen Befreiung!" – Impulse der religiös-sozialistischen Bewegung in der Theologie Karl **Barths**; S. 79–106: Gollwitzer, Helmut: Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre.

Herr, Theodor: Der Schlüssel zum Verständnis der Enzyklika **Laborem exercens**. – ThGl LXXIII, 1983, 263–281; S. 282–294: Weber, Wilhelm: **Johannes Paul II.** und die menschliche Arbeit.

Maier, Hans: Schriften zu Kirche und Gesellschaft. Bd. I: Katholizismus und Demokratie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 352 S.; kart. DM 48,–.

Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen **Soziologie.** Hrsg.: Karl-Fritz Daiber, Thomas Luckmann. – (Mchn:) Kaiser (1983). 261 S. = Religion – Wissen – Kultur I; kart. DM 49,–; [enth.:] S. 18–37: Seyfarth, Constans: Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max **Webers** seit den sechziger Jahren; S. 38–85: Mörth, Ingo: Religionssoziologie als Kritische Theorie; S. 86–135: Drehsen, Volker: Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945; S. 136–156: Schöfthaler, Traugott: Religion paradox: Der systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie; S. 157–181: Fischer, Wolfgang – Wolfgang Marhold: Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie; S. 182–198: Gabriel, Karl: Religionssoziologie als „Soziologie des Christentums"; S. 199–220: Lukatis, Ingrid: Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz; S. 225–256: Drehsen, Volker: Ausgewählte Ergänzungsbibliographie zur gegenwärtigen Theoriebildung in der deutschsprachigen Religionssoziologie.

Schneider, Lothar: **Subsidiäre Gesellschaft**. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 161 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXIV; kart. DM 32,–.

Kuner, Wolfgang: Soziogenese der Mitgliedschaft in drei neuen religiösen Bewegungen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 464 S. = Europäische Hochschulschriften XXXI, 46; sfr 82,– .[Diss., Tübingen]

Familie und Liebe (Le famiglie al Sinodo, dt.) Dokumentation der Bischofssynode 1980 in Rom – 5. Generalversammlung vom 26. 9.–25. 10. 1980. Hrsg. vom Päpstlichen Komitee für die Familie. (Übers.: Peter Seifert) – Mchn, Zü, Wien: Verl. Neue Stadt (1983). 215 S.

Tettamanzi, Dionigi: La famiglia cristiana «velut ecclesia domestica» nell'esortazione apostolica «Familiaris consortio». – SC CXI, 1983, 107–152.

XIII. Kirchenrecht

Mikat, Paul: Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur. Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1984). 37 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CCLXVIII; DM 12,–.

Yeo, Richard: The structure and content of monastic profession. A juridical study, with particular regard to the practice of the English Benedictine Congregation since the French Revolution. – R: (Benedictina-Ed. Abbazia S. Paolo) 1982. 360 p. = Studia Anselmiana LXXXIII; Lire 34 000.

Urrutia, F. J.: Il nuovo Codice del postconcilio. – CivCatt CXXXIV, I, 1983, 431–452.

Socha, Hubert: Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis II. – TrThZ XCII, 1983, 45–60.

Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. – Rgb: Pustet (1983). XLIII, 1211 S.; Lw. DM 98,–.

Köck, Heribert Franz: Rechtliche und poltische Aspekte von **Konkordaten**. – B: Duncker & Humblot 1983. 80 S. = Schriften zum öffentlichen Recht 444.

Kotzula, Georg: Der **Priesterrat.** Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung. Eine rechtstheologische Studie. – Lpz: St. Benno-Verl. 1983, XXXI, 365 S. = Erfurter theologische Studien XLVIII; kart. M 27,–.

Fuenmayor, Amadeo de: La erección del **Opus Dei** en Prelatura Personal. – Ius canonicum XXIII, 1983, 8–55; p. 59–89: Pompedda, Mario Francesco: Progetto e tendenze attuali della Giurisprudenza sulla malattia mentale e il matrimonio p. 91–108: Muñoz de Juana, José Maria: Evolución de la Jurisprudencia en relación con las neurosis y psicopatías; p. 109–132: Gil de las Heras, Feliciano: Valoración de los trastornos de la sexualidad en la jurisprudencia sobre el matrimonio; p. 133–148: Cervera Enguix, Salvador: Tendencias doctrinales en la psiquiatría actual; p. 149–165: Madero, Luis: Incidencias y orden procesal en la pluralidad de «capita nullitatis».

Maritz, Heinz: Erwägungen zum aktuellen und virtuellen Ehewillen, insbesonders hinsichtlich der Sakramentalität der Ehe. – AkKR C 1983, 395–409.

Legrain, Michel: Questions autour de **mariage.** Permanences et mutations. – (Mulhouse:) Éd. Salvator 1983. 157 p.; F 65,–.

Kaiser, Matthäus: Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. – Rgb: Pustet (1983). 114 S.

Prader, J.: Die **Mischehe** zwischen katholischen und orthodoxen Christen mit Bezugnahme auf das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung. – OChP XLIX, 1983, 164–183.

Bayer, Jean B., SJ: Constitutio Apostolica «Sacrae Disciplinae leges» Codicis renovati promulgatio. – PerRMCL LXXII, 1983, 181–204.

Burgsmüller, Alfred: Rechtliche Bindungen kirchlicher Praxis und Tendenzen ihrer Entwicklung. – ZEvKR XXVIII, 1983, 125–159; S. 160–171: Stein, Albert: Der Zeugnischarakter des evangelischen Kirchenrechts als Problem der Auslegung kirchlicher Normen; S. 172–198: Schwarz, Karl: Rechtstheologie – Kirchenrecht. Anmerkungen und Aperçus zu innerprotestantischen Kontroversen hinsichtlich Begründung und Entfaltung eines evangelischen Kirchenrechts; S. 199–277: Herms, Eilert: Das Kirchenrecht als Thema der theologischen Ethik.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Mette, Norbert – Hermann Steinkamp: Sozialwissenschaften und praktische Theologie. – Düs: Patmos-Verl. (1983). 180 S. = Leitfaden Theologie XI; kart. DM 19,80.

Duffy, Regis A.: A Roman Catholic theology of **pastoral care.** – Phil: Fortress Pr. (1983). 128 p. = Theology and pastoral care series; $ 5,95,–.

Jonker, H.: Theologische Praxis. Problemen, peilingen en perspektieven bij kenterend getij. – Nijkerk: Callenbach (1983). 356 blz.; hfl 59,50.

Capps, Donald: Life cycle theory and pastoral care. – Phil: Fortress Pr. (1983). 127 p. = Theology and pastoral care series; $ 5,95.

Hoffknecht, Ludwig: Zur Theologie der Ortskirche. Die Aussagen zur Ortskirche in den Diskussionen u. Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils als Ausgangspunkt einer ortskirchl. Ekklesiologie. Systematisch-theolog. Untersuchungen in pastoraler Absicht. – (Mstr:) Lit-Verl. (1983). VI, 289 S., 134 S. = Hochschulschriften. Abt. Theologie; kart. DM 68,80. [Diss., Münster]

D'Meara, Thomas Franklin: Theology of ministry. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1983). VI, 211 p.; $ 11,95.

Taylor, Michael H.: Learning to care. Christian reflection on pastoral practice. – (Lo:) SPCK (1983). X, 117 p. = New Library of Pastoral Care; £ 3,95.

Vom Geist christlichen Lebens. Bergpredigt u. Weltverantwortung. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1982. Im Auftr. d. Österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1983). 135 S.; kart. DM 21,80.

Bärenz, Reinhold: Das **Sonntagsgebot.** Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes. – Mchn: Kösel (1982). 256 S.; kart. DM 48,–.

Overath, Joseph: Dem Kranken dienen wie Christus selbst. Dokumente zum christlichen Verständnis von **Krankheit** und ihrer **Pflege** in Geschichte und Gegenwart. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 98 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 206; sfr 24,–.

Klein, Wolfgang M.: Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer **Theologie** des **Sterbens.** – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). XIX, 499 S. = Disputationes theologicae XIII; sfr 83,–.

Hoffmann, Ingeborg: Behindertenschicksal und Seelsorge. Bearbeitet an Berliner Beispielen. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 102 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 217; sfr 25,– [Diss., Berlin. Gek.]

Religion and public education. Ed. by Theodore R. Sizer. – (Lanham, NY, Lo:) Univ. Pr. of America (1981). XXI, 361 p.; $ 14,25.

Catechesi per una chiesa missionaria. Linee di catechetica. Coordinatore: Paolo Giglioni. – R: Urbaniana Univ. Pr.; Bol: E. M. I. 1982. 315 p. = Subsidia Urbaniana III; Lire 12 000.

Schneider, Ulrich: Rollenkonflikte des Religionslehrers. Bedingungen ihrer Entstehung und Aspekte ihrer Bearbeitung. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 207 S. = Elementa theologiae IV; sfr 48,–

Fraas, Hans-Jürgen: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik relig. Lernprozesse. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 343 S.; kart. DM 48,–.

Schalk, H.: Entwicklungen im Religionsunterricht. Der Religionsunterricht im Spiegel der zehnjährigen Tätigkeit des Instituts für Lehrerfortbildung Gars am Inn. – Theologie der Gegenwart XXVI, 1983, 141–150; S. 151–155: Zerfaß, R.: Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft; S. 160–170: Albrecht, W.: Ermöglichung von Glauben durch Hinwendung zum Menschen?; S. 171–178: Stenger, H.: Botschaft und Symbol. Über den Umgang mit biblischen Texten und Symbolen in der kirchlichen Praxis.

Zur Grundlegung des Sakramentenunterrichts. Die Vorträge des religionspädagog. Kurses 1982 im Cassianeum Donauwörth. [Von] Wilhelm Albrecht (u. a.). – Donauwörth: Auer (1983). 104 S.; kart. DM 9,80.

Weiss, Alfred: Die Gottesfrage als religionspädagogisches Problem. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 253 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 227.

Wegenast, Klaus: Religionsdidaktik Grundschule. Voraussetzungen, Grundlagen, Materialien. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 175 S. = Religionsunterricht in der Grundschule; kart. DM 28.

Jendorff, Bernhard: Hausaufgaben in Religionsunterricht. – Mchn: Kösel 1983. 172 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 28,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Winkler, Gabriele: Das **armenische Initiationsrituale**. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des **3.** bis **10.** Jahrhunderts. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1982. 476 S. = Orientalia Christiana Analecta CCXVII; Lire 40 000.

Chavasse, Antoini: Les fragments palimpsestes du Casinensis 272 ‹Single Z 6›. A côté de l'Hadrianum et du Paduense, un collatéral, autrement remanié. – ALW XXV, 1983, 9–33.

Schattauer, Th.: The koinonicon of the Byzantine liturgy. An historical study. – OrChrPer XLIX, 1983, 91–129.

Deshusses, Jean – Benoit Darragon: Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires. T. II: Tableaux synoptiques. III, 1–4: Concordance verbale ‹A–Z›. – Frb/S: Éd. Universitaires 1982–1983. 350 p., 562 p., 481 p., 544 p., 502 p. = Spicilegii Friburgensis subidia X–XIV; sfr 354,–

Concordantia verbali Missalis Romani. Partes euchologicae. Ed. Thaddäus A. Schnitker et Wolfgang A. Slaby. – Mstr: Aschendorff (1983). 1522 p.

Merkel, Friedemann: Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert. – LJ XXXIII, 1983, 236–250.

Bugnini, Annibale: La riforma liturgica ‹1948–1975›. – R: CLV-Edizioni Liturgiche 1983. 930 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXX.

Bürki, Bruno: Le Christ dans la liturgie, d'après l'article 7 de la Constitution Sacrosanctum Concilium du Concile Vatican II. – QL LXIV, 1983, 195–212.

Kraft, Sigisbert: Grundsätze und Ziele altkatholischer Liturgiereform. – IKZ LXXIII, 1983, 82–106.

Kavanagh, Aidan: Liturgie et conscience ecclésiale. Une dialectique de changement. – MD CLIV, 1983, 9–35; p. 37–57: Biertz, Karl-Heinrich: Structures de l'annonce; p. 59–79: Schulz, Hans-Joachim: Structures de l'Eucharistie comme sacrifice et oblation; p. 81–106: Stevenson, Kenneth: L'offrande eucharistique. La recherche sur les origines établitelle une différence de sens?; p. 107–126: Spinks, Reyan D.: Sacerdoce et offrande dans les «Koushapè» des anaphores syriennes orientales; p. 127–150: Bradshaw, Paul F.: Modèles de ministère: le rôle des laïcs dans la liturgie; p. 151–165: Laurance, Hohn D.: Le président de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage: un nouvel examen; p. 167–184: Hazelden Walker, Joan: Nouveaux aperçus sur la pratique de la réserve eucharistique et la dévotion à l'eucharistie: l'apport de l'Eglise romaine ancienne.

Weil, Louis: Sacraments and liturgy. The outward signs. A study in liturgical mentality. – (Oxf:) Blackwell (1983). 115 p. = Faith and the future; £ 3,95.

Getting the liturgy right. Essays by the Joint Liturgical Group on Practical Liturgical Principles for today. Ed. by R[onald] D. Jasper. – Lo: SPCK (1982). VII, 103 p.; £ 4,95.

Kunz, Erhard, SJ: **Eucharistie** – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft. – ThPh LVIII, 1983, 321–345.

Clerck, P. de: Célébrer la **pénitence**, ou la réconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel. – RTL XIII, 1982, 387–425.

Dufrasne, Dieudonné: Pour une approche personnaliste et communautaire du pardon de Dieu. – Communautés et liturgies LXV, 1983, 379–392; p. 393–402: Plissart, Marie-Carmel: Initiation des enfants au sacrement du pardon et de la réconciliation.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. DDr. Eugen Biser, Hiltenpergerstr. 80, 8000 München 40; Prof. Dr. Manfred Blank, Im Tal 7, 4320 Hattingen 16; Prof. DDr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Löberstr. 9, 6300 Gießen; Prof. Dr. Volker Eid, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 1, 4630 Bochum; Prof. Dr. Arnold Goldberg, Universität Frankfurt, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Horst Gründer, Probsteistr. 17, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, 6233 Eppenhain/Ts.; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum; Dr. Wilhelm Imkamp, Franziskanergasse 8, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15, 8390 Passau; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Pariser Str. 21, 6501 Mainz-Kleinwinterheim; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Johannes Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Cornelius Mayer OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Karl Wilhelm Merks, Burg.Rauppstr. 9. NL-5037 MG Tilburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Gronauweg 55a, 4400 Münster; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Willy Rordorf, Chemin Gabriel 8, CH-2034 Peseux; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Vincent Twomey SVD, Divine Word Missionaries, Maynooth, Co. Kildare; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr. 4, 4178 Kevelaer; Prof. Dr. Hans Zwiefelhofer, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22.

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.

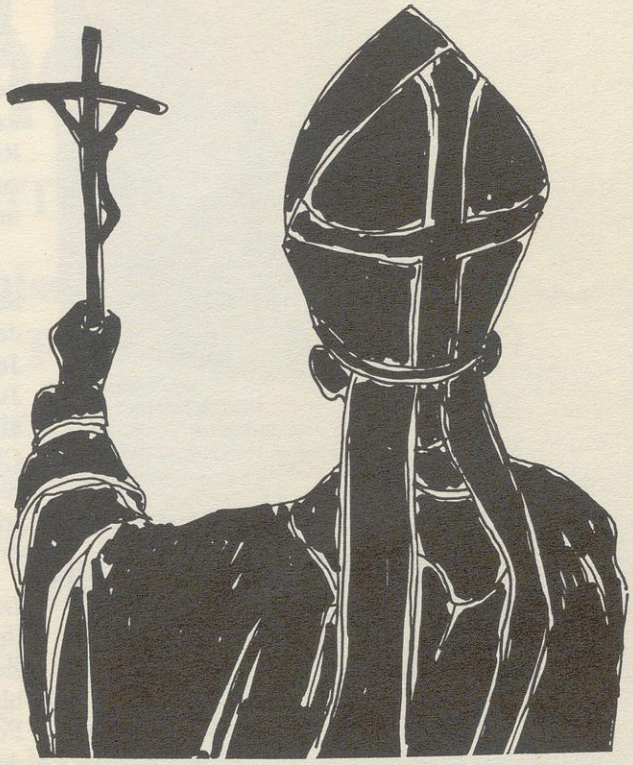
ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt bei:
„Handbuch Philosophie" (Verlag Karl Alber)

Das Papsttum
Kontinuität und Wandel

Das Papsttum, das Arnold Toynbee als „die größte aller Institutionen des Westens“ bezeichnete, ist das sichtbarste Symbol der katholischen Identität. Seine Geschichte – ein Gewirr von Verflechtungen und Widersprüchen – bestrickt nach wie vor Gläubige und Nichtgläubige. Kaum ein anderes Amt in der gesamten Geschichte hat eine gleichartige Fähigkeit des Überdauerns an den Tag gelegt.

Dennoch gilt, auf zwei Prinzipien zu achten: Erstens steht (nach Avery Dulles) das Papsttum durchaus nicht im Mittelpunkt des Lebens eines katholischen Christen; Mittelpunkt ist vielmehr Gott und Jesus Christus. Zweitens ist das Amt des Papstes auch wandelbar; es kann sich durchaus verändert zeigen, ohne seine Identität oder Kontinuität in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einzubüßen.



Patrick Granfield

Benediktiner und Professor an der *Catholic University of America* in Washington, setzt sich in diesem Werk für die Erneuerung des Papsttums in unseren Tagen ein. Er will keine ausführliche Theologie des Papsttums bieten (obschon eine Fülle von Aspekten in seinem Werk aufscheint), sondern vielmehr auf die Notwendigkeit eines zeitentsprechenden Wandels verweisen.

Er hat dabei drei Ziele vor Augen: Umstrittene Kriterien im gegenwärtigen petrinischen Amt aufzuzeigen, diese in ihrem historischen Kontext zu sehen und unaufdringlich Richtungsweiser in die Zukunft aufzustellen. Theologischen Rückhalt dafür erhält er in den Thesen des Zweiten Vatikanums, in denen der pastorale Charakter allen Kirchendienstes betont wird. Granfield – durchaus römischer Katholizität verpflichtet – fühlt sich dennoch den bedeutsamen ökumenischen Herausforderungen gegenübergestellt, die ihm ein Papsttum für die ganze Christenheit möglich und nötig erscheinen lassen.

Patrick Granfield: Das Papsttum, Kontinuität und Wandel. 304 Seiten, Leinen 39,– DM. Im Verlag Aschendorff Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff



Erscheinungsweise:
Jährlich 2 Doppelnummern
Preis je Doppelheft S 160,—, DM/sfr 23,—
Jahresabonnement S 300,—, DM/sfr 43,—
plus Porto

Ein Auszug aus der Themenvielfalt

Schrift und Tradition im Judentum
Der Dekalog in der jüdischen Tradition und im Koran
Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum
Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium

Gottesbeweise in frühislamischer Theologie
Das Wesen des islamischen Fundamentalismus und seine Rolle in der Gegenwart

Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur
Stationen hellenischer Religiosität

Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen
Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen
Neue Aspekte der Frage nach dem historischen Jesus

Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus
Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Problem der sogenannten Entmythologisierung

Antijudaismus im NT
Die sogenannte »Synode von Jabne« und das frühe Christentum

KAIROS – Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie wurde 1959 gegründet. Sie dient der Erforschung der Vorgeschichte, Umwelt, Entwicklung und Wirkungsgeschichte der biblischen Religionen, ihrer Bezüge zueinander und zu anderen Religionen und Kulturen.

Schwerpunkte liegen auf den Theologien der biblischen Religionen, auf der Judaistik, auf der Beziehung zwischen Judentum, Christentum und dem Islam, auf der Problematik Antike und Christentum sowie auf begleitenden methodischen Beiträgen der Religionswissenschaft und der Religionskritik.

Die religionswissenschaftliche und theologiegeschichtliche Ausrichtung der Zeitschrift ist zugleich an aktuellen Problemstellungen orientiert. Sie dient in Form des wissenschaftlichen Diskurses der derzeitigen innerchristlichen theologischen Reflexion und insbesondere dem gegenwärtigen Gespräch zwischen Judentum und Christentum.

Mit diesem besonderen Spektrum der Bemühung um die Förderung der theologischen Diskussion durch religionswissenschaftliche Forschung verfolgt die Zeitschrift KAIROS ein unverwechselbares Programm, dessen Notwendigkeit innerhalb und außerhalb der einschlägigen Wissensgebiete ständig herausgestellt wird.

Fordern Sie ein Probeheft an!

Otto Müller Verlag **A-5020 Salzburg, Ernest-Thun-Straße 11**

PETER PFISTER · HANS RAMISCH

Die Frauenkirche in München

GESCHICHTE BAUGESCHICHTE UND AUSSTATTUNG

Mit einem Geleitwort des Erzbischofs von München und Freising Herrn Dr. Friedrich Wetter

272 Seiten im Großformat 22 × 28 cm
mit über 180 Abbildungen meist in Vierfarbendruck
Pappband mit fünffarbigem Schutzumschlag
DM 58,— Best.-Nr. 150

Seit 1868, also nach fast 120 Jahren, liegt mit diesem Buch erstmals wieder ein zusammenschauendes Werk über die Münchener Frauenkirche vor, das Wahrzeichen Münchens und des ganzen Bayernlandes. Auf wissenschaftlicher Grundlage beruhend, ist das Buch allgemein verständlich geschrieben, es informiert über historische und kunstgeschichtliche Zusammenhänge und setzt neue Akzente im Verständnis der künstlerischen Konzeption des Domes, die gerade in den letzten hundert Jahren eine mehrfache Änderung erfahren hat.

Mittelpunkt und Kernstück des Buches sind neben einem Gang durch die Kirchengeschichte des Domes und einer kunsthistorischen Abhandlung vor allem die über 180 meist farbigen und ganzseitigen Abbildungen der Ausstattung des Domes im Lauf der Jahrhunderte. Viele hier abgebildete Stücke wurden bereits als für immer verloren bzw. als Brandverluste des zweiten Weltkrieges angesehen und erst in den letzten Jahren wieder aufgespürt. Manche Kunstwerke finden hier zum ersten Mal Beachtung und werden der Öffentlichkeit vorgestellt.

Ein beigefügter Lageplan mit Querverweisen auf Text und Abbildungen macht das Buch zugleich zu einem hervorragenden Domführer.

ERICH WEWEL VERLAG, Anzinger Str. 1, 8000 München 80

Über-Setzung oder Der Glaube an die Kraft des Gotteswortes in unserer Zeit

25 Predigten zum Kirchenjahr von Peter Hünermann

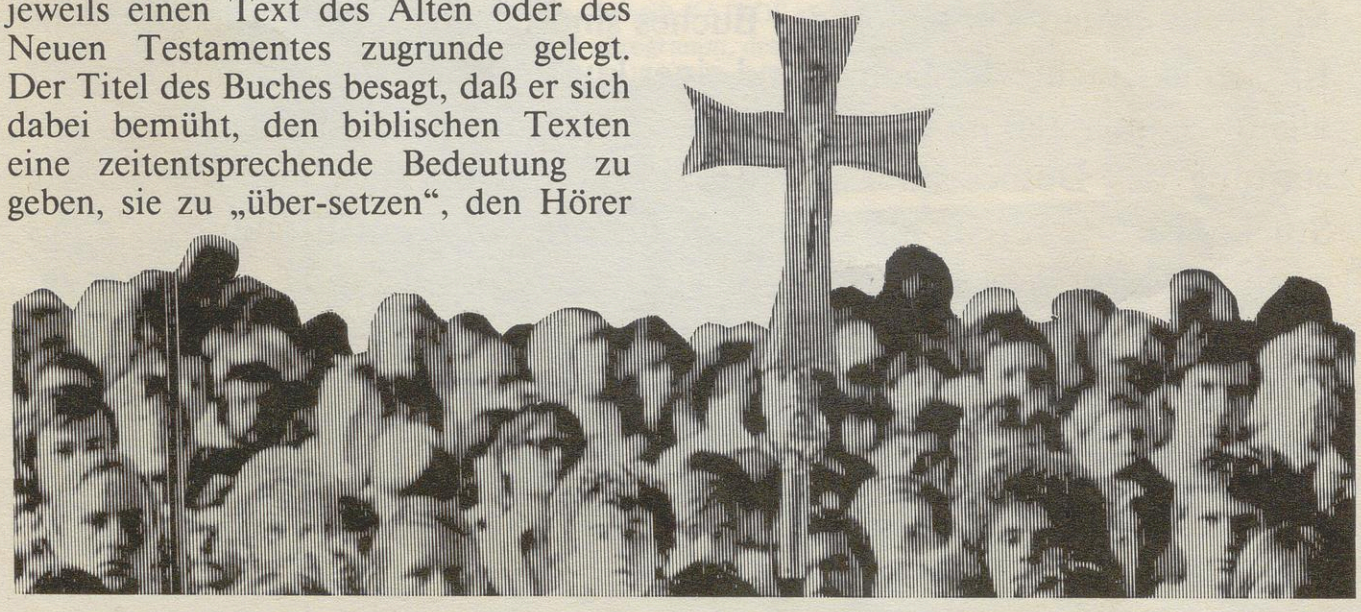
25 Predigten – zum Advent und zu Weihnachten, zur Fastenzeit, zu Gründonnerstag und Karfreitag, zu Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und Predigten zu verschiedenen Anlässen im Jahreskreis: unter anderem zu Entscheidungssituationen im Leben, zu Schuld und Vergebung, Wahrheit und Gericht, zum Vaterunser-Gebet, zu Hochzeit und Taufe, zum Gedenken an die Toten und zum eigenen Tod.

In der gläubigen Zuversicht, daß sich in der Heiligen Schrift Gott uns offenbart, hat Hünermann seinen Predigten jeweils einen Text des Alten oder des Neuen Testamentes zugrunde gelegt. Der Titel des Buches besagt, daß er sich dabei bemüht, den biblischen Texten eine zeitentsprechende Bedeutung zu geben, sie zu „über-setzen", den Hörer aber auch in den Raum des Wortes hinüberzusetzen. Die Predigten spüren dem Gotteswort nach und zeigen die heilenden Kräfte des Evangeliums im Hinblick auf viele Fragen und Probleme menschlichen Befindens in unserer Zeit.

Der Autor: Dr. theol. Peter Hünermann, Jahrgang 1929, Kaplan und Religionslehrer in Mönchengladbach und Aachen, nach der Habilitation in Freiburg/Breisgau von 1971 bis 1982 Dogmatikprofessor in Münster, seit 1982 Ordinarius für Dogmatik in Tübingen.

151 Seiten, 4 Abbildungen, Paperback,
19,80 DM, ISBN 3-402-03294-5
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff



THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — 1984 — 80. Jahrgang

Heinz Schütte: Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 97
Bekennendes Bekenntnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi (E. Arens)
Episcopale Munus. Hrsg. von Philippe Delhaye und Léon Elders (E. Fastenrath)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 105
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. IV, Lfg. 5. Hrsg. von Johannes Botterweck †, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry (G. Krinetzki)
M. Kellermann/St. Mędala, M. Piccirillo, E. Sitarz: Welt aus der die Bibel kommt (K. Jaroš)
G. Giesen: Die Wurzel šb' „schwören" (J. Scharbert)
P. Casetti: Gibt es ein Leben vor dem Tod? (H. Irsigler)
O. Keel/M. Küchler: Orte und Landschaften in der Bibel (E. Zenger)
G. Fohrer: Studien zum Buche Hiob (1956–1979) (E. Kutsch)
Die Neue Echter Bibel. Lfg. 4. A. Deissler: Zwölf Propheten · Hosea · Joël · Amos. (L. Ruppert)
Das Evangelium nach Johannes. Erl. von Josef Blank (J. Hainz)
R. Maddox: The Purpose of Luke-Acts (L. Vischers)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 124
Basil of Caesarea. Part 1 und 2. Ed. by P. J. Fedwick (K. S. Frank)
Maximus Confessor. Ed. par F. Heinzer und Ch. v. Schönborn (J. Meyendorff)
Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Lectura in Librum Secundum Sententiarum (W. Dettloff)
L. O. Nielsen: Theology and Philosophy in the Twelfth Century (L. Hödl)
E. Meier: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz (J. Sánchez de Murillo)
Johannes Eck. De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. von E. Iserloh, V. Pfnür und P. Fabisch (G. Seebaß)
The social teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bishop of Mainz (1811–1877) (Ch. Stoll)
L'actualité de Lamennais. Hrsg. von J. Lacroix (O. Köhler)
La condamnation de Lamennais. Hrsg. von M. J. Le Guillou und L. Le Guillou (O. Köhler)
G. Valerius: Deutscher Katholizismus und Lamennais (O. Köhler)
H. Stadler: Päpste und Konzilien (R. Bäumer)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 136
W. Kasper: Der Gott Jesu Christi (L. Scheffczyk)
Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes (A. Ganoczy)
A. van Hooff: die Vollendung des Menschen (H. Verweyen)

Moraltheologie . . . . . Sp. 140
St. Sirovec: Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus (W. Wolbert)
Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Hrsg. v. H. Althaus (W. Wolbert)
Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. von V. Eid und L. Vaskovics (G. Ermecke)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 143
H. Diehl: Atheismus im Religionsunterricht (W. Trutwin)
J. Hofmeier: Kleine Fachdidaktik Katholische Religion (E. Paul)
A. Teipel: Die Katechismusfrage (W. Langer)
R. Lettmann: Vom Glauben der Gemeinde getragen (H. Bodewig)
G. Wollmann: Die ständigen Diakone (H. Goeke)

Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 152
Concordantia verbalia Missalis Romani. Hrsg. von Th. A. Schnitker und W. A. Slaby (E. J. Lengeling)
K. Küppers: Des Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682) (W. Glade)
K. Ritzer: Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (K. Stevenson)

Spiritualität . . . . . Sp. 158
W. Jäger: Kontemplation. Gottesbegegnung heute (B. Weiß)
P. Berglar: Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva (A. Krömer)
Christian Spirituality. Hrsg. von P. Brooks (B. Jaspert)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen

von Heinz Schütte, Paderborn

1982 wurden von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats Konvergenzerklärungen über „Taufe, Eucharistie und Amt"[1] einstimmig angenommen.

1983 wurden unter dem Titel „Dokumente wachsender Übereinstimmung"[2] die bisher vorliegenden Ergebnisse ökumenischer Gespräche auf Weltebene veröffentlicht.

1984 wird ein Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" erscheinen, das eine von der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Kommission verabschiedet hat. Über die gleiche Thematik wird ein auf Weltebene erarbeitetes Dokument folgen.

Die von Papst Johannes Paul II. angeregte Kommission mit Vertretern der EKD prüft, ob frühere gegenseitige Verwerfungen heute noch treffen.

Dies und anderes beweist: Es gibt keine „Stagnation der Ökumene". Gilt aber, was auf dem Jubiläumsband 100 der „Quaestiones disputatae" steht: „Die Zeit für die Einheit der Kirchen ist da!"?

I.

„Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"?[3] Angesichts der Tatsache, daß viele „noch kein spontanes und radikales Empfinden für die Dringlichkeit der ökumenischen Aufgabe haben" (9) und daß andere die Hoffnung auf ökumenische Fortschritte aufgeben (11), äußern H. Fries und K. Rahner einen „Notschrei" (13): Sie halten eine Einigung der Kirchen für möglich, formulieren dazu thesenförmig Voraussetzungen, die „in relativ kurzer Zeit" erfüllbar seien (17). Sie fordern die Verantwortlichen in den Kirchen auf, konkret zu erklären, „unter welchen Bedingungen sie ... zu einer Einigung mit den anderen Kirchen bereit sind" (19).

Entsprechend These I ist die „künftig eine Kirche ... nur möglich, wenn sie eine Gemeinschaft des Glaubens ist" (23). Darum sind die „Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, ... für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend" (23). In den genannten Bekenntnissen ist die „unumstößliche, irreversible Wahrheit in

[1] Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. 50 S. Auch enthalten in „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (wie Anm. 2), 545–585.

[2] Dokumente wachsender Übereinstimmung. Hg. von Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. Gemeinsam veröffentlicht von Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Genf – Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg – Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn – Centro pro Unione, Rom. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 712 S.

[3] Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Quaestio disputata 100. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. 156 S. 26,80 DM.

UB TUD

27. JUN 1984

zeitbedingter Aussageform" enthalten (29). Diese Grundwahrheiten können in der Geschichte „weiter ausgelegt und entfaltet werden" (31).

Nach These II darf „in keiner Teilkirche ... dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen" (35). Fries/Rahner gehen von der „geistespolitischen Situation von heute" aus (36, 47): Bei dem gewaltig gewachsenen Wissensstoff und der ständig fortschreitenden Differenzierung in Einzeldisziplinen sei eine gegenseitige Verständigung – auch auf dem Gebiet der Theologie – schwierig geworden. In der katholischen Kirche werde von den zu ihr Gehörenden eine positive Haltung zu den Grunddogmen als ausreichend erachtet und nicht geprüft, ob sie einzelne Dogmen bejahen. So sei auch zwischen den christlichen Kirchen keine größere Glaubenseinheit möglich und gefordert. Es genüge bei den orthodoxen und evangelischen Kirchen die Bereitschaft, „sich des Urteils (als eines Glaubensinhaltes) zu enthalten, daß spezifisch römisch-katholische Glaubenssätze mit der Offenbarung Gottes und der Wahrheit des Evangeliums schlechterdings unvereinbar seien" (49).

Ökumenisches Ziel ist nicht „eine homogene Einheitskirche" (63), nicht „Rückkehr der getrennten Christen zur römisch-katholischen Kirche" (54), sondern „Einheit der Kirchen in der einen Kirche" (55) – mit einem „legitimen Pluralismus in Disziplin und Leben der einzelnen Teilkirchen" (59). Nach F./R. können diese Teilkirchen „weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten ... auch auf demselben Territorium weiterbestehen" (These III).

Künftige Einheit meint nicht ein beziehungsloses Nebeneinander von Kirchen. Sie ist nach F./R. „nur möglich, wenn in einer genügenden Weise das Petrusamt und seine Vollmachten und Funktionen ... von allen Teilkirchen anerkannt werden" (59). Davon handelt These IVa. Die Vf. wissen, daß das Papsttum als eines der größten Hindernisse der Einheit angesehen wird (74). Dennoch meinen sie, „daß alle Kirchen Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen können" (75). Exegetischerseits bestehe Konvergenz darin, daß der Apostel Petrus eine Führungsrolle haben sollte und hatte; es gebe Überdauerndes am apostolischen Dienst – auch am Petrusdienst (76); der Rechtfertigungsartikel, aufgrund dessen Luther das Papsttum ablehnte, habe „die Qualität verloren ..., kirchentrennend zu sein" (78); das II. Vatikanum habe vor allem durch die Herausstellung des Bischofskollegiums die Primatslehre einer Isolierung entnommen (80); zwischen der Kirche des Ostens und des Westens seien Schritte zu einer Versöhnung erfolgt, die auch und gerade das Petrusamt betreffen (80ff). Lutherischerseits wurde im Dialog „anerkannt, daß keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann ... Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird" (83f). Die Vf. gehen ausführlich auf Prinzipien (Kollegialität, Subsidiarität, Pluralität) ein, von denen aus „eine Erneuerung in den Strukturen des Papsttums anzustreben" sei (85); sie weisen auf Äußerungen aus den lutherischen Kirchen hin, die eine Offenheit gegenüber dem Petrusamt bekunden (u. a. Evgl. Erwachsenenkatechismus, 916; luth.-kath. Dialog in den USA über den Primat und über die Infallibilität).

In These IVb wird gesagt, was seitens des Papstes geschehen müßte: Er „verpflichtet sich ausdrücklich, die ... Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen ... Er erklärt (iure humano), daß er von seiner obersten ... Lehrautorität (ex cathedra) nur in einer Weise Gebrauch machen werde, die juristisch oder sachlich einem allgemeinen Konzil der ganzen Kirche entspricht". Die Vf. weisen darauf hin, daß die Dogmen von 1854 und 1950 „in Übereinstimmung und Fühlungnahme mit dem katholischen Gesamtepiskopat ergangen sind" (98). Bei Lehrentscheidungen müßte deutlich werden, daß sie Entfaltungen des gemeinsamen Glaubens sind. Da der Papst „als Oberhaupt aller Teilkirchen" bestellt wird, müsse künftig „der Wahlmodus so gestaltet werden, daß alle Teilkirchen ihn leicht und gern als ihr Haupt anerkennen können" – etwa durch ein Wahlgremium aus den Vertretern der großen Teilkirchen (108).

Eine Voraussetzung zur Kircheneinigung ist eine gemeinsame bischöfliche Verfassung (These V). F./R. machen darauf aufmerksam, daß fast alle Kirchen eine episkopale Struktur haben (109). Zwischen der kath. Kirche und der Ostkirche bestehe Übereinstimmung hinsichtlich der Grundstruktur. Andere Kirchen seien „bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren", wie im Lima-Dokument erklärt werde (115). Sukzession im Bischofsamt ist ein wesentliches Zeichen der Apostolizität, wobei jedoch das inhaltliche Verständnis der Apostolizität – die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben – das Primäre ist (116f). Die Bischofswahl in den Teilkirchen braucht nach F./R. „nicht in der jetzt in der röm.-kath. Kirche als normal geltenden Weise zu geschehen" (109 u. 119ff).

Künftige Einheit ist eine solche in Vielfalt. „Die Teilkirchen leben in einem gegenseitigen brüderlichen Austausch in allen ihren Lebensdimensionen" (These VI). Profilierung der Teilkirchen kann eine Bereicherung bringen. Gemeinsam sollen sie eintreten „für die menschlichen Grundrechte, für Gerechtigkeit und Frieden" (131).

Eines der schwierigsten Probleme ist die Anerkennung der Ämter. Wenn sich alle Teilkirchen verpflichten, die Ordination durch Gebet und Handauflegung vorzunehmen (These VII), und wenn bei allen Ordinationen auch Bischöfe der röm.-kath. bzw. der orthodoxen Kirchen mitwirken, können Bedenken gegen die Gültigkeit entfallen (132ff). Die Frage nach der Gültigkeit von bisher erfolgten Ordinationen dürfe man „auf sich beruhen lassen" (134); diese Situation würde „langsam und sicher verschwinden" (137).

„Zwischen den einzelnen Teilkirchen besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" (These VIII). Abendmahlsgemeinschaft ist Verwirklichung von Kirchengemeinschaft. F./R. nennen noch einmal Bedingungen dazu. Grundlegende Einheit gibt es bereits durch das sakramentale Band der Taufe (143). Auch im Blick auf Eucharistie und Abendmahl seien schon jetzt Gemeinsamkeiten vorhanden (144). Von hoher Bedeutung sei die existierende „Glaubensgemeinschaft (über ein gemeinsames Verständnis von Taufe und Herrenmahl hinaus) ... in den Grundwahrheiten des Christentums" (146). Nach F./R. ist das Abendmahl nicht nur Ausdruck schon bestehender Einheit, sondern bewirkt sie auch (149f).

Einige kritische Anmerkungen. F./R. veröffentlichen ihre Thesen in der Reihe „Quaestiones disputatae", erwarten also eine Diskussion darüber; sie schließen nicht aus, „Bedingungen und Voraussetzungen für eine Glaubens- und Kircheneinheit vergessen (zu) haben" (17 u. 18).

Glaubensgemeinschaft ist unabdingbar Grundlage von Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft (These I). Im offiziellen Dialog zwischen den Kirchen wird allerdings – wie F./R. zugeben – eine „radikalere Glaubenseinheit" angestrebt als in These II der Q. d. 100: Es genügt nicht ein Sichenthalten eines negativen Urteils über spezifisch katholische Dogmen – ohne eine positive Zustimmung (48f). Solche katholischen Lehren müssen als nicht im Widerspruch zur Offenbarung befindlich und als Entfaltungen des gemeinsamen Glaubens einsichtig gemacht werden. (Karl Rahner hat dies selbst gefordert: Was „Unbefleckte Empfängnis" und was leibliche Aufnahme Marias in die Vollendung „eigentlich sagt, warum und wieso etwas sich einfügt in die theologische Grundkonzeption von der heilsgeschichtlichen Funktion Marias und der ganzen christlichen Eschatologie, diese und andere Fragen bilden auch heute noch eine nicht vollendete ... Aufgabe der katholischen Theologie, deren Lösung gerade für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung ist".)[4] Verantwortliche in den von der kath. Kirche getrennten Kirchen werden schwerlich bereit sein, sich eines Urteils über Glaubenslehren zu enthalten, die sie bisher als unevangelisch verworfen haben; ebensowenig wird man sich mit der – von F./R. angedeuteten Hoffnung begnügen, daß „diese katholischen Sätze in der weiteren Geschichte ... eine solche Verdeutlichung und Interpretation finden, die ihm (scil. dem evangelischen Christen) dann auch eine positive Zustimmung erlauben": Im ökumenischen Dialog ist eine Klärung anzustreben und dann zu fragen, ob kirchentrennende Gegensätze vorliegen.

Was die evang. Amtsträger betrifft, hinsichtlich derer das II. Vatikanum von einem „defectus Sacramenti Ordinis" spricht, kann man dies nicht einfach „hingehen lassen", wie F./R. meinen (138). Im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" erklären die Vertreter des Lutherischen Weltbunds, eine „Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession" sei „als Zeugnis für die Universalität des Evangeliums der Versöhnung sinnvoll", allerdings „nicht als isolierter Akt, sondern nur im Zusammenhang der Einheit der Kirche im Glauben" (Nr. 66). Die in einem liturgischen Akt erfolgende Aufnahme voller Kirchengemeinschaft müßte u. a. die gegenseitige Bitte um Vergebung, das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens und die „Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession" enthalten.

F./R. machen auf die Erfordernisse der Rezeption der Dialogergebnisse aufmerksam (156): Tatsache ist, daß diese sich noch in den Anfängen befindet, wobei in Deutschland besonderer Nachholbedarf besteht.[5] Es wäre unrealistisch zu meinen, daß evangelische Kirchen „Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen" (75 u. These IVa). Kircheneinheit ist spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.

Das Werk von F./R. kann jedoch breiten Kreisen die Dringlichkeit der ökumenischen Aufgabe bewußt machen, auf die im Dialog erreichten Übereinstimmungen und Annäherungen hinweisen und Impulse zur Rezeption geben.

II.

„Dokumente wachsender Übereinstimmung."[6] Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf, das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn und das Centro pro Unione in Rom sind einem dringenden Erfordernis nachgekommen und haben gemeinsam die Berichte bzw. Ergebnisse aller interkonfessionellen Gespräche veröf-

[4] K. Rahner, in: StdZ 174 (1964) 96.
[5] Bischof Paul-Werner Scheele, LM 21 (1982) 187.
[6] Vgl. oben Anm. 2.

fentlicht, die von 1931 bis 1982 auf Weltebene geführt wurden; manche der Dokumente waren bisher nur schwer zugänglich. Herausgegeben und eingeleitet ist der Band von Harding Meyer (luth.), Hans Jörg Urban (kath.) und Lukas Vischer (reform.).

In einem ersten Teil stehen Dokumente von Gesprächen zwischen Kirchen und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, die bzw. deren Mitgliedskirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören: (Altkatholisch/Orthodoxe Dialoge, Anglikanisch/Lutherischer Dialog, Anglikanisch/Altkatholische Beziehungen, Anglikanisch/Orthodoxe Dialoge, Baptistisch/Reformierter Dialog); der zweite Teil enthält Dokumente von Dialogen zwischen der röm.-kath. Kirche und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (Dialoge der röm.-kath. Kirche mit den Anglikanern, den Disciples of Christ, dem Lutherischen Weltbund, dem Weltrat Methodistischer Kirchen, den Pfingstlern, dem Refomierten Weltbund und den Orthodoxen Kirchen); im dritten Teil finden sich die 1982 publizierten Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und Berichte von Gesprächen zwischen dem Ökumenischen Rat und der röm.-kath. Kirche.

Ein umfangreiches Sachregister kann zur Erschließung der Dokumente helfen – z. B. wie sie sich zueinander verhalten (in einer Reihe von Dialogen wurden bereits vorhandene Dokumente berücksichtigt), wo sie sich ergänzen, wo Schwerpunkte liegen. Die vorgelegten Berichte und deren Ergebnisse zeigen: In den vergangenen Jahrzehnten ist es „zu zahlreichen neuen und z. T. bahnbrechenden theologischen Übereinstimmungen gekommen" (Einleitung, S. 7), die jedoch noch weithin unbekannt sind. Die Bedeutung der Dokumente liegt darin, daß sie aus kirchlich-offiziellen Dialogen erwachsen sind, deren Teilnehmer formell von den jeweiligen Kirchenleitungen beauftragt waren und so „für ihre Kirchen repräsentativ sind" (Jan Kard. Willebrands).[7] Ziel der Gespräche war und ist „das Erreichen einer theologischen Übereinstimmung, die nicht notwendigerweise alle Verschiedenheiten aufhebt, wohl aber die vorhandenen Verschiedenheiten so weit überwindet, daß kirchliche Gemeinschaft entstehen kann" (17). Die Dialoge wollen also einer Einigung der noch getrennten Kirchen dienen.

Die Dokumente werden von den Hrsg. mehrfach als „Konsensdokumente" bezeichnet (vgl. S. 11). Es trifft zu, daß die erzielten Übereinstimmungen weitreichend sind. Doch werden noch bestehende Schwierigkeiten und Divergenzen nicht verschwiegen, ebenso nicht, daß zu manchen Fragen ein Dialog noch aussteht oder nicht abgeschlossen ist.

Wie Fries/Rahner weisen die Hrsg. auf das Erfordernis der Rezeption hin: Die Ergebnisse werden jeweils den beauftragenden Kirchen zur Prüfung und Stellungnahme übersandt. Nach möglichen Verbesserungen und Ergänzungen sollen sie kirchliche Verbindlichkeit erhalten. Der Dokumenteband kann dazu beitragen, daß viele in den Kirchen an dem Rezeptionsvorgang teilnehmen.

Das Dokument des lutherisch-katholischen Dialogs über „Das Herrenmahl" ist bereits ausführlich besprochen worden,[8] ebenso dasjenige über „Das geistliche Amt in der Kirche".[9] Da eine Rezension aller in dem Werk enthaltenen Dokumente wachsender Übereinstimmung hier nicht möglich ist, soll eine Vorstellung der Lima-Erklärungen mit einigen Anmerkungen erfolgen.

III.

„Taufe, Eucharistie und Amt."[10] Die 1982 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lima angenommenen drei Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt sind das Ergebnis eines fünfzigjährigen Studienprozesses. In einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis – dem Direktor und dem Vorsitzenden der Kommission – wird auf die früheren schwerwiegenden Unterschiede und die nun zustande gekommenen „bedeutsamen theologischen Konvergenzen" hingewiesen, ferner darauf, daß auch Theologen der röm.-kath. Kirche zu Mitgliedern der Kommission gehören, die den Text erarbeitet hat. Dieser wird nun allen Kirchen mit der Bitte um offizielle Stellungnahme vorgelegt; sie soll bis Ende 1984 erfolgen.

1. Die Lima-Erklärung über die Taufe

1.1 Kurze Inhaltsangabe: „Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt" (Nr. 1). Der Auferstandene gab den Auftrag zu taufen. Die Spendung der Taufe erfolgt mit Wasser „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Nr. 17 und 18); sie ist ein Sakrament (Nr. 13 Kommentar), nicht wiederholbar (ebd.). In kurzen Kap. ist die Bedeutung der Taufe dargelegt: Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi; Bekehrung, Vergebung, Reinwaschung von Sünde, Verleihung der Gabe des Geistes; Eingliederung in den Leib Christi; Zeichen des Reiches Gottes und des Lebens der künftigen Welt (Nr. 2–7). Ausführlich kommt das Verhältnis von Taufe und Glauben zur Sprache (Nr. 8–10), auch die Praxis der Säuglingstaufe und die Verpflichtung von Eltern und der Kirche (Nr. 11–13). Zum Verhältnis von Taufe und Konfirmation gibt es unterschiedliche Auffassungen in den Kirchen, die aber nicht trennend sind (Nr. 14). Schließlich erfolgen Aussagen über die Taufliturgie und über den Spender, auch über die ethischen Konsequenzen (Nr. 17–23).

1.2 Bemerkungen zur Erklärung über die Taufe: In dem Dokument ist die Lehre der Kirche im wesentlichen enthalten. Wünschenswert wäre, daß ausdrücklich die Vergebung des peccatum originale ausgesagt würde – wenn dies auch der Sache nach im Text enthalten ist (in Nr. 2: „neue Geburt"; Nr. 3: Kreuzigung des „alten Adam" und Brechen der Macht der Sünde; Nr. 4: Reinwaschen und Heiligung). Da gesagt wird, daß einige afrikanische Kirchen ohne Wasser taufen (Nr. 21 Kommentar), sind weitere Bemühungen erforderlich, um auch hier zu einer Konvergenz zu gelangen.

2. Die Lima-Erklärung über die Eucharistie

2.1 Kurze Inhaltsangabe: Die Eucharistie ist von Jesus Christus eingesetzt (Nr. 1). Sie ist „vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt" (Nr. 2), „Verkündigung und Feier der Taten Gottes" (Nr. 3). Sie ist „das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi" (Nr. 8), „das Gedächtnis (Memorial) des gekreuzigten und auferstandenenen Christus, das heißt, das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde und weiterhin für alle Menschheit wirksam ist" (Nr. 5). Der biblische Begriff der Anamnese (Memorial) als wirksame Vergegenwärtigung wird zutreffend interpretiert.

Die ekklesiale Bedeutung der Eucharistie ist beachtet: „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist" (Nr. 19). Der in Nr. 27 erfolgte Aufriß der Liturgie enthält die wesentlichen Elemente für die Feier des Herrenmahls.

Das eucharistische Mahl ist „das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz)" (Nr. 13). „Der Heilige Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig" (Nr. 14). Diese Gegenwart ist nicht vom Glauben des Empfangenden abhängig (Nr. 13).

Eucharistie ist „die große Danksagung an den Vater" (Nr. 3), das „große Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht" (Nr. 4). Sie ist „Vorgeschmack" der Parusie Christi „und des vollendeten Gottesreiches" (Nr. 6).

2.2 Bemerkungen zu den Aussagen über die Eucharistie: Die Lehre der kath. Kirche über die Einsetzung der Eucharistie, über ihre Sakramentalität und über ihren Opfercharakter, über ihre ekklesiale Bedeutung und über die wirkliche und wirksame Gegenwart Christi kommen in dem Dokument zum Ausdruck. Die Eucharistie ist Geheimnis des Glaubens. Der lutherische Begriff „Konsubstantiation" bildet keinen Gegensatz zur „Transsubstantiation", wenn ersterer „einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen" (Joseph Kard. Ratzinger).[11] Was katholischerseits mit „Opfer der Kirche" gemeint ist, wird in dem Dokument der Sache nach als Darbringung der Fürbitte (Nr. 8 und 20) – verbunden mit der Selbstdarbringung der Kirche (Nr. 10) – ausgedrückt.[12]

Positiv hervorzuheben ist die trinitarisch-heilsgeschichtliche Gesamtperspektive, die Einordnung der Eucharistie in das Heilswirken des dreifaltigen Gottes in Schöpfung und Erlösung (vgl. Nr. 2; 14; 26); dadurch konnten Engführungen überwunden und Kontroversen einer Lösung zugeführt werden. Auch die eschatologische Perspektive ist eingebracht: die Eucharistie eröffnet die Schau „des vollendeten Gottesreiches" (Nr. 6). – Das eucharistische Geschehen enthält sodann die Forderung zur Versöhnung und zur Überwindung von Ungerechtigkeiten in der Welt (vgl. Nr. 20; 21; 24). Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft ist in die Welt gesandt (Nr. 20).

Folgendes bedürfte noch der Klärung, Ergänzung oder Verbesserung: Im Kommentar zu Nr. 13 ist gesagt, daß einige Kirchen „zwar eine wirkliche Gegenwart Christi bei der Eucharistie" bejahen, diese jedoch „nicht so bestimmt mit den Zeichen von Brot und Wein verbinden". Diese Kirchen sind gefragt, ob sie die im Text formulierte Konvergenz (Christus spricht die Worte eindeutig über Brot und Wein: Nr. 13) nicht faktisch wieder zurücknehmen.

Was die Dauer der eucharistischen Gegenwart betrifft, wird gesagt: „Einige Kirchen betonen, daß die Gegenwart Christi in den geweihten Elementen auch nach der Feier fortdauert" (Nr. 32). Wenn nicht alle Kirchen so denken, steht diese Aussage in Spannung zu der Erklärung:

[7] Jan Kardinal Willebrands, Catholica 22 (1968) 122.
[8] Siehe ThRev 75 (1979) 177–182 (Erwin Iserloh) und aaO 183–190 (Albrecht Peters).
[9] Siehe ThRev. 78 (1982) 177–192 (G. Gaßmann/H. Döring)
[10] Vgl. oben Anm. 1.
[11] Joseph Kardinal Ratzinger, in: ThQ 147 (1967) 153.
[12] Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Einführung in das Christentum 232f.

Brot und Wein werden „die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Sie bleiben dies für den Zweck der Kommunion" (Nr. 15).

Es fehlt eine Erwähnung der eucharistischen Anbetung. Da diese sich auf den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus bezieht, dürfte eine Einfügung über deren Legitimität möglich sein. Auch über eine Fürbitte für Verstorbene enthält das Dokument nichts. Da die eucharistische Gdmeinschaft aber über die Grenzen des irdischen Lebens hinausgeht (vgl. Nr. 11), ist der Text für eine entsprechende Ergänzung offen.

Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte durchgehend von „geweihten" Elementen gesprochen werden. Was den Vorsitz bei der Eucharistiefeier angeht, genügt nicht die Aussage, daß dies „in den meisten Kirchen" ein ordinierter Amtsträger ist.

Nach einer möglichen Klärung kann die Erklärung über die Eucharistie katholischerseits angenommen werden.

3. Die Lima-Erklärung über das Amt

3.1 Kurze Inhaltsangabe: Das ordinierte Amt „ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (Nr. 8). Die Amtsträger sind „Repräsentanten Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft" (Nr. 11). Aufgabe des ordinierten Amtes ist es, „den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente und die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und in ihrem fürsorgenden Dienst (Nr. 13). Besonders gilt dies für die Eucharistiefeier (Nr. 14). Die Amtsträger „manifestieren und üben die Autorität Christi ... aus" (Nr. 16), selbstverständlich als Dienende.

Aus der Vielfalt von Formen im NT bildete sich im 2. und 3. Jh. „das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon als Struktur für das ordinierte Amt in der ganzen Kirche heraus" (Nr. 19). Dieses dreifache Amt könnte „heute als ein Ausdruck der Einheit ... und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen" (Nr. 22). Episkopé ist „notwendig" (Nr. 23). Das ordinierte Amt sollte personal von einer ordinierten Person – in Kollegialität mit anderen Amtsträgern ausgeübt werden (Nr. 26). Auf regionaler Ebene „bedarf es ... eines ordinierten Amtsträgers, der einen Dienst der Einheit ausübt" (Nr. 27). Die Funktion der Bischöfe, Presbyter und Diakone werden in einer Weise beschrieben, die derjenigen der katholischen Kirche entspricht (Nr. 28 u. 29).

Der Hl. Geist „hält die Kirche in der apostolischen Tradition". Diese „bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel", vor allem in deren Glauben, Sakramenten und in der Weitergabe der Amtsverantwortung (Nr. 34). In der Kirche der ersten Jahrhunderte „wurde die Sukzession der Bischöfe zusammen mit der Weitergabe des Evangeliums und dem Leben der Gemeinschaft zu einer der Formen, in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam" (Nr. 36). Kirchen ohne bischöfliche Sukzession erklären sich „bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität ... zu akzeptieren" (Nr. 38). Sie betonen allerdings die Gültigkeit ihres Amtes auch ohne dieses Zeichen.

Durch Ordination im Namen Christi unter Anrufung des Hl. Geistes und Handauflegung, die durch ordinierte Amtsträger erfolgt, wird die Bindung der Kirche an Christus und das apostolische Zeugnis bestätigt. Christus ist der eigentliche Ordinator. „Die Handauflegung ist das Zeichen der Gabe des Geistes" (Nr. 39). „Ordination ist eine Anrufung Gottes, daß der neue Amtsträger die Kraft des Heiligen Geistes ... empfangen möge" (Nr. 42). „Ordination ist ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des ordinierten Amtes verleiht, dieses Gebet erhört" (Nr. 43). „Ordination ist eine Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche" (Nr. 44).

Was die Bedingungen für die Ordination angeht, kann Gott „zölibatär lebende wie verheiratete Menschen für das ordinierte Amt in Dienst nehmen" (Nr. 45). Die Kirche kann Personen ordinieren, die hauptamtlich, aber auch solche, die nebenamtlich im Dienst der Kirche stehen (Nr. 46). „In Anerkennung des gottgegebenen Charismas des Amtes wird die Ordination ... niemals wiederholt" (Nr. 48).

„Kirchen können in ökumenischen Gesprächen ihre jeweiligen ordinierten Ämter anerkennen, wenn sie sich gegenseitig gewiß sind in ihrer Absicht, das Amt von Wort und Sakrament weiterzugeben in Kontinuität mit der apostolischen Zeit" (Nr. 52). Kirchen mit bischöflicher Sukzession sollten „den apostolischen Inhalt des ordinierten Amtes" und „die Existenz eines Amtes der episkopé" in den Kirchen ohne bischöfliche Sukzession anerkennen (Nr. 53a). Kirchen ohne bischöfliche Sukzession sollten „erkennen, daß die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegung der Bischöfe tiefen Ausdruck findet ... Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken" (Nr. 53b).

Frauenordination sollte nicht als unüberwindliches Hindernis zu einer gegenseitigen Anerkennung angesehen werden (Nr. 54). „Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter schließt eine Entscheidung durch die zuständigen Autoritäten und einen liturgischen Akt ein, vom dem an die Einheit öffentlich gegeben sein würde" (Nr. 55).

3.2 Bemerkungen zur Erklärung über das Amt: Bedenkt man, daß dem Ökumenischen Rat Kirchen und kirchliche Gemeinschaften mit teilweise sehr unterschiedlichem Selbstverständnis angehören, so sind die erreichten Konvergenzen beachtlich. Sie bestehen auch zur kath. Auffassung von Amt, Ordination und Sukzession. Vieles in der Lima-Erklärung deckt sich bis in die Formulierung mit dem, was im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" gesagt ist (vgl. z. B. Lima 8 und 13 mit GA 18 und 31). – Hilfreich sind einige Kommentare, die zum besseren Verstehen in die Lima-Erklärung eingefügt wurden. An einigen Stellen bleibt der Text der Lima-Erklärung etwas hinter dem im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" Erreichten zurück.

Was im Lima-Dokument über das ordinierte Amt gesagt wird, entspricht kath. Verständnis. Den in Nr. 11, 12, 13, 15 und 16 erfolgenden richtigen Aussagen gegenüber, daß die ordinierten Amtsträger „Repräsentanten Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft" sind (Nr. 11), wird im Kommentar zu Nr. 13 etwas mißverständlich geäußert, das ordinierte Amt erfülle die Funktionen der Charismen „in repräsentativer Weise". Hier könnte unschwer eine Korrektur erfolgen.

Es wird nicht gesagt, daß die Ordination katholischerseits als Sakrament bezeichnet wird. Dies müßte eingefügt werden, zumal der Sache nach das für die kath. Auffassung Notwendige in Nr. 39–44 enthalten ist.

Im Lima-Text Nr. 14 etwa steht nicht – wie in GA Nr. 30 –, daß zur Ausübung des geistlichen Amtes „Ordination erforderlich" ist, sondern nur: „In den meisten Kirchen" werde die Leitung der Eucharistiefeier, die durch Christus geschieht, „durch einen ordinierten Amtsträger bezeichnet und repräsentiert". Das ist gewiß eine ehrliche Auskunft über die nicht gemeinsame Praxis und Lehre in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates; aber es ist nach kath. Auffassung nicht zureichend.

In der Lima-Erklärung (Nr. 25) wird an die Kirchen ohne Bischöfe, Presbyter und Diakone nur die Frage gerichtet, ob sie die Struktur der alten Kirche übernehmen können. Man vermißt die klare Aussage, daß es zwar Verschiedenheiten, aber nicht eine unterschiedliche Grundstruktur der Kirche geben kann – etwa ohne Episkopé zu den örtlichen Ämtern.

In Nr. 29 sollte die Formulierung, die Bischöfe seien „repräsentative... Amtsträger" durch „an Christi Statt" (2 Kor 5,20) ergänzt werden, um Mißverständnisse zu vermeiden.

Bei den erforderlichen Schritten zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter wird den Kirchen ohne bischöfliche Sukzession nur gesagt, sie müßten „vielleicht" das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder entdecken (Nr. 53b). Das Wort „vielleicht" läßt etwas in der Schwebe, was nicht darin bleiben darf.

Es sollte nicht ein Hinweis darauf fehlen, daß gegenseitige Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter Glaubensgemeinschaft, Einheit im wesentlichen voraussetzt, ebenso eine Aufhebung gegenseitiger Verwerfungen – die zur Zeit der Spaltung artikuliert wurden.

Außer solchen Verbesserungen bzw. Ergänzungen der Lima-Erklärung wird alles darauf ankommen, daß ihr Inhalt von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften offiziell rezipiert wird. Geschieht dies, ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg getan.

*

Beiträge in einem von Max Thurian herausgegebenen Buch „Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt"[13] helfen zum Verständnis und zur theologischen Einordnung der Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt; letztere bilden einen wichtigen Bestandteil zu dem langfristigen Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Die aus orthodoxen, katholischen und reformatorischen Kirchen stammenden Vf. – die an der Erarbeitung der Lima-Erklärungen beteiligt waren – machen deutlich, daß die darin ausgedrückten Konvergenzen den Traditionen ihrer Kirchen entsprechen. Daß besonders hinsichtlich des Amtes noch Probleme bleiben, wird nicht verschwiegen; es gelte nun, an einer größeren Übereinstimmung zu arbeiten. Alle Beiträge sind indirekt ein Ruf nach Rezeption – was letztlich die „Schaffung eines neuen ökumenischen Ethos zwischen den Kirchen" erfordert (11). Was an nichttheologischen Faktoren dabei hindert, bedarf noch weiterer Untersuchung; Angst um den Verlust der Indentität scheint eine erhebliche Rolle zu spielen.

L. Vischer erörtert in seinem Beitrag (19–29), was die Lima-Erklärungen zu dem Bekennen des gemeinsamen Glaubens austragen. Er wendet sich dabei zentralen Fragen der Ökumene zu: welches Maß die jeweiligen Kirchen als

[13] Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt. Hg. von Max Thurian. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 235 S.

Voraussetzung von Einheit fordern, wo der Glaube außer in formulierten Bekenntnissen Ausdruck findet (im Gottesdienst!), welche Funktion formulierte Bekenntnisse erfüllen. Vischer macht deutlich welche Herausforderungen von Lima an die Kirchen gehen.

L. S. Mudge analysiert den Text über die Taufe und fragt, was dessen Annahme in den Kirchen bewirken könnte (30–42). G. Wagner vergleicht den Tauftext von Accra (1974) mit demjenigen von Lima und bietet Bemerkungen aus baptistischer Sicht (43–63).

C. Argenti kommt in dem Beitrag „Die Chrismation" auf die Firmung bzw. Konfirmation, ihre Begründung und ihr Verhältnis zur Taufe und Wandlungen in der Geschichte zu sprechen (64–86). D. Holeton wendet sich der aktuellen Problematik – „Konfirmation in den achtziger Jahren" – zu (87–109).

M. Thurian bietet ausgezeichnete Hilfe zur Interpretation der Eucharistie als Opfer (110–123). In Ergänzung dazu zeichnet J. M. R. Tillard „Die theologischen Grundlinien der Konvergenzerklärung über die Eucharistie" (124–137). E. Lanne äußert sich aus kath. Sicht positiv zur „Ökumenischen Konvergenz" über das Amt (138–146). Der Methodist G. Wainwright zeigt, wie weit aus seiner Sicht die „Versöhnung im Amt" reicht (147–157). A. Houtepen und U. Kühn befassen sich direkt mit „Rezeption, Tradition, Kommunion" (158–178) bzw. „Rezeption als Erfordernis und als Chance" (179–189); ihre Gedanken sind über die Rezeption der Lima-Erklärung hinaus im Blick auf alle ökumenischen Dokumente bedeutsam. In einem Beitrag von U. Becker geht es um „Katechetische Implikationen" – die Lima-Erklärung darf nicht nur Angelegenheit einiger Spezialisten bleiben. W. Lazareth zeigt in dem Beitrag „1982 – Lima und danach" die Bedeutung der Lima-Erklärung als Stufe auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute (201–224).

Das Buch enthält schließlich die „Eucharistische Liturgie" von Lima (225–235). Diese bildet einen sehr hilfreichen Beitrag zum Verständnis und zur Rezeption der Lima-Erklärung, insofern darin wesentliche theologische Ergebnisse aus ihr „in das liturgische Beten und Handeln eines eucharistischen Gottesdienstes umgemünzt" werden.[14] Die Lima-Liturgie stimmt „in Struktur und auch Theologie mit dem Ordo Missae der römischen Liturgie überein",[15] wenn auch gewisse Änderungen und Zusätze wünschenswert wären, die aber erreichbar sind.

[14] Otto Nußbaum, in: Pastoralblatt Aachen u.a., 35 (1984) 344.
[15] Wie Anm. 14.

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens. Wilhelm Dantine (1911–1981) zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gütersloh): Mohn (1982). 240 S. kart. DM 74.–

Gedacht als Festschrift für Wilhelm Dantine zum 70. Geburtstag, wurde der Bd, zu dem 15 Autoren beigetragen haben, faktisch zu einer Gedenkschrift. Den Auftakt bildet eine Vorlesung, die Dantine aus Anlaß der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana gehalten hat. Sie liefert den Titel für das Buch und stellt dessen Ersten Teil dar. Auf sie sind die weiteren Beiträge bezogen, einerseits, indem sie den „ökumenischen und theologischen Kontext" erhellen (2. Teil), zum anderen als „Kommentare" (3. Teil). Der Band schließt mit einer von E. Hultsch zusammengestellten Auswahlbibliographie von W. Dantine 1955–1980.

W. Dantine, Bekennendes Bekenntnis (15–60), skizziert als drei Gestalten christlicher Selbstaussage: Dogma (Modell A), Bekenntnis (Modell B) sowie aus dem Unbehagen an beiden entstandene neuere Versuche (Modell C als Sammelbegriff). Er entfaltet den spirituellen und den exemplarischen Charakter christlichen Bekennens und zeigt sich daraus ergebende ekklesiologische Perspektiven und Probleme auf.

„Erster großer und bleibender Modellentwurf" (19), gilt dem Vf. das Dogma als Wahrheits- und Heilskriterium der Kirche. Ihm gegenüber trete das im 16. Jh. geschichtsmächtig gewordene Bekenntnis. Es besitze trotz seiner Nähe zur Lehre eine existenzbezogene, assertorische Grundstruktur. Sei das Dogma wesentlich als Deskription der Institution zu verstehen, so bemühe sich die Confessio, „die subjektive Überzeugung als Zustimmung von Gemeinde und einzelnen zu artikulieren" (27). Zugleich erfahre mit dem Bekenntnis das dem Dogma innewohnende intellektualistische Element seine spezifische Zuspitzung. Aus dem Unbehagen an der in Dogma und Bekenntnis vermißten Dimension menschlichen Handelns, dem Verdacht auf Ausfall der geschichtlichen Situation sowie der Kritik an der gedanklichen und sprachlichen Formgebung entsteht laut Vf. ein Modell, für das ihm das Bekenntnis von Barmen 1934 und die Leuenberger Konkordie von 1968 paradigmatisch sind. Ist vom NT her der spirituelle Charakter christlichen Bekennens entscheidend, so erweise sich die Pneumatologie als dogmatischer Ort des Bekennens. Dieses besitze eine situationsgeschichtliche Aktualität, es ereigne sich, weltoffen und weltbezogen, im Sichentscheiden. Sein exemplarischer Charakter komme aus der spezifischen Verbindung von Wahrheitsbezug und Handlungsstruktur. Als „Konturen der Exemplarität" (54) stellt der Vf. heraus, das bekennende Bekenntnis sei ein zeitgeschichtlich bedeutungsvoller Akt, jedes Bekennen sei inhaltlich gefüllt, beides sei miteinander verschränkt. Von daher besäßen die geschichtlichen Bekenntnisse exemplarischen Charakter und könnten als Provokationen zu je aktuellem Bekennen und Bekenntnis wirken. Des Vf.s Überlegungen zur ekklesialen Bedeutung des Bekenntnisses gipfeln im Verständnis des Bekennens als „eucharistia" (60).

K. Rahner eröffnet den 2. Teil mit Bemerkungen zu „Fides qua – fides quae" (63–71), in denen er die traditionelle Unterscheidung transzendentaltheologisch rekonstruiert.

Davon ausgehend, daß man Menschen mit unterschiedlichen Glaubensinhalten einen heilschaffenden Glauben zubilligen müsse, demnach ihre fides qua dieselbe sei, entfaltet der Vf. die These, es gebe eine fides qua, die als mögliche bei jedem Menschen gegeben sei, ihre heilschaffende Bedeutung durch sich selbst verständlich mache, „und die doch eine Inhaltlichkeit von sich selber her besitzt, deren freie Annahme als glaubende Annahme von Offenbarung anerkannt werden kann" (65). Seine Bemerkungen zur Geschichtlichkeit der in ihren individuellen und kollektiven Schwerpunkten wechselnden fides quae lassen den Vf. schließlich die Frage nach solchen Glaubensinhalten stellen, von denen aus dem heutigen Menschen der christliche Glaube zu erschließen und zu begründen ist.

H.-C. Schmidt-Lauber, Ökumenisches Bekennen im Kontext der Gemeinde (72–81), erörtert Schwierigkeiten und Perspektiven im Blick auf ein umfassendes ökumenisches Bekennen. Dieses ist ihm ein Wagnis, das ebensowenig die Anerkennung und Übernahme von Lehrdefinitionen anderer Traditionen wie ein Wandern zwischen den Konfessionen meint. Von der Zielvorstellung einer Einheit in Vielfalt (Konziliarität) getragen, sei es mit Dantine vielmehr als eucharistisches Bekennen zu verstehen.

„Das Bekenntnis zur Ökumene als Bekenntnis der Ökumene" (82–96) behandelt C. Link, konfrontiert damit Recht und Grenzen des Bekenntnisanspruchs der Kirchen und zeigt den Ort des ökumenischen Bekenntnisses auf.

Der Vf. schreibt dem Bekenntnis zur Ökumene eine innere Funktion als unzweideutige Antwort auf die mit dem unteilbaren „Leib Christi" gegebene Verheißung zu, nach außen müsse es eine eindeutige Grenzlinie markieren. Angesichts des Widerspruchs zwischen dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche und der faktischen Spaltung ziele ein ökumenischer Zusammenschluß auf eine neue Kirchwerdung in sichtbarer Einheit. Repräsentiere die Ökumene eine neue Gestalt von Kirche, so könne der Konsensus ihres Bekennens nur aus einer qualitativ neuen Einsicht hervorgehen. Dazu bedürfe es nicht nur einer Erkenntnis der Grenzen des konfessionellen Bekenntnisanspruchs, sondern auch der Situation, in dem der status confessionis aktuell erreicht sei. Zu Recht heißt es: „Um der Wahrheit willen, die eine Gliedkirche – gestern in Europa, heute in Korea oder Südafrika – in der Sorge um die Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes zum casus confessionis erklärt, muß die Ökumene eine scheinbare Einheit aufs Spiel setzen können. Nur so wird ihre Einheit nach außen ‚wirkliche', dem Bekenntnis selber gemäße Einheit sein" (89). Es sei heute an der Zeit, die Suche nach der Einheit der Kirche in einer tatsächlich gegebenen Bekenntnissituation aufzunehmen, indem Gottes Wahrheit gegen die erfahrene Unwahrheit der Welt exemplarisch und situationsbezogen zur Geltung gebracht werde. Ebendies habe der Ökumenische Rat 1961 mit seiner „Einheitsformel" von New Delhi getan und darin „den Grundriß einer ökumenischen Theologie als Grundriß eines ökumenischen Bekenntnisses" (95) formuliert.

C. Westermann geht der Entwicklung von „Bekennen und Bekenntnis im AT" (97–108) nach.

Konnte es in der Väterzeit noch kein in Konkurrenz zu anderen Religionen formuliertes Bekenntnis geben, so seien in den Vätergeschichten gleichwohl dessen beiden Grundformen ausgebildet, die verbale im Lobnamen, die nominale im Anrufen des Namens Gottes. Aus der Erfahrung der Rettung komme es nach dem Exodus zum sog. „geschichtlichen Credo" (G. v. Rad). Von solchem Bekenntnis in einer Entscheidungssituation unterscheidet der Vf. das daraus resultierende, ständig wiederholte Bekenntnis im Gottesdienst. Mit dem Seßhaftwerden treten neben das verbale „geschichtliche Credo" eine nominale Grundaussage über Gott (Dtn 6,4f) als im Konflikt mit der polytheistischen Umwelt gewonnenes Bekenntnis zum einen Gott, das seinen stärksten Ausdruck in Dtjes finde. Nach dem Exil sei es zu keiner Weiterentwicklung des Bekenntnisses mehr gekommen, weil Dtn 6,4–9 die Funktion des gottesdienstlichen Bekenntnisses übernommen habe, Bekenntnis und Tora identisch gesetzt worden seien, und Bekennen sich von da ab im Halten des Gesetzes vollziehe.

G. Fitzer, Bekennen und Bekenntnis im NT (109–123), zeichnet den Weg vom von Jesus geforderten Bekennen als Akt zum Bekenntnis als Formel und der damit gegebenen Gefahr der Erstarrung in Lehre und Lippenbekenntnis nach.

Geschehe im Akt des Bekennens vor dem Forum der Öffentlichkeit Geschichte und wird das Bekenntnis als öffentlich Herausgesagtes zum Zeugnis, so gehe ihm ein Prozeß des Erkennens Jesu voraus. Erkennen aber sei im NT mit der Lehre verbunden, die sich der Bekenntnisformel bedient. Sei auch dort, wo das Bekenntnis zur Formel wird, zunächst immer an die Aktualität des Bekennens zu denken, so liege darin doch die Gefahr der Erstarrung, insbesondere beim liturgischen Gebrauch. Dem bloßen Lippenbekenntnis gegenüber aber werde die Erfüllung des Willens Gottes zum diakritischen Punkt der Erkenntnis Jesu und des Bekenntnisses zu ihm.

„Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche" (124–141) erörtert C. Frey. Auf dem Hintergrund von Barmen untersucht er in Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Positionen die Frage nach der Wahrheit im Bekenntnis und den Folgen gängiger Auffassungen von Wahrheit für die Gestalt der Kirche.

Angesichts der kontroversen Auslegung der Barmer Einsicht, auch die Ordnung der Kirche solle ihren Herrn bezeugen, einerseits und der Indifferenz der mit dem Sinnbegriff operierenden Religionssoziologie (Berger/Luckmann, Luhmann) gegenüber der Wahrheitsfrage andererseits rückt der Vf. die Bedeutung der Wahrheit des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche in den Mittelpunkt. Dantines drei Grundmodellen korrespondieren ihm zufolge drei geläufige Auffassungen von Wahrheit: dem Modell A (Dogma) die objektiv beschreibbare Wahrheit, beim Modell B (Bekenntnis) sei „vorrangig Konsens und dann bzw. darin Sachbezug" (137), während Modell C die einseitig kognitive Orientierung hinter sich lasse und den Aspekt des Handelns integrieren wolle. Dem Modell A entspreche idealtypisch gesehen die Kirche als „Heilsanstalt" (138); demgegenüber ließen sich B und C nicht in der klassischen Triade der Religionssoziologie verankern. Indessen vermutet der Vf., sie hätten mit der inneren Unterscheidung in den Kirchen selbst zu tun. Das Bekenntnis einer umfassenden menschenfreundlichen Wahrheit werde seinen institutionellen und organisatorischen Anhalt an der Weise finden, wie die vom Bekenntnis aus gesehen Anderen (Außenstehenden) behandelt würden. Wenn Bekennen die Gestalt der Kirche bestimme, dann zeichne das die bekennende Gemeinde aus und bestätige sich daran, wie sie, gleich ob Volkskirche oder freie Kirche, andere einlade.

„Gedanken zur Erweiterung des Bekenntnisbegriffs bei Wilhelm Dantine" trägt H. Gollwitzer bei in „Das Bekenntnis will mehr, als es sagt" (142–148).

Auf dem Hintergrund der Auffassung von Bekenntnis als eucharistia erläutert er dessen gruppenbildenden und -relativierenden Charakter und kommt in Übereinstimmung mit Dantines Ausführungen zur Subjektivität und Partikularität, die gleichwohl auf Universalität zielten, zu einem „dienenden Verständnis des Bekenntnisses" (145). Als wichtigster Vorstoß Dantines gilt ihm die Überwindung der traditionellen Beschränkung des Bekenntnisses auf „dogmatische" Fragen zugunsten eines die gesamte Lebenspraxis umfassenden Sinnes von christlichem Bekennen.

S. Heine, Bekennen als Kategorie religionspädagogischer Modellbildung (149–162), setzt sich zum Ziel, gegen deren rein legitimatorische Interpretation ihre Entwicklung in den letzten Jahrzehnten unter dem Aspekt des Bekennens als Antworten auf wechselnde Herausforderungen in den Blick zu nehmen.

Sieht die Vf.in in von der Dialektischen Theologie bestimmten Bekenntnis der Evangelischen Unterweisung gegen die „gottlos gewordene Welt" (O. Hammelbeck) in einer totalitären geschichtlichen Situation die einzig mögliche Glaubenshaltung im Sinne des Evangeliums, so wird ihr zufolge das Konzept des Widerstands nach dem II. Weltkrieg zur Ideologie von Kirchenleitungen. Im Modell des hermeneutischen RU, mit dem die Wissenschaft in die Schule komme, werde in den fünfziger Jahren ein ambivalentes Bekenntnis „zu den Problemen des unter kognitiven Druck stehenden säkularen Menschen" (158) und zugleich zur Gültigkeit christlicher Tradition in dieser Welt abgelegt. Seit in den sechziger Jahren der RU zunehmend als Unterricht in Religion verstanden werde, gehe mit dem Bekenntnis zur ambivalenten Welt das zur ambivalenten Kirche einher, beide semper reformanda.

A. Stein, Bekenntniskonsens und Bekenntniserneuerung – Kirchenrechtliche Implikationen (165–174), unternimmt es am Anfang des 3. Teils: Kommentare, Dantines Auffassungen dahin zu prüfen, welche Bedeutungen dem Bekenntnis der Kirche für ihre eigene Rechtsordnung zukommt.

In der Durchsicht mehrerer Kirchenordnungen stellt der Vf. unterschiedliche Positionen zu Bekenntnisbindung und -bildung dar und erläutert, wie die Funktion des Bekenntnisses für die Verfassung der Kirche gesehen wird. Vom gesamtprotestantischen Kirchenrechtsverständnis ist ihm „die Möglichkeit einer Bekenntniskonzentration als Neuformulierung der von den bisherigen Bekenntnisschriften intendierten Bekenntnisaussage legitim" (172). Mit Dantine plädiert er für Bekenntnisreform als Aufgabe der Kirche.

„Zur gesellschaftlichen Funktion christlichen Bekennens" äußert sich J. Dantine, Wenn aber das Salz dumm wird ... (175–185). Mit W. Dantine und D. Bonhoeffer von der dem Bekennen eigenen ethischen Dimension und gesellschaftlichen Relevanz ausgehend, legt er sich die Fragen vor, ob die Kirche sich heute angefochten und so zum Bekenntnis provoziert wisse, ob es einen Primat ethischen Bekennens gebe und wie verbindlich bekennendes Bekennen sei.

Angesichts der gesellschaftlichen Erwartung von Stabilität an die Kirche einerseits, ihrer Relevanz- und Identitätskrise andererseits kann die Kirche laut Vf. ihre wirklichen Anfechtungen erst erkennen, wenn sie bereit ist, zwischen einer rein funktionalen Kirche und einer des bekennenden Bekenntnisses zu unterscheiden und sich zu entscheiden. Die Praxis der Kirche sei im Normalfall ihre eigentliche Anfechtung. Zur Verbindlichkeit sagt der Vf., zwar führe die Unmöglichkeit, dem aktuellen Bekennen formale Verbindlichkeit zukommen zu lassen, direkt dazu, ihm Verbindlichkeit überhaupt abzustreiten. Wenn jedoch der vom frühen Luther vertretene reformatorische Grundsatz, Häresie könne nur bekämpft werden mit Predigt und Gebet, ernstgenommen werde, folge daraus, daß die Kirche sich von ihrer Fixierung auf den Mitgliederbestand löse und das nötige bekennende Bekennen in konkreten Fragen zulasse und riskiere „und allenfalls sich daraus ergebende Scheidungen auch geschehen läßt" (184).

K. Lüthi stellt sich „Bekennen und Bekenntnis und das Problem einer Sprache unserer Zeit" (186–205) zum Thema, worin er versucht, Dantines theologische Interessen vom Hintergrund des heutigen Sprachbewußtseins her zu kommentieren.

Als für dieses bestimmend skizziert er die linguistische Sprachdebatte, erörtert psychoanalytische Gesichtspunkte zur Sprache und befaßt sich mit der Sprache der Schriftsteller. Anschließend stellt er Thesen zu einer Theologie der Sprache auf und sucht nach Konvergenzen zu Dantines Typ C, die er formuliert im Blick auf Sprache und Gesellschaft, Geschichte und Wahrheit. Gehe es zum ersten vorrangig darum, den pragmatischen Aspekt des Bekenntnisses zur Geltung zu bringen, so seien zum zweiten die theologischen Konvergenzen zum Problem Sprachzerfall und Sprachkonstruktion zu skizzieren. In bezug auf die Frage, wie das heutige Sprachbewußtsein Wahrheitsprozesse auslösen könne, sieht der Vf. drei Möglichkeiten, nämlich antiideologisch zuzurüsten, zwischen Sprache der Herrschenden und der Beherrschten zu trennen und die „Über-Ich-Struktur" zu verlassen. Letzteres könnte s. E. eine „jesuanische Sprache" (203).

N. Micskey liefert eine „Analyse der generativen Kompetenz der systematischen Theologie in Wilhelm Dantines Vorlesung ‚Bekennendes Bekenntnis'" (206–215).

Als Zielsetzung Dantines erkennt er a) die Überwindung einer sich gegenwärtig in der Kirche der Reformation sich breitmachenden Häresie des Ekklesialismus, b) die Herausstellung der Einheit von Wahrheitsbezug und Handlungsstruktur im christlichen Bekennen gegen ein einseitig theoretisches Mißverständnis, c) den Aufweis der existentiell eucharistischen Struktur des Bekennens.

Die aus Dantines Ausführungen erhebbare Struktur der generativen Kompetenz reformatorischer systematischer Theologie hat dem Vf. zufolge die axiomatischen Faktoren a) der existentiellen Betroffenheit des Glaubens, b) der trinitarischen Struktur christlicher Existenz und Bekennens, c) des existentiellen Bezugs auf die in der zeitgeschichtlichen Situation liegende eschatologische Entscheidung. Dantines Arbeiten zeigen laut Vf., „daß die reformatorische Christenheit in ihrer ungeheuren Vielfalt der Performanz durch eine einfache Kompetenzstruktur ihrer Existenz und ihres Denkens ihre begreifbare spirituelle Einheit empfängt" (214).

E. Hultsch, Die Wolke der Zeugen (216–230), beschließt die Kommentare mit einem Beitrag „zum Traditionsverständnis von Wilhelm Dantine".

Dieser sehe Tradition weniger als lästigen Ballast denn als reiche Ernte, das Weitergegebene und Weiterzunehmende und zugleich als kritisches Potential gegen die Kirche. Ihm komme es auf im Prozeß der Auseinandersetzung auch mit der Tradition zu gewinnende theologische Identität an, statt auf zwanghafte Identifikation. Damit sei Tradition nicht Maßstab des Denkens, sondern seine Ermöglichung. Dantine sehe in kritischer Distanz eine Nähe zur Tradition und sei auf eine Balance zwischen Motiv und Wirkung (Bekenntnis als Motivmatrize und Wirkung im Bekennen) bedacht. Zugleich sei es ihm unmöglich, die Tradition zu hoch zu schätzen aus der Erkenntnis heraus, daß Gott der eigentlich in der Geschichte Handelnde ist, dessen Wahrheit vom Menschen bekannt, tradiert und im bekennenden Bekenntnis getan werde.

Im ganzen überzeugt der Bd durch seine thematische Konzentration. Er enthält eine Fülle von exegetischen, fundamentaltheologischen, ekklesiologischen etc. Aspekten und zeigt damit die Aktualität der Thematik für alle theologischen Disziplinen auf. Allein, eine systematisch-theologische Explikation von Bekenntnis und Bekennen im Blick auf Wahrheit und Handeln steht gerade auch angesichts der zunehmenden Auseinandersetzung um den status confessionis (u. a. Apartheid, Friedensfrage) seit der Zeit der Bekennenden Kirche aus.

Frankfurt Edmund Arens

Episcopale Munus. Recueil de'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijsen. Avec une préface de Son Eminence le Cardinal Joseph Ratzinger. Ouvrage publié sous la direction de Philippe Delhaye et Léon Elders s. v. d. – Assen: Van Gorcum 1982. XXII, 472 S. geb. hfl 75.–

Die Festschrift enthält 25 Beiträge, in denen die Aufgaben des bischöflichen Amtes untersucht werden. Einige der Autoren üben

selbst dieses Amt aus, so M. Gonzáles Martin, A. Simonis, D. Ryan, J. Capmany, G.-M. Garrone, J. Höffner.

In einem Geleitwort verweist J. Ratzinger darauf, daß das 2. Vat. im Gefolge der wiederentdeckten Theologie der Väter von einer episkopalen Sicht der Kirche ausgegangen ist, mit der es ihr einseitig primatiales Verständnis korrigieren wollte. „Es war eine seiner Hauptintentionen, dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben. Tatsache aber ist, daß wir heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kollektiver Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist" (XII). Hinzu kommt, daß nach Ansicht des Kardinals in einem demokratischen, profanen Zeitalter das Mißtrauen gegen Entscheidungsrecht und -pflicht des einzelnen sowie die Fremdheit gegenüber dem Sakralen gegen die Gestalt des bischöflichen Amtes steht, wie es der Glaube der Kirche übermittelt hat (XIV). Unter den verschiedenen Aspekten, in denen das bischöfliche Amt erscheint, wird einer besonders hervorgehoben. Der Präfekt der römischen Glaubenskongregation erklärt, das Amt des Bischofs bestehe überhaupt darin, „sich in den Dienst dieses gemeinsamen Wortes, in die Verbindlichkeit der gemeinsamen Überlieferung des Glaubens hineinzustellen" (XV).

In dem zuerst gedruckten Beitrag werden die biblischen Grundlagen zu einer Theologie des Bischofsamtes dargelegt. Dabei stellt A. Feuillet (Paris) die wichtigste Beziehung thematisch heraus: Der Bischof, Aufseher und Hirte, und Christus, Hirte und Hoher Priester des Neuen Bundes (1–31).

Der Vf. gibt zu, daß seine Studie eine persönliche Position enthält zu schwierigen und legitimerweise kontroversen Hauptproblemen biblischer Theologie. Die Arbeit wird durchgeführt mit dem lebhaften Interesse aufzuklären und in einer Epoche unaufhörlicher Auseinandersetzungen Vertrauen in die Evangelien zurückzugeben. Aufs ganze gesehen bleibt die Untersuchung fragmentarisch; sie soll – so wird angekündigt – durch eine weitere Studie zum Thema „Das Opfer und der neue Priester des Abendmahls und des Kalvarienberges" vervollständigt werden. Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung ist die Wirksamkeit des Bischofs als *Indendant*. Es wäre zu eng, mit dieser Bezeichnung nur das Verständnis von Aufseher zu verbinden; in Wirklichkeit verbirgt sich hinter dem Wort die biblische Vorstellung eines oikonomos. Ebenso dient im NT die Metapher Hirt zur Bezeichnung des bischöflichen Amtes. Wichtiger als eine zu enge Begriffsanalyse ist jedoch die Beziehung zwischen dem Bischof als Intendanten (Verwalter, Ausspender) und Hirt und dem Christus, obersten Hirten und Hohenpriester der neuen Weltzeit. Der Vf. ist sich der exegetischen Schwierigkeiten bewußt, die sich daraus ergeben, daß sich die Terminologie des biblischen Priestertums nicht mit der Person Jesu zu verbinden scheint. Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine andere Untersuchung, in der er das Problem eingehend erörtert hat.[1] Nach seiner Erkenntnis erlaubt Joh 10,11–18 ausgehend von Jes 53 präzise zu definieren, was Priestertum und Opfer der neuen Ära ist; es wurde eingeführt durch den Christus und ist ganz zuerst Priestertum und Opfer des Christus selbst. Die folgende Untersuchung verläuft in drei Schritten: 1. Die Beziehung von Jes 53 und der joh. Allegorie vom guten Hirten. 2. Die Besonderheiten der Aufopferung des Guten Hirten im Anschluß an Joh 10,11–18. 3. Die Synthese anderer konvergierender biblischen Gaben, wobei den joh. Gaben eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet wird. Diese Gaben erlauben es, eine gewisse Teilhabe der Ämter des Evangeliums mit dem einzigen Opfer Christi ins Auge zu fassen. Bei all dem geht es dem Vf. um den Versuch, die besonderen Verbindungen der Apostel und ihrer Nachfolger mit der Person Jesu zu beschreiben. Das Priestertum der Bischöfe (wie in geringerem Maß auch das der Priester) kann nicht mit dem „königlichen Priestertum" aller Getauften (1 P 2,9) vermengt und verwechselt werden. Es geht vielmehr bei dieser Teilhabe um einen Dienst, der dem königlichen Priestertum geleistet wird. Das umschließt freilich, daß die Repräsentanten des Priesters Christus ebenso wie der Gute Hirt ihr Leben für das Heil der Seelen hingeben; dies geschieht im Opfer der Eucharistie, das sie jeden Tag darbringen, hauptsächlich damit sie die Kraft erlangen, die freie Hingabe zu erneuern, die jene ihres Meisters fortführt. Der Vf. bedauert, daß zahlreiche neuere Veröffentlichungen das biblische Zeugnis, auf das er sich stützt, zerstören wollen. Wichtig ist ihm dagegen die Erkenntnis, daß sich die Gabe des Priestertums Christi nicht nur auf die Aussage des Hebräerbriefes stützt, daß sie vielmehr, vorbereitet im AT, tief in der evangelischen Tradition wurzelt. Gewiß kann man immer einwerfen, daß die priesterliche Sprache dem Jesus der Geschichte und der evangelischen Tradition fremd war. Aber man muß sich eben zunächst dem Christus der Evangelien selbst zuwenden. Nach Auffassung des Vf.s hängt von dieser Einsicht die Überwindung in der Krise der priesterlichen Berufungen ab. Der Respekt vor den Evangelien ist wiederherzustellen, wenn die Erneuerung der Seminare gelingen soll. Die zweite Aufgabe ist nicht zu erfüllen, wenn man sich nicht gleichzeitig und vor allem der ersten zuwendet.

Aus dem französischen Sprachraum kommen noch vier weitere Beiträge: PH. Delhaye (Louvain) untersucht das Verhältnis von Episkopat und dessen Repräsentation nach den juridischen Texten der (römischen) Bischofssynode (100–111).

Diese wird durch den Papst nach den jeweiligen kirchlichen Erfordernissen einberufen. Als eine junge Einrichtung im Gesamtgefüge der kirchlichen Leitung hat sie ihre eigenen Probleme. Obwohl der Intention nach die wesentlichen Grundzüge von Anfang an feststanden, mußten die praktischen Regeln im Vollzug präzisiert werden. Dabei sind die allgemeinen wie die speziellen Ziele der Synoden zu beachten, wie auch der grundsätzliche Unterschied, der zwischen Bischofssynode und allgemeinem Konzil besteht. Auch gibt es verschiedene Typen und Stufen der Synodalität und Kollegialität. Aber kein Zweifel, die Synoden sind eine hervorragende Form, in denen sich die Kollegialität der bischöflichen Gesamtheit ausdrückt und bestätigt. Immer geht es darum, daß die Offenbarung als solche in ihrer aktuellen Konfrontation gemeinsam untersucht wird; nachzudenken, welche Wahl zu treffen ist; sich abzustimmen in den pastoralen Maßnahmen; einmütig Abwegigkeiten zu bekämpfen und treffliche Initiativen zu ermutigen. Entsprechend dem christlichen Personalismus (E. Mounier) ist das Verhältnis von Gemeinschaft und geistlicher Freiheit zu beachten: Der einzelne muß für sich entscheiden, er kann dies aber nicht ohne Rücksicht auf die anderen tun. So erfordert die Synode den Geist der Brüderlichkeit, ohne die persönliche Verantwortlichkeit des einzelnen zu unterdrücken. Eine synodale Vielfalt ist daher nicht auszuschließen, vielmehr wünschenswert. Paul VI. selbst erinnerte an das Subsidiaritätsprinzip und den Pluralismus der Konvergenz. In diesem Sinn umfaßt der Episkopat eine universale Liebesordnung. Kollegialität ist wesentlich Liebe gemäß 1 Kor 12,26; Gal 6,2.

A. Rose (Namur) beschreibt den Bischof gemäß dem römischen Pontifikale von 1968 (112–121). Aus den Texten ergibt sich, daß die bischöfliche Sendung besonders aus der Optik der Heilsgeschichte gesehen wird, in der sie selbst verwurzelt ist. Im Bischof und seinen Mitarbeitern ist der auferstandene Christus gegenwärtig und handelt in der Kirche. So steht der Bischof im Dienst des Wortes; er ist ein Mann des Gebetes, Fürbitter des Volkes, der so die Liebe ausübt. Diese verbindet ihn auch mit den anderen Kirchen. Sein Charisma ist bei all dem von den drei göttlichen Personen bestimmt: Er ist Bild des Vaters, Platzhalter Christi, Werkzeug des Hl. Geistes. So übt er das souveräne Priestertum aus, indem er auf Erden das ewige Eintreten Christi reflektiert. Dabei ist er berufen, die Sünden zu vergeben, Bande zu lösen, Aufgaben zu verteilen.

In einem Artikel Der Bischof und seine zukünftigen Priester (350–361) gibt Kard. Garrone Richtlinien für die Priesterausbildung, um so die Krise des Priesternachwuchses zu überwinden. Dabei wird die Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs hervorgehoben. Die Orientierung richtet sich auf die mit drei Stichworten gemeinten Sachverhalte: Personifikation, Partizipation, Präsenz in der Welt. Es wird u. a. darauf verwiesen, daß Autorität und Freiheit keine einander entgegenstehenden, sondern einander ergänzenden Werte sind. Die Krise von Autorität und Gehorsam sieht der Kardinal vor allem als eine solche der Autorität. Diese darf nicht an erster Stelle befehlen; sie muß sich vielmehr zunächst selber Klarheit über das Ziel verschaffen, dieses definieren und zur freien Annahme vorlegen, um so die Grundlage zu einer aktiven Mitarbeit zu gewinnen; erst dann wird der „Chef" in der Lage sein, jenen Aspekt seiner Mission auszuüben, der darin besteht, zu entscheiden und anzuordnen. Der Bischof muß das Gewicht seines Seminars immer auf sich liegen fühlen; in der Gemeinschaft desselben Priestertums und desselben Amtes muß er seine Priester als Brüder und Freunde betrachten und entsprechend um sie besorgt sein.

Den Abschluß des gesamten Bdes bildet eine Untersuchung von F. van der Meer (Lent, NL) in frz. Sprache zum Thema Bischofsbilder im christlichen Altertum (439–459). Er vergleicht diese mit den Produkten späterer Zeit und hebt ihre apostolische Majestät bei gleichzeitiger antiker Einfachheit hervor.

In italienischer Sprache erscheint als einziger der lesenswerte Beitrag von B. Gherardini (Rom): Der Bischof, Lehrer und Verteidiger des Glaubens (32–62).

Nach seiner Darlegung bestätigte das 2. Vat. die Lehre von einem dreifachen Amt in der Kirche, bei dem der Lehrverkündigung der Vorrang zukommt. Die Verbindung mit der Unterweisung des Christus und deren Weitergabe im Lebenszusammenhang: Auf dieser doppelten Grundlage steht der Bischof vor der Glaubensgemeinschaft als Lehrer des Wortes und der tadellosen Lebensführung. Die Analyse der ntl Aussagen ergibt u. a., daß der Lehrer nicht notwendig Bischof, dieser aber immer Lehrer ist; Ämter und Charismen zeigen nicht immer die Unterschiedlichkeit von Funktionen und Personen an; auch wenn der Bischof exkommuniziert, ist er Hirte. Der Vf. beschreibt sodann die bischöfliche Kompetenz gemäß der historisch-theologischen Entwicklung und den Definitionen des kirchlichen Lehramtes. Dabei gibt er zahlreiche kritische Hinweise auf ungenügende Darstellungen der neueren theologischen Literatur (u. a. bei E. Schillebeeckx, z. T. auch bei K. Rahner, Y. Congar). Für den Vf. ergibt sich aus der patristischen Zeit die Koinzidenz der Rolle des Lehramtes mit der des Bischofs; die Scholastik weicht davon prinzipiell nicht ab; das 2. Vat. betont die Sakramentalität der Kirche und gibt für den bischöflichen Status eine christologische Begründung. Diese versucht der Vf. zu vertiefen: der Bischof ist nur auf Grund seines Verhältnisses zu Christus und der sakramentalen Instrumentalität Lehrer, Prophet, Verkünder des göttlichen Wortes. Dies wird bestätigt durch die Theologie des Charakters. Im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas v. A. ist der Bischof das Sakrament des Christus in seinem Status als Priester und Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist zu verstehen als der sakramentale Reflex der heilenden Mission Christi; in der Rolle des Propheten ist diese bischöfliche Mission am meisten ausgeprägt. Folglich ist der Bischof weder Verwaltungsfachmann, noch Präsident oder Generaldirektor, kein Manager der Kirche. Die eigentümliche Art des Bischofs sieht der Vf. eng verbunden mit der apostol. Sukzession. Zum Schluß erörtert er das Verhältnis von opus operatum und opus operantis im bischöflichen Amt.

Auffallend zahlreich sind dagegen 5 Beiträge in spanischer Sprache. Zunächst beschreibt M. Gonzáles-Martin (Toledo) im Anschluß an Isidor von Sevilla das Verhältnis des Bischofs zu seinen Priestern (122–136).

[1] A. Feuillet: Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du Quatrième Evangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament. Paris 1972.

Auch hier ist die apostolische Sukzession der Ausgangspunkt für die Theologie des Episkopats, von dem aus gesehen die Priester den unmittelbar niedrigeren Grad bilden. Die Aufsichtsfunktion des Bischofs (superintendencia) wird aufgezeigt und dabei betont: „El Obispo ... es nombre de trabajo, no de honor" (127). Theologisch bedeutsam ist die Teilhabe an den drei Ämtern Christi, wobei die Predigt des Evangeliums immer an erster Stelle steht. Die Priester nehmen in dieser Hinsicht objektiv am Episkopat teil, freilich in Subordination, jedoch in einem familiären Ambiente.

A. Del Portillo (Rom) untersucht das Verhältnis des Diözesanbischofs zu der Berufung der Laien (189–205). Da ihnen der weltliche Charakter eigentümlich ist, haben sie in den irdischen Dingen einen autonomen Bereich, in dem sie eine eigene Funktion der einzigen kirchlichen Mission ausüben. Dennoch erstreckt sich auch auf dieses Gebiet die bischöfliche Aufgabe der Lehre, Heiligung und Leitung.

Sinngemäß folgt die Darlegung von J. Capmany (Nationaldirektor der päpstlichen Missionswerke in Spanien) über die Verantwortlichkeit des Bischofs bei der Evangelisation der Welt (207–222). Das Verständnis von Kirche als dem universalen Sakrament des Heils darf nicht zu einem „eclesiocentrismo" führen, sondern muß christozentrisch verstanden werden; da Christus das Ursakrament ist, muß jede Missionologie christozentrisch sein. Entsprechend wird die strikt universal-missionarische Dimension des gesamten (kollegialen) Episkopats betont, dessen sakramentale Grundlage die einzigartige Durchdringung (compenetración) jedes Bischofs mit dem Herrn ist. Dabei ist auch hier nicht zu vergessen, daß das ganze Volk Gottes missonarisch ist, alle Gläubigen mithin an der der Kirche anvertrauten Sendung Anteil haben. Dennoch ist die Evangelisation oder das universale Bezeugen der Auferstehung Jesu erste Aufgabe des Bischofs.

Besonderes Interesse verdienen zwei patristische Studien. M. Guerra Gómez (Universität Burgos) untersucht den päpstlichen Primat im Hinblick auf die Bischöfe in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums (247–260) und erklärt die Lehre des 1. Vat. als eine homogene Entwicklung des Dogmas. – D. Ramos-Lissón (Universität Navarra) erörtert das Hirtenamt bei den lateinischen Vätern Cyprian, Ambrosius, Augustin (262–285).

In englischer Sprache beschreibt Erzb. D. Ryan (Dublin) die Verwaltung seiner Diözese (163–188). Theologisch gesehen, ist diese Aufgabe als Dienst am Volk Gottes dem pastoralen Dienst des Bischofs wesentlich. – In Englisch erscheint auch der Beitrag von A. J. Boekraad (Maastricht) über Newman's Vision des Episkopats (329–349).

Der Ausgangspunkt seines theol. Denkens ist die beständige Gegenwart des Mysteriums der Inkarnation. Insofern ist die apostolische Sendung im Bischof jeweils präsent, ja der Bischof ist auf Grund der apostolischen Sendung der persönliche Typ des mystischen Christus. So reguliert das bischöfliche Prinzip als eine mysterische Kraft das Leben der Kirche seit der Zeit der Apostel.

Auch L. J. Elders (Rolduc-Kerkrade) bedient sich der engl. Sprache, indem er die Aufgabe des Bischofs auf dem Feld der Erziehung, der Künste und Wissenschaften darstellt (402–420): Er soll die universale kath. Kultur verteidigen, die sowohl die Glaubenslehre als auch die Weisheit menschlicher Tradition umfaßt; er soll die geistige Einigung aller Völker und Kulturen fördern und dabei ein sympathisches Verstehen kultureller Vielfalt zeigen. Auf dem Gebiet der Erziehung muß das Recht aller Menschen auf Erziehung verteidigt, aber auch die Pflicht zur Erziehung eingeschärft werden. Hinsichtlich der Wissenschaft geht es um Interesse, Verständnis, moralische Unterstützung, ja vor allem um die Verbindung von Wissenschaft und Moral. Eine solche Hilfestellung schuldet die Kirche auch der künstlerischen Arbeit. Die Aufgabe der Kunsterziehung bei der Priesterausbildung wird eigens betont.

In Niederländisch äußert sich A. Simonis (Rotterdam) zum Thema: Der Bischof als Hirte (138–162). Auch er betont, daß die Predigt des Evangeliums die erste bischöfliche Aufgabe ist. Dabei soll die Hinterlage des Glaubens treu bewahrt, aber auch den konkreten Lebensumständen der Christen angepaßt werden.

Das Verhältnis des Bischofs zum Volk Gottes ist Weggemeinschaft; das Verhältnis der Bischöfe zueinander communio schlechthin. Lehrer, Leiter und Hoherpriester erscheinen als drei Facetten des einen Hirtenamtes. Schwerpunkte bilden die Katechese, die Heiligung, die Liturgie; die Priester sind die nächsten Mitarbeiter bei dieser Aufgabe. Das Charismatische im Volk Gottes ist anzuerkennen, es muß aber durch das hierarchische Amt befestigt werden.

Theologisch beachtlich ist der Beitrag des Dominikaners A. H. Maltha zur Heiligkeit und Macht des Bischofs nach Thomas v. A. (287–310). Es geht hierbei nicht nur um theol. Textanalysen, sondern um das rechte Verständnis der kath. Lehrentwicklung über das 2. Vat. hinaus. Worin besteht die sakramentale Macht des Bischofs? Was ist ihr „Mehr" über bürgerliche und rein jurisdiktionelle Macht hinaus? Worin besteht der spez. bischöfl. „Charakter"? Er wird vor allem in einer praktischen Identifikation zwischen Christus und Priester durch die Kraft des Geistes zu sehen sein, in einem „strikter Instrument sein von Christus", dem Hohenpriester des Neuen Bundes.

Ebenso niederländisch abgefaßt ist der Beitrag von J. Ambaum (Rolduc-Kerkrade): Der Bischof als Beschützer der Armen (378–392). Hierbei ist nicht nur die materielle, sondern auch an die geistige Not der Menschen unserer Zeit zu denken.

Die Reihe dieser Beiträge beschließt J. F. Lescrauwaet (Leuven) zum Thema: Die Kirche mit der Kathedra (421–437). Was die neueren Reformen betrifft, so wird mit Recht darauf verwiesen, daß es nicht nur um eine Umstellung des Sessels im Kirchenraum gehen darf, vielmehr muß die fundamentale Beziehung zwischen Bischof und Diözesankirche zum Ausdruck gebracht werden: An erster Stelle wiederum die Verkündigung des Evangeliums, sodann die Feier der Eucharistie, entsprechend der kath. Lehre, daß der Bischof authentischer Zeuge und ursprünglicher Diener der kirchlichen Altargemeinschaft ist.

Kommen wir nun zu den Beiträgen in deutscher Sprache. Zunächst untersucht der Kölner Theologe K. M. Becker das Sacerdotium Episcopi nach der Lehre des 2. Vat. Konzils (63–81).

Das munus sacerdotale hat seinen Ursprung in der hypostatischen Union Christi, dem ordo episcopalis kommt die volle Sakramentalität zu. Mit Thomas v. A. wird nachdrücklich betont, daß die Größe des Sacerdotiums von der realen Gewalt über den Leib Christi her verstanden wird, und daß erst von dieser Gewalt die über den mystischen Leib abzuleiten ist (gegen L. Bertsch). Die größere Macht des Bischofs über den mystischen Leib Christi wird entsprechend von der Konsekrationsgewalt abgeleitet; sie besteht in der Kraft zur Perpetuierung der konkreten Aktualisierung (49).

Anschließend erörtert in dem vielleicht wichtigsten Beitrag dieses Sammelbandes der Münchener Dogmatiker L. Scheffczyk die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem und pastoral-praktischem Aspekt (83–98).

Die Grundlagen sind im Depositum fidei gegeben. Sie sind nicht aus Einzelworten heraus zu begründen, sondern aus der Lebenspraxis der Kirche, die in den bibl. Schriften bezeugt ist. Wichtig ist die Erkenntnis, daß der universale Auftrag Christi nicht „parzelliert" werden kann. Schon früh wurde gesehen, daß die Ordnung als solche, der Kreis der „Zwölf", bedeutungsvoller war als der einzelne Träger des Amtes. Fragt man nach dem theol. Sinn, so ergibt sich, daß eine universal ausgerichtete Kirche, die ein organisches Ganzes darstellt, zu ihrer Leitung und Repräsentation auch eines solchen organischen Ganzen bedarf, wie es das Apostel- und Bischofskollegium verkörpert. Von der generellen Sicht der Kirche als communio ergibt sich aus Konvenienzgründen, daß eine communio im Sein wie im Leben eigentlich nur von einer anderen communio sichtbar und wirksam repräsentiert und vertreten werden kann. Deshalb scheint es höchst konvenient, daß dem „Glaubenskörper" nicht ein einzelner Lehrer oder einzelner Autoritätsträger zugeordnet ist, sondern ein „Lehrkörper". Der kollegiale Charakter des Bischofsamtes ist so nur der notwendige Reflex der communio der Kirche; das Strukturprinzip, das die Kirche im ganzen gestaltet, kann im Leitungsorgan nicht fehlen. Allerdings, der „fortlebende Leib-Christi" sollte nicht nur in der Allgemeinheit und in der räumlich-zeitlichen Streuung einer Universalkirche existieren, sondern in der konkreten Bestimmtheit und Umgrenztheit einer örtlichen Gemeinde, deren Vorsteher und Hirt der Bischof ist. Wenn nun der Ortsbischof Haupt, Repräsentant und Einheitsprinzip seiner Kirche ist, in dieser aber die Gesamtkirche anwest, so ist er damit innerlich und wesentlich auf die Gesamtkirche verwiesen: die Ausrichtung auf die Gesamtkirche stellt einen gemeinschaftsstiftenden Faktor dar, der die Einheit des Episkopats bewirkt und ihr Kollegium konstituiert oder ihre Kollegialität begründet. Aus der seinshaft christologisch begründeten Verzahnung oder partiellen Identifikation von Orts- und Gesamtkirche ergibt sich also eine ebenso seinshafte und christologische Verwiesenheit der Bischöfe aufeinander und der Kollegialitätscharakter ihres Amtes, der freilich nie ohne Hinzunahme des Hauptes des Kollegiums zu denken ist. Aufs Ganze gesehen, kommt den Bischöfen vor allem die Aufgabe der Integration zu: Als Repräsentant der Gesamtkirche sollen sie deren Einheit, Katholizität und Apostolizität den Einzelkirchen vermitteln. Die praktischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, werden abschließend genauer dargestellt.

Der Beitrag von J. Stöhr (Bamberg) „Der Bischof und die Gottesmutter" ist ins Zentrum der Festschrift gerückt (224–264).

Aus aktuellem ökumenischem Interesse sie hier aber besonders auf den wichtigen Artikel von E. Iserloh (Münster) verwiesen: Das Bischofsamt nach der Confessio Augustana (312–327).

Hinsichtlich der CA 28 ergibt sich die bereits von H. Asmussen formulierte Aporie: Wie kann man auf der einen Seite sagen, die Bischöfe hätten nach göttlichem Recht die Jurisdiktion, worunter man ausgesprochenerweise auch die Obacht über die Lehre verstand, auf der anderen Seite aber von den Bischöfen verlangen, sie sollten die reine Lehre dulden? Wieso binden die Anordnungen der Bischöfe nicht im Gewissen, wenn sie um der Ordnung und des Friedens willen erlassen sind? Ist das ius humanum ecclesiasticum durchweg die konkrete Anwendung des ius divinum? Sollte nicht – wie neuere Beiträge zur CA 28 nahelegen – dieser Artikel für beide Kirchen zum Anlaß werden, einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt in der Lehre vom Bischofsamt zu finden?

Interessant ist der Beitrag von Kard. J. Höffner: Die Sorge des Bischofs für die soziale Ordnung (362–376). Hier wird nicht über das Bischofsamt räsoniert, hier spricht ein Bischof in Ausübung seines Amtes.

Grundsätzliches erörtert hingegen der Dominikaner A. F. Utz: Der Bischof und die politische Frage (393–401). Vor allem ist nach dem Beispiel der Päpste die kath. Soziallehre in engem Zusammenhang mit der konkreten Wirklichkeit zu verkünden.

Hier hat der Bischof vornehmlich die Aufgabe, in seiner Diözese für die Aufrechterhaltung der individual- und sozialsittlichen Grundwerte zu sorgen. Gewiß ist es schwierig, einerseits auf die Verwirklichung der kath. Soziallehre zu drängen, andererseits aber, wo die Prinzipien eine Anpassung an den empirischen Sachverhalt zulassen, eine Entscheidungsspanne freizulassen, um den Politiker nicht mit unnötigem Gewissenskonflikt zu belasten. Da es dem Bischof

einzig um die Verwirklichung der christlichen Soziallehre geht, darf seine Tätigkeit nicht unmittelbar auf Machtverteilung ausgerichtet sein.

Den Beiträgen in Deutsch, Niederländisch und Spanisch sind Kurzfassungen in Englisch und Französisch beigegeben. Ein Personenregister (nicht ganz lückenlos) und ein Sachregister erhöhen den Arbeitswert dieses Studienbandes. Schwerpunktmäßig liegt das Gewicht der Aussagen in den Erörterungen über das Verhältnis der Bischöfe zu Jesus Christus, sodann zu den Aposteln, woraus sich die apostolische Sukzession ergibt; über die Beziehung untereinander im Sinn der Kollegialität; über das Verhältnis der Bischöfe zum Papst und zu den Priestern als ihren Mitarbeitern; über die Aufgabe der Bischöfe bei der Feier der Liturgie und bei der Verkündigung des göttlichen Wortes; in all dem kommt die Wirkkraft des Hl. Geistes zur Geltung. Darüber hinaus gibt es viele Einzelaspekte, von denen aus sich das Verständnis des bischöflichen Amtes in seinem Beziehungsreichtum erschließt.

Leider werden die Autoren nicht mit einer Kurzbiographie vorgestellt. Ebenso fehlt eine Lebensbeschreibung von Mgr. Gijsen und die Bibliographie seiner Schriften. Die Festschrift legt allen Theologen eindringlich nahe, die Bedeutsamkeit des bischöflichen Amtes für das Leben der Kirche nicht aus den Augen zu lassen.

Fulda Elmar Fastenrath

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck†, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. Bd IV, Lfg. 5 lewî - mibṣār. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). Sp. 513–640, DM 28.–

Den 24 Stichwörtern in ThWAT IV entsprechen in THAT I lediglich 4. Wiederum besteht somit im vorliegenden Werk ein erhebliches Mehr an Information gegenüber dem Konkurrenzunternehmen. Im folgenden wieder ein paar Einzelanmerkungen.

Zu Dtn 18,3 (Sp. 535, Art. *leḥî* von H. Ringgren) müßte diskutiert werden, ob hier nicht eine Verschreibung aus *weḥahalāḥîm* „und die Fetteile" in *wehalleḥajajim* „und die beiden Kinnbacken" vorliegt (so KBL³ 499b nach R. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, Paris ²1941, 113). Zumindest ist die singuläre Lesart des MT sehr merkwürdig.

In Hld 1,10 ist die Besungene mit Sicherheit keine „Braut" (gegen Ringgren, ebd., Sp. 536), sondern eine Geliebte, siehe V. 9; ähnlich nennt der Kontext von 5,13, V. 10.16, den Beschriebenen ausdrücklich „mein Geliebter" und nicht „mein Bräutigam". Warum ist es so schwierig, diese banalen Selbstverständlichkeiten in der Behandlung des Hohenliedes sachgerecht wiederzugeben und geht man immer wieder von der unbeweisbaren Hypothese aus, das ganze Hohelied sei eine Sammlung von Liedern, die es mit Verlobten und Brautleuten zu tun haben? Wo steht dies im Text? Man braucht nur wiederzugeben, mit welchen Termini sich die Liebesleute selbst bezeichnen. Es ist wirklich traurig, daß darauf immer wieder vergeblich hingewiesen werden muß. Daß es auch anders geht, zeigt Stiglmair (Art. *lajil, laijlāh,* Sp. 556, im Hinblick auf den „Geliebten" in Hld 3,1, während (in der gleichen Spalte weiter unten) im Zusammenhang mit einem Hochzeitslied (3,8) mit Recht von einer „Braut" gesprochen wird – die Vermutung, es gehe ebd. bei den „Schrecken der Nacht" um dämonische „Unheilswesen", wurde auch von mir ausgesprochen[1].

Wie kann man in derselben Spalte (543, Art. *laeḥaem,* W. Dommershausen, ebenso Sp. 544f) die lutherische Übersetzung von *laeḥaem pānîm* mit „Schaubrote" bemängeln und dann selbst doch diese Übersetzung übernehmen?

Unverständlich ist auch, wie man, nach allgemeiner Zurückweisung der kultmythischen Deutung des Hohenliedes, eigentlich noch von einer „(heilige|n|) Hochzeit" im Zusammenhang mit diesem biblischen Buch (Hld 1,13; 7,12) sprechen kann (so Oikonomou, Art. *lîn,* Sp. 566), noch dazu so abrupt und ohne jede weitere Erklärung? Die Brautnacht (von der an den angegebenen Stellen überdies keine Rede ist) wurde im alten Israel mit Sicherheit nicht als „heilige Hochzeit" angesehen. Wozu also eine solch unsinnige Formulierung?

In Hld 8,2 wird *telammeḏenî* nicht auf die Mutter und „das tägliche Leben des Jungen" bezogen, wie Kapelrud annimmt (Sp. 581, Art. *lmd*) – was soll eine derart banale Aussage in einem Liebeslied? –; es geht hier vielmehr um den jungen Mann, der sein Mädchen in die Liebe einführt, indem er dessen Liebe „weckt"[2].

Der Artikel *lqḥ* von Seebass (Sp. 588–594) deutet mit keinem Wort darauf hin, daß *lqḥ* (q.) *min* einen Auswahlakt bezeichnen kann (vgl. Ex 29,5.7.12f; 33,7; 40,20; Lev 8,10ff.; 14.12; Num 8,6 u. a.).

Trotz der wenigen kritisierten Punkte behält das Werk seine überragende Bedeutung für die heutige atl Exegese, an der nicht zu rütteln ist.

Passau Günter Krinetzki

[1] Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft: BET 16, Frankfurt-Bern 1981, 122.
[2] Ebd., 212; siehe auch G. Gerleman, Ruth. Das Hohelied: BK XVII, Neuenkirchen-Vluyn 1965, 212.

Kellermann, Mechthild / **Mędala,** Stanislaw / **Piccirillo,** Michele / **Sitarz,** Eugen: **Welt aus der die Bibel kommt.** Biblische Hilfswissenschaften. – (Kevelaer/Stuttgart): Butzon & Bercker. Katholisches Bibelwerk (1982). 263 S. (Biblische Basisbücher Bd 2) kart.

Das vorliegende Buch gliedert sich in vier Abschnitte, die jeweils von einem anderen Autor stammen:

Der erste Beitrag (11–63) von M. Piccirillo umreißt meisterhaft die historische Geographie Palästinas und ist wohl im Sinn der Zielsetzung des Buches, ein möglichst breites Publikum zu erfassen, der gelungenste Teil.

Im folgenden Kap. über die Biblische Archäologie (65–116) von S. Medala und E. Sitarz werden die Methoden heutiger Archäologie, Datierungsprobleme und die Schwierigkeit, Ortlagen zu identifizieren, angeschnitten. Ferner geben die Vf. einen Überblick zu den einzelnen archäologischen Perioden. Es ist klar, daß dieser Überblick hinsichtlich der Materialfülle fragmentarisch bleiben muß! Dennoch könnte es sich schon herumgesprochen haben, daß das Auftreten des Menschen in Palästina nicht erst im mittleren Paläolithikum erfolgte, sondern bereits im älteren Paläolithikum. Südlich des See Genezareth wurde z. B. eine palästinische Variante der ostafrikanischen Oldovai Kultur II entdeckt, die sich etwa zwischen 900 000 und 700 000 v. Chr. datieren läßt. Ferner sollte man die Bevölkerung Palästinas für die Mittlere Bronzezeit I (ca. 2200–2000 v. Chr.) nicht als Amoriter deuten. Nach heutiger Sicht gibt es zwischen der Mittleren Bronzezeit I und II keine kulturelle Kontinuität. Amoritisch trifft erst für die Bevölkerung der Mittleren Bronzezeit II zu. Die Bezeichnung „zweiter Tempel" für das nach dem Babylonischen Exil wiedererrichtete Jerusalemer Heiligtum ist eher ungünstig, da im jüdischen Sprachgebrauch darunter der herodianische Tempel verstanden wird.

Bezüglich der Identifizierung des Prätoriums des Pilatus, wo Jesus zum Tode verurteilt wurde, sollte man auf den Hasmonäer-Palast hinweisen, in dem es schon die ältesten christlichen Traditionen lokalisieren und in byzantinischer Zeit die Kirche der „Göttlichen Weisheit" stand, d. h. wo die Göttliche Weisheit vor dem menschlichen Richter stand.

Der dritte Abschnitt (117–196), Geschichte des Volkes Gottes, stammt aus der Feder von E. Sitarz. Der Beitrag ist durch besondere Überschriften gekennzeichnet wie z. B. „Die Herrschaft der fremden Götter" u. ä. Diese Titelei mag zwar interessant wirken, ist jedoch oft nicht zutreffend. Die Überschrift „Das Land der zwei Kälber" (145) für das Nordreich Israel ist sogar verfälschend! Dem Leser wird dadurch bereits das deuteronomistische Vorurteil über das Nordreich suggeriert. Abgesehen von der Titelei ist dieser Abschnitt in manchen Punkten etwas problematisch, besonders dann, wenn das Buch von relativ uninformierten Lesern studiert wird. So ist die Darstellung der ägyptischen Geschichte (122f) allzu einfach, als wäre z. B. das Mittlere Reich nur ein unstabiles Gebilde gewesen etc. Der frühe Zeitansatz der Patriarchen um 2000 v. Chr. ist weiter sehr problematisch.

Für das 5. Jh. v. Chr. sollte man noch nicht den Terminus „Samariter" verwenden, da das Schisma zwischen Jerusalem und Samaria doch erst am Ende des 2. Jh. v. Chr. gegeben ist.

Das Buch schließt mit dem Beitrag von M. Kellermann über die Biblischen Sprachen: Hebräisch, Aramäisch und Griechisch (197–257). Daß dieser Beitrag ob seines Gegenstandes für ein allgemeines Publikum besonders schwierig ist, muß nicht besonders betont werden. Der Vf.in ist es ausgezeichnet gelungen, eine verständliche und einprägsame Erläuterung besonders der hebräischen Sprache zu geben. Dies könnte eigentlich für den einen oder anderen ein Anreiz sein, sich mit den Sprachen der Heiligen Schrift etwas näher zu befassen!

Nach dem Wunsch seiner Vf. will das Buch Zugänge zur Heiligen Schrift eröffnen und richtet sich daher an einen weiten Leserkreis. Obwohl sich die Vf. redlich bemühen, klar und einfach die Komplexität der Materie vorzustellen, ist das Buch streckenweise durchaus anspruchsvoll und für nicht vorgebildete Leser wahrscheinlich noch zu schwierig und manchmal – wie bereits oben erwähnt – problematisch.

Als Arbeitsbuch für Theologiestudenten der ersten Semester, für praktische Seelsorger, für Religionslehrer, für Erwachsenenbildner und ähnliche Gruppen scheint es mir jedoch ein brauchbares Instrument zu sein.

Wien Karl Jaroš

Giesen, Georg: **Die Wurzel *šbᶜ* „schwören".** Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament. – (Königstein/Ts.) Hanstein 1981. 445 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 56) Lw. DM 98.–

Der Vf. dieser Bonner kath.-theol. Diss. stellt sich die Aufgabe, die Semantik der hebr. Wurzel *šbᶜ*, die in der Theologie des AT eine beträchtliche Rolle spielt, zu klären und von da aus dann die Bedeutung des Eids im Leben und Glauben Israels zu untersuchen. Die wenigen bisher zu diesem Thema erschienenen Arbeiten behandeln entweder nur einzelne Aspekte oder sie sind methodisch unzureichend angelegt. Die Arbeit ist in zwei nach Umfang sehr ungleiche Teile gegliedert, einen philologischen Teil (5–44), der die Etymologie, die Formenlehre und die Syntax der Wurzel *šbᶜ* sowie die Parallelbegriffe und die Synonyma dazu untersucht, und einen exegetischen Teil, der dem menschlichen Eid im Alltag Israels, im Recht und in religiösen Zusammenhängen und dann den Vorstellungen von einem Eid Jahwes in den einschlägigen Texten des AT nachgeht (47–376).

Zur Semantik der von der semitischen Wurzel *šbᶜ* gebildeten Verba, Nomina und Redewendungen waren gegenüber den bisherigen Erkenntnissen der Exegeten und Semitisten keine überraschenden neuen Erkenntnisse zu erwarten. Hinsichtlich der Etymologie, nämlich der Ableitung von *šēbaᶜ* = „sieben" oder *śābaᶜ* = „satt sein/werden", bleibt es bei einem „non liquet"; der Vf. neigt zwar der Ableitung von *śābaᶜ* zu, worin man ihm kaum folgen kann, aber er legt sich darauf nicht endgültig fest. Interessant und wohlbegründet, wenn auch nicht völlig neu, ist das Ergebnis der Untersuchung der Wendung *nišbaᶜ lᵉ*; sie bedeute „sich jemandem, vor allem Jahwe, zuschwören", d. h. „jemandem angehören wollen, jemanden erwählen" o. ä. Neu aber sind die Ergebnisse, die die sorgfältige Untersuchung der chronologischen Einordnung der einschlägigen Texte für die Ideengeschichte erzielt. Sie sind jeweils nach größeren Abschnitten und am Schluß des Bdes übersichtlich, zum Teil auch in Tabellen zusammengefaßt, wobei der Nachdruck auf der Vorstellung von einem Eid Jahwes ruht.

Im zwischenmenschlichen Bereich blieb der Eid durch die ganze Geschichte Israels eine wichtige Institution; vom Jahwisten bis zum Elohisten (10. bis 8. Jh.) wurde der Eid so ernst genommen, daß die Warnung vor Meineid sehr stark zurücktreten konnte; erst später nehmen die Warnungen vor Meineid und seinen Folgen im Recht und in der Paränese zu. Bei den Propheten und in der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung wird im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Baalsreligion der Eid beim Namen Jahwes gegenüber dem Eid bei fremden Göttern zum Bekenntnis für den Jahweglauben. Zur selben Zeit gewinnt die Vorstellung von einem Eid Jahwes, zuerst in dem Sinn, daß Jahwe geschworen hat, Israel Gutes zu tun oder dem bundesbrüchigen Israel oder den Feindvölkern Unheil zuzufügen, dann, vor allem im Deuteronomium und beim Deuteronomisten, in dem Sinn, daß Jahwe den Patriarchen durch einen Eid das Land verheißen hat, an Bedeutung. Dieser Eid Jahwes gilt zunächst als unbedingt gültig, nach dem Exil, insbesondere unter dem Einfluß von P, als bedingt geleistet, insofern seine Erfüllung von der Treue Israels zum Bundesgesetz abhängig gemacht wird.

In diesem Zusammenhang ist auf die sorgfältige Analyse einiger Texte, besonders der Texte, die von den Verheißungen an die Erzväter sprechen, aufmerksam zu machen, die man künftig bei der Auslegung dieser Texte berücksichtigen sollte. Es wird sich darum lohnen, bei der Auslegung von Texten, in denen vom Eid gesprochen wird, das Register zu diesem Bd nachzuschlagen und die entsprechenden Ausführungen des Vf.s zu konsultieren. Zwischen den „Ergebnissen und Schlußfolgerungen" (377–385) und dem Stellenregister (433–455) findet sich das reichhaltige Literaturverzeichnis. Die zum Teil recht umfangreichen Anmerkungen, die die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur enthalten, finden sich dankenswerterweise unter dem Text. Die wenigen Druckfehler, hauptsächlich bei hebräisch gedruckten Wörtern, fallen kaum ins Gewicht. Man kann den Autor zu dieser Arbeit nur beglückwünschen und die Untersuchung der Beachtung der Fachkollegen empfehlen.

München Josef Scharbert

Casetti, Pierre: **Gibt es ein Leben vor dem Tod?** Eine Auslegung von Psalm 49. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Rupprecht 1982. 315 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 44). Lw.DM 89.–

Das Bemühen, einerseits wissenschaftliche Objektivität und Argumentationsfähigkeit zu beweisen, andererseits den Vf. durch neue Ergebnisse und Meinungen zu profilieren, ist dem ganzen genus litterarium von Dissertationen mehr oder minder eigen. Die Doktordissertation C.s, eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz, will noch ein Stück mehr (vgl. im Vorw. 11–13): Sie will nicht nur mitteilen, sondern auch wirken. Zu diesem Zweck scheut sie auch bisweilen scharfzüngige Rede nicht, dem „im altehrwürdigen fachexegetischen Boudoir Mode geworden(en)" Schreibstil abhold (12). In der exegetischen Auseinandersetzung darf sie sich zugute halten, die ‚Wolke' der Auslegungs-Zeugen nicht erst im 19. Jh., sondern schon in der Patristik beginnen zu lassen und auch jüdisches exegetisches Schrifttum ziemlich häufig zu Wort kommen zu lassen (vgl. S. 12 und Dankreferenzen S. 13). Was den Vf. an Ps 49 vorrangig interessiert, was er in erster Linie darstellen will, gibt er mit den Stichworten „Gehalt" (12) und „Auslegung" (vgl. Untertitel) an. Dieses Ziel zeigt sich sogleich am Aufbau der Arbeit und an der Gewichtung ihrer Teile:

In die „Einleitung" (15–42) werden grundsätzliche Bemerkungen zu Text und Textkritik des Psalms zusammen mit Ausführungen zu seiner Sprache, Gliederung und Einheitlichkeit (17–34) sowie zur Psalmüberschrift (35–42), verwiesen. Als Hauptteil des Buches folgt die Auslegung (43–289). Ein „Anhang" führt zunächst Text und Übersetzungen vor: dt. Übersetzung, MT, Targum, Septuaginta, Hexaplarische Fragmente, Psalterium Gallicanum (+ Romanum), Psalterium iuxta Hebraeos, Peschitto (in Quadratschrift! Warum dann nicht gleich Transliteration in Phonem-Schrift?). Dazu kommen ein umfangreiches Literaturverzeichnis (303–313), Abkürzungen für die Textzeugen, jeweils mit Angabe der Textquelle (314), und Bibelstellen in Auswahl (315). Sach- und Wort- (und Autoren-)register fehlen.

Methodologische Überlegungen stellt der Vf. zur Textkritik an (17–20). Statt angesichts eines schwer verstehbaren Textes auf Textverderbnis zu schließen, geht er lieber von einer prinzipiellen Dunkelheit des Textes aus. Als methodischer Grundsatz hat diese Annahme den Vorteil, den Text vor ungezügelten konjekturalen Operationen zu bewahren, wie sie die exegetische Literatur (auch) zu Ps 49 so reichlich bietet und sie der Vf. unermüdlich an den Pranger stellt. Eingriffe in den Textbestand bzw. die masoretische Lesung setzt der Vf. denn auch sehr sparsam ein (vgl. S. 190.199.65.293f zu Satz 8a.9a.12a, dazu S. 45–50.293 die – unwahrscheinliche – Verknüpfung von *ky yr'h* 11a mit V. 10). Wenn allerdings aus der Not des Textverstehens die Tugend der ursprünglichen Textdunkelheit wird, so liegt die Gefahr nahe, den dunklen Text, um ihn irgendwie zu verstehen, durch inhaltlichen Eintrag „aufzublähen", wie der Vf. sich ausdrückt („Textaufblähung" statt konjekturaler „Textherstellung", 20).

Beispiele für solche Textaufblähung dürfte C.s Auslegung selbst liefern. Dies scheint mir etwa für die Deutung von V. 6 als vorausgezogene Ich-Rede des Subjekts in V. 7 (3. m pl) der Fall zu sein, die eine Redeeinleitung von V. 7 als getilgt voraussetzt (179–181.293). Die liebe Not mit der bekannten crux V. 15 macht C.s Übersetzung fühlbar: „Wie Vieh sind sie in der Scheol eingepfercht. Der Tod weidet sie und man unterdrückt sie. Gefügig (sind sie) am Morgen – und ihr Fels? (Er soll bereit sein) die Scheol zu zermürben, von der Wohnung aus, die er hat?!" (294, vgl. 117–153)! Daß dieses Textverständnis zumal in der zweiten Vershälfte „nicht unbedingt befriedigt", deutet der Vf. wenigstens für *yśrym lbqr* selbst an (140 Anm. 230a).

C. legt seiner Psalmexegese eine literarkritische und literargeschichtliche Hypothese zugrunde (29–34). Er weist V. 6–10 und V. 16–20 als „A-Strophen" und V. 11–12 und V. 14–15 als „B-Strophen" verschiedenen Autoren zu. Diese Strophen fügen sich, zusammen mit dem „Kehrvers" V. 13.21 und der Einleitung V. 2–5, zu folgender Literargeschichte des Psalms: Ältester Teil sind die „B-Strophen", zu denen wohl von Anfang an der „Kehrvers" gehört. Sie bilden den „Grundpsalm", der in pessimistischem Ton primär an der Frage des Todes interessiert ist. Als Antwort darauf stellen sich die „A-Strophen" dar, die zunächst an der Frage nach dem Wert des Reichtums interessiert sind. Sie sind als „Erweiterungen" um den „Grundpsalm" gelegt. Die Einleitung V. 2–5 scheint doch eher vom Verfasser der „Erweiterungen" zu stammen, obwohl es auch „möglich wäre", V. 2.4 als Einleitung dem „Grundpsalm" zuzuweisen, „doch hier geraten wir in den Bereich der freischwebenden Spekulation" (34)! Der Vf. hält die Erkenntnis der „widerspruchsfreie(n) Uneinheitlichkeit" (!) des Textes für den „einzigen Weg zum Verständnis des Psalmes" (33). Viel Mühe macht er sich, stilistische und ferner inhaltliche Kriterien für die Uneinheitlichkeit zu finden. Doch die Last der literarkritischen Hypothese dürften sie kaum tragen können.

Einige Bemerkungen zur Sichtung der Kriterien müssen hier genügen: Ein „Stilbruch" (31) zwischen „Grundpsalm" und „Erweiterungen" wird u. a. kolometrisch begründet („Tristichen" gegenüber „Distichen"). Doch die für den „Grundpsalm" erforderlichen „Tristichen" müssen in V. 14–15 erst hergestellt werden und gerade die distichischen Kehrverse V. 13 und 21 gehören zum „Grundpsalm" (vgl. S. 25f.31.33.122f). Daß in den erfahrungsbeschreibenden und -deutenden V. 11–12.14–15 Nominalsätze vorkommen, ist nicht verwunderlich (C. gibt keine Satzabgrenzung an. Ich zähle 12a–b als einen erweiterten Nominalsatz, 14a–b. [c], 15d–e). Dieses Vorkommen von Nominalsätzen jedoch zum „Nominalstil" gegenüber einem „Verbalstil" in den V. 6–10.16–20 hochzustilisieren (31), erscheint mir gar zu gesucht. Bei der Entgegensetzung von „Erweiterungen" und „Grundpsalm" im Sinne von „Frequenzstil" zu „Vokabularstil" (30) sind nicht von vornherein auch die Wortbezüge zwischen diesen beiden Textberei-

chen berücksichtigt, die an einem übergreifenden aufnehmenden und inkludierenden Textaufbau mitwirken (vgl. S. 33 Anm. 19, dazu Basis *MūT* 11b, 15b, 18a, wohl auch *YRD* cj. 15c, 18b, cj. *qbr* 12a.15c, ferner Synonymbezüge wie *BṬḤ* 7a – *ksl* 14b [mit *ksyl* 11c], *ḥyl* 7a.11d – *kbwd* 17c.18b).[1] – Vor allem, was sonst noch zu den stilistischen und inhaltlichen Kriterien von C.s Literarkritik gesagt werden könnte, scheint mir ein „Grundpsalm" V. 11–15 (+ V. 13.21) kaum als selbständiger Text denkbar.[2] Bezeichnend ist C.s Erwägung, vielleicht doch den ein oder anderen Vers der Einleitung für den „Grundpsalm" in Anspruch zu nehmen (34.267 Anm. 435) – was nicht ohne Willkür abgehen könnte, da interne Kriterien innerhalb V. 2–5 fehlen. Die Behauptung, man könne den Psalmtext nicht verstehen, wenn man ihn wie eine „nahtlose Einheit" liest (32), unterläuft der Vf. selbst wenigstens insofern, als er in seiner Auslegung des öfteren auf die enge Konvergenz der angenommenen uneinheitlichen Teile hinweisen muß, vgl. S. 153.183 (Anm. 295).206 mit Anm. 340a(!).213.217.230f.250.251.254f.

C.s Psalmauslegung (45ff) folgt der angenommenen Literargeschichte: vom „Grundpsalm" V. 11.12.13.14–15a.15b–d.21 zu den „Erweiterungen" V. 6–7.8–9.10, V. 16.17–18.19–20; dazu kommt der „Rahmen" (253ff): V. 21 (vom Gesamtgedicht her gesehen) und die Einleitung V. 2–5. Methodisch vereinigt diese Auslegung kommentarhaft jeweils so ziemlich alle exegetischen Schritte, von der Textkritik und lexikalischen Fragen sowie literarkritischen Bemerkungen, Analysen der sprachlichen Gestalt und poetischer Merkmale bis hin zur Frage nach inhaltlichen Topoi und Traditionen sowie nach dem textuellen Sinn von Sätzen und Versen. Eine konsequentere Differenzierung literaturwissenschaftlich-methodischer Ebenen und analytischer Schritte könnte demgegenüber den jeweiligen Stellenwert der Argumente deutlicher machen. Eine zusammenhängende syntaktische Analyse des Psalmtexts statt gelegentlicher syntaktischer Einsprengsel scheint mir methodisch unerläßlich. – Zu Gattung, Verwendung und Alter des Psalms nimmt der Vf. erst abschließend Stellung (279ff). Mit Recht wird auf diese Weise der Einzeltextuntersuchung und mit ihr der Analyse der Textindividualität ein – methodischer – Vorrang vor der Frage nach einer Gattungsbestimmtheit des Textes eingeräumt.[3] Als Gattung des Gesamtpsalms setzt C. – von Kompositionsweise, individueller Form, Inhalt und Ziel, nicht von Strukturvergleichen mit anderen Texten her – ein „sympotisches Disputationslied" an. Es ist „zunächst einmal für den internen Gebrauch in einem kleinen und geschlossenen Kreis fortschrittlicher Gelehrter des Tempels geschrieben worden" (282). Die Frage einer elohistischen Redaktion, die auch für die Datierung Aufschluß geben könnte, wird nicht erörtert. Für die Datierung ist dem Vf. besonders die Problemstellung des Psalms wichtig: etwas älter als Kohelet mit seiner Ps 49,11–15.21 ähnlichen Denkrichtung, etwa 5. Jh. oder erste Hälfte des 4. Jh. v. Chr. (285 mit Anm. 470). Die heute weithin akzeptierte Spätdatierung des Psalms wird somit bestätigt.

Aus C.s Textinterpretation hebe ich einige charakteristische Züge hervor: Die Frage, auf die der ganze Psalm eine Antwort geben will, ist im Obertitel des Buches formuliert: „Gibt es ein Leben vor dem Tod?" (vgl. 13!). Es ist eine anthropologische, keine sozialkritische Frage (13.206f.236.265f.268). Ps 49 ist kein „prophetischer", sondern ein „weisheitlicher" Psalm (206f). Der „Grundpsalm" V. 11–15.21 (45–164) spricht vor allem in einem pessimistischen, desillusionierenden und ironisierenden Ton, der an Kohelet erinnert. Er kritisiert die traditionelle Weisheit und betont, daß die Weisen den Toren angesichts des Todes nichts voraus haben. Der Tod vernichtet jede Menschen-Existenz für immer, hebt den Tun-Ergehen-Zusammenhang auf (V. 11–12). Über Kohelet und Ijob hinaus wird der Tod überhaupt (nicht nur ein frühzeitiges Sterben) zum Ärgernis, da er das Leben jedes Menschen ganz entwertet (130.152). Angesichts der menschlichen Sterblichkeit ist ein göttlicher Heilswille (Da-Sein Gottes) radikal in Frage gestellt (V. 14–15, S. 152f.287.288). Das gilt auch für die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die C. zumal im Kehrvers V. 13.21 aufgegriffen, systematisiert und zertrümmert sieht (93–101.169f). Die Intelligibilität der Wirklichkeit bricht insgesamt zusammen (158).

Fragen erheben sich etwa zu V. 14–15. Ohne die Allgemeinheit des Sterbens einzuschränken, dürfte sich in diesen deutenden Versen doch schon eine Differenzierung in der Art des Todesgeschicks anzeigen, auch wenn man V. 16 vorerst außer acht läßt.[4] Denn V. 14 qualifiziert die genannten Menschen auch innerhalb eines „Grundpsalms" V. 11–15 kaum anders als negativ. *ksl* ist lexikalisch nicht in positiver Konnotation festgelegt. Der Kontext entscheidet, vgl. die sinnreiche Aufnahme von *ksyl* 11c! (vgl. 115 Anm. 178 gegenüber Anm. 177 und S. 145!). In V. 15 stellt C. das Motiv vom Hirten Tod eindrucksvoll dar (124–132). Die Rede von der ‚Abwesenheit Gottes' (122ff) in V. 15 steht und fällt aber mit C.s lexikalischer und syntaktischer Deutung zumal von Satz 15d(–e) *wṣyrm* . . . – und da kann schon die Form der rhetorischen Frage (146.294) nicht überzeugen (wer soll sie woran merken?): die ‚Infragestellung' einer heilvollen Gottesnähe für den todverfallenen Menschen überhaupt erscheint gänzlich eingetragen. (Daß MT *Qrē ṣūr-a=m* den ‚göttlichen Felsen' im Auge hat – allerdings in einer darstellenden Aussage eschatologischer Hoffnung für die *yšrym* – bezweifle ich nicht.) Auch erhebliche Zweifel an den angeblich gezielt aufgegriffenen weitgehenden Gottebenbildlichkeitsaussagen von V. 13.21 lassen sich nicht unterdrücken (100f). Je abstrakter die ‚Gottebenbildlichkeit', je weniger textuell gebunden an die Rede vom Geschaffensein des Menschen und von seinem Gottesverhältnis, desto leichter läßt sie sich ‚entdecken', vgl. C., zu *kbwd* Ps 49,18 (240) und Ps 73,24 (255 Anm. 414)!!

In den sog. „Erweiterungen" (169ff) geht es nach C. zunächst darum, die Idee einer todlosen Welt, wie sie V. 15 vorstellen soll und mit der die Vermögenden von V. 6–7 rechnen, als absurd darzutun (V. 8–9.10): „der Tod gibt dem Leben seinen Wert, er erniedrigt den rücksichtslosen Übermenschen zum Menschen und erhöht den manipulierbaren Götzen zum Gott" (207, vgl. 288). Aus der Aporie des einmal mit (V. 11–15), einmal ohne Tod (V. 6–10) sinnlosen Lebens führt V. 16, das Hauptelement in der Lösung des Rätsels (V. 5) von Ps 49 (209–231). Der heißumkämpfte Vers, durchaus kein Nachtrag (28.211), erfährt eine im ganzen überzeugende Deutung. Die syntaktische Einteilung des MT wird mit guten Gründen beibehalten (214.216). Satz 16a bietet das „traditionelle Credo" (Befreiung von der Todesmacht), jedoch hingeordnet auf die Weiterinterpretation in 16b (215–218). *ky yqḥny* evoziert die (demokratisierte) Vorstellung der Entrückung (219–231). Auf den Psalmisten angewendet (demokratisiert), erscheint sie derart kontrafaktisch, „daß sie sich von selbst als Interpretament zu erkennen gibt" (229): Sie ist bildlicher und damit kategorialer Ausdruck einer „transzendentalen Erfahrung" (225), die der Vf. mit Worten K. Rahners umschreibt als „die im Akt verantwortlicher Freiheit gegebene und transzendental notwendige Hoffnung auf Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte eines Menschen" (226). – Eine syntagmatische Analyse der Verwendung von *LQḤ* in den Entrückungstexten des AT könnte genauerhin zeigen, daß die Verbvalenzen von *LQḤ* in Ps 49,16; 73,24 und Gen 5.24 übereinstimmen: ein Hinweis darauf, daß weniger die spektakulär geschilderte Entrückung des Elija (2 Kön 2,3.5.9.10) als vielmehr die unbestimmter, offener dargestellte Entrückung des Henoch (ohne direkten Ausdruck des Woher und vorab des Wohin) das Vorstellungsmodell für die Entrückungsaussagen von Ps 49 und Ps 73 lieferte.

In der abschließenden Ermahnung Ps 49,17–20 (231–250) interessiert wie schon in V. 6–10 nicht der Reichtum als solcher. Es geht vielmehr, diesmal mit E. Fromm gesprochen, um den „Habenmodus der Existenz" (236), der im Tod vernichtet wird (V. 18).[5] In ihm vergeht auch das autistische Scheinen (V. 19–20). Nur eine von beidem freie Existenz ist „entrückungsfähig" (vgl. 239.241). Unausgeglichen bleiben in C.s Verständnis der Bezug von *mašal* 5a, das nichts mit einer Inspirationstheorie zu tun hat, auf V. 11–15.21 und andererseits von *ḥīdat=ī* 5b eher auf V. 6–15 (273.276).

Auch wer C.s literargeschichtliche Hypothese zu Ps 49 nicht akzeptiert, wird sich mit wichtigen Zügen seiner Textinterpretation identifizieren können.[6] Enormer Fleiß, reiche Kenntnis exegetischer Literatur, viel Gelehrsamkeit und der Mut, auch verzweigte Einzelfragen nicht allzu schnell abzutun, machen das Buch soweit ich sehe, zur umfassendsten Informationsquelle über Ps 49. Manch eigenwilliger Ansatz und insgesamt eine thesenfreudige Diskutierlust zwingen zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken. Eine klare Gliederung und eine flüssige, temperamentgeladene Sprache machen das Buch gut lesbar. Auch wenn C.s Überredungskunst hartnäckig aufsteigende

[1] Vgl. zu den Wortaufnahmen in Ps 49 A. Schmitt, Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament: FzB 10, Stuttgart 1973, 196–199.

[2] Vgl. zu den Textkriterien der Extension, Delimitation und Kohärenz H. F. Plett, Textwissenschaft und Textanalyse: UTB 328, Heidelberg ²1979, 56ff.

[3] Die an Gunkel anschließenden Psalmenkommentare gehen ja bekanntlich methodisch den anderen Weg: von der Texttypik (vorab „Gattung" und „Tradition") und der Textsituierung („Ort") zur Textindividualität und ihrer Auslegung, exemplarisch etwa H.-J. Kraus, Psalmen: BK XV/1+2, ⁵1978.

[4] Vgl. P. Volz, Psalm 49: ZAW 14 (1937) bes. 241–244: der Tod als „der große Scheider"; „am Tod entsteht die Wende" (243) – die ‚gleichmachende' Funktion des Sterbens (V. 11) ist damit freilich nicht aufgehoben.

[5] Vgl. schon Volz, a.a.O. 239f.

[6] Die Grundschritte des gesamten Reflexionsgangs von Ps 49 haben allerdings etwa G. Fohrer, Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament: BZAW 155 (1981) 196, und ähnlich A. Schmitt, a.a.O. 218, wohl im wesentlichen immer noch treffend dargestellt. Anders als C. anerkennen sie gemäß der verbreiteten Deutung eine funktionale Entsprechung (bzw. Aufnahmeverhältnis) zwischen V. 6a (Selbstermutigung des Psalmisten in rhetorischer Frage) und V. 17a (Fremdermutigung im Vetitiv).

Einwände nicht beschwichtigen kann, sein Buch ist als der Versuch, bei größtmöglicher Treue zum überlieferten Text die Inhaltsinterpretation von Ps 49 voranzutreiben, ein wichtiger und durchwegs anregender Beitrag zur Exegese des „dunklen" Psalms.

München Hubert Irsigler

Keel, Othmar – **Küchler,** Max: **Orte und Landschaften der Bibel.** Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd 2: Der Süden. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger und Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1982. XXI 997 S.

„Die Idee, dieses Buch zu schreiben und zu zeichnen, wurde 1969 anläßlich einer biblischen Studienreise geboren. Ihre Mutter war das Bedürfnis, durch eine solide Kenntnis des Landes der Bibel das Buch der Bibel besser kennenzulernen. Ihr Vater war die schmerzliche Einsicht, daß es unter den Dutzenden von Israelführern keinen gibt, der einem ernsthaft helfen kann. Jeder einzelne gewissenhafte Leiter einer biblischen Studienreise muß deshalb mit der Arbeit wieder ganz von vorne beginnen. Dieser peniblen Situation, so schien uns, sollte Abhilfe geschaffen werden" (XIII). So charakterisieren die Autoren selbst das auf drei Bde geplante Werk, dessen 2. Bd nunmehr die Publikation eröffnet. Um es vorweg zu sagen: Dieser Bd erfüllt nicht nur das gesteckte Ziel, er übertrifft es in vielem und bei weitem. Was hier an geographisch-topographischen, archäologischen, historischen, kulturgeschichtlichen, ikonographischen und nicht zuletzt biblischen Daten und Deutungen kompetent gesammelt und gut lesbar (manchmal freilich zu salopp: vgl. die ‚bunte Mischung' der Überschriften zu den einzelnen Unterabschnitten!) vermittelt wird, ist in der Tat schon jetzt als ein Standardwerk zu bezeichnen für alle, die die Bibel in deren ureigener Lebenswelt verstehen und das Land der Bibel als inkarnatorischen Sitz im Leben der Bibel plastisch erleben wollen.

Die S. XVI vorgestellte zeitliche Begrenzung (Schwerpunkt: 12. Jh. v. Chr. – 4./5. Jh. n. Chr.) ist gut begründet; die räumliche einsichtig, aber doch problematisch. Räumlich zieht das Projekt nämlich seine Ostgrenze im Grabenbruch (Jordantal, Totes Meer, Arava), als Nordgrenze wird der Hermon angenommen, als Südgrenze wird der Golf von Elat/Aqaba gewählt, die Westgrenze ist das Mittelmeer. Diese „aus einer Mischung von Rücksicht auf praktische Gegebenheiten (heutige Grenzen, Arbeitsanfall) und auf Grenzbeschreibungen der Bibel" (XVI) erwachsene Beschränkung werden die Benutzer des Werkes sehr bedauern, da sowohl die Sinaihalbinsel als auch das Ostjordanland nicht nur in den biblischen Texten, sondern auch kultur- und sozialgeschichtlich zum ‚Land der Bibel' gehören bzw. mit ihm eng verbunden sind. Der Rezensent möchte deshalb die Autoren emphatisch bedrängen, diese Räume in das Werk miteinzubeziehen und noch einen weiteren Band zu planen.

Der nun vorliegende Bd II, der die Orte behandelt, die südlich der Linie Tel Aviv/Jerusalem/Jericho liegen (Band III wird die Orte nördlich dieser Linie vorstellen, Bd I wird Jerusalem und eine allgemeine Einführung in das Heilige Land bringen), dokumentiert die beeindruckende Konzeption des Gesamtwerks: die einzelnen Orte (in diesem Bd: 172) werden in Landschaften (in diesem Bd: 14) zusammengebündelt so beschrieben, daß nach einer plastischen und biblisch erschlossenen Vorstellung der übergreifenden Landschaft die Lage, der Name, die Geschichte, gegebenenfalls die biblischen Textbezüge der Orte besprochen und schließlich eine ‚Besichtigung' angeschlossen wird, bei der es um „ein adäquates Verständnis der an Ort und Stelle oft sehr zufälligen noch sichtbaren corpora delicti bzw. virtutis" (XVI) geht.

Die Vorzüge dieses Bdes sind offenkundig. Dies ist für die besprochene Region nicht nur ein Studienreiseführer von bibelwissenschaftlichem und archäologischem Niveau, wie es ihn bislang nicht gab (und dem vermutlich in absehbarer Zukunft nichts Vergleichbares folgen wird!). Es ist vor allem ein Handbuch, in dem der Fachexeget und der Archäologe, der ‚Praktiker' und der interessierte Bibelleser den allerneuesten Stand der archäologischen Forschung und einen Überblick über die kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgänge und Zusammenhänge der biblischen Zeit findet. Hier sind die verschiedenen Zweige der Bibelwissenschaft (von der Geographie über die Archäologie bis hin zur theologischen Textinterpretation) zu einer derart gelungenen Synthese zusammengewachsen, daß die schreckliche Alternative zwischen historistisch-biblizistischem Fundamentalismus („und die Bibel hat doch recht") und geschichtslos-irrationalem Fideismus („das Land der Bibel ist da, wo Jesus im Herzen geboren wird") konstruktiv überwunden wird. Besonders wertvoll ist die einmalige zeichnerische Dokumentation der Ortslagen und der archäologischen Funde. Die 645 Abbildungen des Bandes ermöglichen einerseits das Auffinden der besprochenen Orte bis ins Detail (die Wegbeschreibungen sind penibel genau!) und bieten andererseits geradezu ein Kompendium der im Israel der biblischen Zeit vorhandenen materiellen Kultur (von den Gebrauchsgegenständen im Haus und bei der Arbeit bis hin zu Kultrequisiten), wobei weit verstreutes und oft nicht einmal dem Fachmann greifbares Material gesammelt ist. Schließlich erleichtern jeweils knappe, aber hervorragend ausgewählte Literaturangaben das eigene Weiterarbeiten und Weitersuchen.

Daß der Exeget zu manchen literaturgeschichtlichen Einordnungen der atl Texte viele Fragen hätte, ist angesichts der derzeitigen Grundlagenkrise im Bereich des Pentateuch, aber auch des DtrG nicht verwunderlich. Gerade deshalb hätte aber die vorgenommene Zuweisung an J, E, P, viel zurückhaltender oder insgesamt offener formuliert werden sollen. Die Verweise auf Texte aus Jos – 2 Kön sind leider recht unterschiedlich angesetzt: manchmal gelten evidentermaßen dtr Texte als ‚historische' Belege, dann wieder nur als theologisierende Deutungen. Insgesamt ist in dem Band die Tendenz sehr (zu!) stark, archäologische Befunde und biblische Texte mit dem beliebten Kunstgriff der Ätiologie-Hypothese zusammenzubringen (179: Ex 17,1–7; 254: Gen 19; 353: Num 21,1–3; 524: Jos 5,2–9; 541f: Jos 6), obwohl doch neuere Analysen der fraglichen Texte diese ‚schöne' (!) These als sehr problematisch aufgewiesen haben. Wenn beispielsweise in dem durchaus originellen Abschnitt über Tell es-Sultan (Jericho) „als katechetisches Hilfsmittel" (!) Entstehung und Funktion von Jos 6 so erklärt werden, daß die (übrigens archäologisch unwahrscheinlichen) Ruinen- und Trümmerhaufen, auf denen die ersten ‚israelitischen' Ansiedler (welches Modell der Frühgeschichte Israels liegt hier zugrunde?) sich niedergelassen haben, „eine Art Reliquien" darstellten, „ähnlich den Krücken geheilter Gelähmter oder den Ketten befreiter Gefangener" (541), zu denen man die Geschichte Jos 6 ‚erfand' oder wenn man mit Jos 2 und 6 den auch unter den Israeliten noch florierenden Bordellbetrieb des Rahabclans gegenüber engstirnigen Kritikern ‚legitimierte', so zeigt sich die Gefahr, Texte zwar anschaulich, aber doch nicht textgerecht (!) zu aktualisieren. Wenn man Jos 6 zunächst einmal als Text literaturwissenschaftlich analysiert und nicht die ‚Ruinen-Hypothese' unkritisch an den Anfang setzt, ergibt die erarbeitete Grundschicht z. B. eine Stadteroberungsgeschichte, die dann (!) durchaus mit dem archäologischen Befund einer EZ-I-Besiedlung zusammengebracht werden kann. Und wenn die ätiologische Notiz „und sie wohnt inmitten Israels bis auf den heutigen Tag" (Jos 6,25) gar erst auf eine dtr Erweiterung zurückgeht, kann man sie im Kontext dtr Theologie völlig anders erklären (vgl. zu Jos 6 demnächst die Münsteraner Arbeit: L. Schwienhorst, Die Eroberung Jerichos. Eine exegetische Untersuchung zu Josua 6 [SBS 118]). Ähnlich müßte der programmatische Abschnitt über ‚Sodom und Gomorra' (247–257) nicht nur aus archäologischen Erwägungen (Siedlungsgeschichte in der südlichen Hälfte des Ostufers des Toten Meers und im ‚Kikkar'), sondern auch aus exegetischen Gründen völlig anders ausfallen, wenn die Notizen bzw. der Abschnitt über Zoar in Gen 19 nicht zum Grundbestand von Gen 18–19, wie K.-K. voraussetzen, gehören (dazu vgl. E. Haag, Abraham und Lot in Gen 18–19: AOAT 212 [1981] 173–199). Wie diese Beispiele, die vermehrt werden könnten, andeuten, ist die Korrelation von biblischem Text und archäologisch-historischer Lebenswelt ein komplexes Grundlagenproblem, das die Autoren manchmal doch etwas zu einfach lösen wollten.

Die letzten Bemerkungen, die als Desiderat für die kommenden Bände gedacht sind, wollen die vorgelegte Leistung keineswegs schmälern, im Gegenteil: der Band zeugt von guter Kenntnis des Landes und ist bis ins Detail hinein zuverlässig. Sein unschätzbarer Wert gerade für die so einseitig auf den biblischen Text und dessen Theologie (was immer das heißen soll) fixierte deutschsprachige Exegese wird sich, so ist zu wünschen, bald erweisen. Die Fachwissenschaft und die Heilig-Land-Reisenden, die „sachbezogenes Pilgern" (dazu vgl. XVIf) lieben und suchen, warten gewiß schon jetzt mit Freude auf das Erscheinen der nächsten Bände.

Münster Erich Zenger

Fohrer, Georg: **Studien zum Buche Hiob (1956–1979).** Zweite, erweiterte und bearbeitete Auflage. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. XII, 146 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 159) Lw. DM 72.–

Im Jahr 1963 erschien der derzeit umfangreichste Kommentar in deutscher Sprache zum Buche Hiob von G. Fohrer.[1] Im selben Jahr,

[1] Fohrer, Georg: Das Buch Hiob, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.

1963, ließ Fohrer eine Sammlung von sechs seiner in den Jahren 1956–62 veröffentlichten Aufsätze zu Hiob erscheinen,[2] von denen Joh. Hempel in einer Besprechung in ThLZ 90 (1965), Sp. 587–589, feststellte: „Man wird guttun, den Kommentar nicht ohne diese Studien zu lesen" (Sp. 587). Eine Neuauflage dieser Studien, vermehrt um zwei weitere Aufsätze zum Hiobbuch, ist – nachdem die 1. Aufl. in dieser Zeitschrift nicht angezeigt wurde – hier zu besprechen.

Der erste Beitrag – „Der innere Aufbau des Buches Hiob" (1–18) – gliedert den Text des Hiobbuches und arbeitet Entwicklung von Aussage und Intention heraus. Nach kurzer Bestimmung des Inhaltes des Prologes (1,1–2,13) entwickelt F. den Gang des Dialogs zwischen Hiob und seinen drei Freunden Eliphas, Bildad und Sophar – als des ersten Teiles der Hiobdichtung – in der Weise, daß er – für jeden der drei Redegänge für sich – einerseits die jeweils drei Reden des Hiob, andererseits die Freundesreden verfolgt.

Im Unterschied zu der verbreiteten Auffassung, die den ersten Redegang mit der ersten Eliphasrede beginnen läßt, wertet F. bereits die „Klage", eher: Selbstverwünschung in Kap. 3, als Hiobs erste Rede im Dialog, so daß der zweite und dritte Redegang mit den Hiobreden in Kap. 12–14 bzw. in Kap. 21 einsetzen. So wird die Entwicklung Hiobs von der „Klage" in Kap. 3 bis zum unbedingten Festhalten an seiner Unschuld und Gerechtigkeit wie die Verhärtung der Freunde vom seelsorgerlichen Bemühen, den geplagten Hiob zum demütigen Bekenntnis der bei ihm vorauszusetzenden Verfehlung und damit zu einer Wende seines Schicksals zu bewegen, zur offenen Beschuldigung bestimmter Vergehen und zur Einschätzung von Hiobs unheilvollem Ergehen als göttliche Strafe herausgearbeitet.

Dreiteilig ist auch der 2. Hauptteil der Hiobdichtung. Die Herausforderungsreden Hiobs in Kap. 29–31 sollen das von dem Leidenden gewünschte Eingreifen Gottes vorbereiten. Die Gottesrede – ursprünlich war es nur eine: Kap. 31,1 – 40, 2.8–14 – erweist die Unhaltbarkeit von Hiobs „häretischer" Ansicht, er könne „Gott im Bewußtsein seiner Tadellosigkeit kühn und siegesbewußt" entgegentreten (14), „indem sie ihm die Weltordnung aufzeigt", die alle menschliche Einsicht übersteigt und die wegen ihrer Undurchschaubarkeit für Hiob paradox bleibt – eine Paradoxie, die „in Gott eine Einheit bildet und aufgehoben ist" (15). – Durch die Erfahrung der Allmacht Gottes erkennt und bekennt Hiob seine eigene Nichtigkeit (40,3–5 + 42,1–6).

Der Epilog – 42,7–17 – läßt der inneren Wandlung des Hiob und einer erneuten Bewährung durch die Fürbitte für die von Gott getadelten Freunde „die äußere Änderung und Wiederherstellung" folgen (18). – Als Hauptthema der Hiobdichtung wie schon des Prologs wird nicht „das Problem des Leides" angesehen, sondern „das Verhalten des Menschen im Erfahren des Leides" (1 u. ö.).

Der zweite Beitrag – „Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob" (19–36) – widmet sich zunächst der Entstehung der Rahmenerzählung. Sachliche und sprachliche Beobachtungen führen zu dem Ergebnis, daß Prolog (1,1–2,13) und Epilog (42,7–17) zusammengehören.

Die Himmelszenen in 1,6–12; 2,1–7a – allerdings ohne den Satan – sind ursprünglicher Bestandteil des Textes des Prologs. In der auf 2,10 folgenden Darstellung ist der unglückliche Hiob – wie durch seine Frau in 2,9f – nach dem anzunehmenden ursprünglichen Text durch seine Verwandten und Bekannten versucht worden. Der Verfasser der Hiobdichtung hat – zur Vorbereitung der Dichtung – statt dieser Personen in 2,11–13 die drei Freunde eingeführt, dabei auch die ursprünglich von den Verwandten und Bekannten handelnden Verse 42,7–10 auf die Freunde bezogen, die ursprünglich an 2,10 anschließende Notiz über den Besuch der Verwandten und Bekannten aber in den Epilog versetzt (= 42,11) und so erhalten. Die versucherischen Worte der Verwandten und Bekannten wie auch eine anzunehmende Antwort Hiobs darauf sind bei den Manipulationen weggefallen. Daß außer den Reden Hiobs und seiner Freunde auch die Gottesrede in 38,1ff mit der Antwort Hiobs auf den Dichter zurückgehen – und nicht späterer Nachtrag sind –, ergibt sich daraus, daß schon der von dem Dichter übernommene (ursprünglich auf die Verwandten usw. bezogene) Text von 42,7 eine solche Gottesrede voraussetzt.

Der Frage: „In welcher Form hat der Hiobdichter die Hioblegende vorgefunden und welche Änderungen hat er vorgenommen, um sie als Rahmenerzählung benutzen zu können?" geht der dritte Aufsatz – „Überlieferung und Wandlung der Hioblegende" (37–59) weiter nach.

Zusätzlich zu den Argumenten in Nr. 2 wird nun auch für die Verwendung des Gottesnamens in der Rahmenerzählung („Jahwe" in Prosaberichten, „Elohim usw." in poetischen Texten) die überarbeitende Hand des Dichters vermutet. Weitere Einflüsse auf die Hioblegende ergeben sich von der (zeitlich nicht festlegbaren) Lebensweisheit sowie aus nachexilischer Zeit (vor allem die Einfügung des Satans in die Himmelsszenen). Weitgehend geprägt aber ist die Hioblegende in der älteren vorexilischen Zeit. Eine Reihe von Elementen weisen weiter auf eine älteste, vorisraelitische Form der Erzählung. Es versteht sich, daß hier manches Vermutung bleibt.

[2] Fohrer, Georg: Studien zum Buche Hiob. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.

Der vierte Beitrag – „Form und Funktion in der Hiobdichtung" (60–77) – will aufzeigen, wie der Hiobdichter bestimmte Redeformen in einer anderen als der ihrer Gattung eigenen Funktion verwendet.

Das kann daran erkennbar sein, daß er äußerlich sichtbare Änderungen vornahm (indem er z. B. die Behauptung Bildads in Hi 18,5f in der Hiobrede in 21,17 durch Umwandlung in Frageform zu einer Bestreitung macht) oder daß er eine Redeform in einem anderen sachlichen Zusammenhang verwendet als dem, in dem sie normalerweise steht. Weiter können nicht nur einzelne Redeformen, sondern auch ganze Redeteile eine bestimmte Funktion ausüben. So entspricht nach Fohrer z. B. Hiobs Bekenntnis in 40,3–5; 42,1–6 formal dem Dank des Beters bzw. der Gewißheit seiner Erhörung als dem dritten Teil des Klagepsalms; aber „der Funktion nach umschreibt es den Weg, der zum eigentlichen Wesen des Menschen jenseits des bloßen und tatsächlichen Lebensvollzugs führt" (76). Und schließlich wird „der Unterschied zwischen Form und Funktion ... für das Gesamtverständnis des Buches Hiob" bedacht (77).

Was hier hinsichtlich des formalen Aufbaus von Hi 31 zu sagen war (Abhängigkeit nicht von dem sog. „negativen Sündenbekenntnis" des ägyptischen Totenbuches noch von der babylonischen Beschwörungsserie Schurpu, sondern von der Rechtsinstitution des „Reinigungseides"; dessen Ausgestaltung nach der Belehrung in Reihenform), wird in dem englischen Aufsatz von 1974 über „The Righteous Man in Job 31" (78–93) wiederholt, mit umfangreichem Vergleichsmaterial ausgestaltet und durch breite Ausführungen über die hinter dem „Reinigungseid" erkennbare Ethik, ihre Prinzipien und ihren Ursprung (vgl. den Kommentar) erweitert.

Der sechste Aufsatz – „Die Weisheit des Elihu (Hi 32–37)" (94–114) – behandelt die Elihu-Reden (I: 33,1–30; II: 34,1–37; III: 33,31–35 + 35,2 – 36,26, mit Einleitung in 32,6–22 und nach 38,1ff überleitendem Schluß in 37,14–24 [der Hymnus in 36,27 – 37,13 ist sekundär eingefügt]) nach ihrem Aufbau und ihrem Inhalt, ihrem Stil und ihrer Argumentationsweise und geht dabei auch auf den das Stichwort „Weisheit" betreffenden Sprachgebrauch des Hiobbuches ein.

Der Verfasser der Reden, der, was er vorbringt, als de^{a} „(von Gott kommendes) Wissen" versteht, fragt weniger nach dem Grund als vielmehr nach dem Zweck des Leides und lehrt, daß Gott den sündigen Menschen zur Umkehr und damit zum Leben bringen will. Dies geschieht in drei Stadien: Zunächst sollen Schreckträume und schmerzhafte Krankheit den Leidenden zurechtweisen und erziehen (33,13–24). Bleibt der Erfolg aus und versündigt sich der Mensch weiter, wird das Leiden verschärft zu einer andauernden Prüfung (34,35–37). „Das Prüfungsleiden stellt den Menschen vor das Entweder/Oder der schließlichen besseren Einsicht oder des völligen Untergangs" (111). Schließlich ergibt sich – wohl: ausnahmsweise – „für den verstockten Sünder ... die Möglichkeit des persönlichen Einwirkens Gottes, das die Rettung herbeiführen kann" (ebd.); dieses sieht der Verfasser der Elihureden in der mit einer persönlichen Zurechtweisung verbundenen Erscheinung Gottes in 38,1ff, zu der er mit 37,14–24 überleitet.

Der letzte Beitrag der 1. Aufl., nun der siebte, über „Gottes Antwort aus dem Sturmwind (Hi 38–41)" (114–134) – und damit auch über die ihr folgenden Worte Hiobs – weist zunächst gegen deren Ursprünglichkeit angeführte Gründe ab.

Statt der jetzt zwei Gottesreden enthielt die Hiobdichtung ursprünglich nur eine (38,1 – 39,30; 40,2.8–14) mit nur einer Antwort Hiobs (40,3–5 + 42,2–3.5–6). Den Hauptteil der Gottesrede bilden die Fragen, die Gott an Hiob richtet. Auf diese Stilform des Fragens haben unterschiedliche Momente eingewirkt: die katechetischen Fragen des Weisheitslehrers, die Streitgespräche der Weisen und die Verhörfragen vor der Rechtsgemeinde. Durch die Gottesrede wird Hiob „vor die Entscheidung gestellt, ob er in letzter Steigerung seines bisherigen Verhaltens die Ursünde des Menschen – wie Gott sein zu wollen (Gen 3,5) – auf sich nehmen will oder vor diesem Abgrund doch zurückschreckt". Hiob aber soll finden – und findet – „den Weg zu rechter und radikaler Umkehr zu Gott" (133). „In der Einsicht in das letztlich doch sinnvolle Handeln Gottes und in der Gottesgemeinschaft liegt die Lösung des Hiobsproblems" (134).

Der letzte Aufsatz, auch der zeitlich jüngste (1979), nimmt frühere Ausführungen neu auf unter den Gesichtspunkten „Dialog und Kommunikation im Buche Hiob" (135–146).

Am Anfang stehen die beiden Dialoge zwischen dem Satan und Gott, aus ihnen resultieren alle weiteren. Es sind dies: ein in wirklicher Kommunikation zwischen Hiob und seiner Frau erfolgender versucherischer Dialog, ein unechter Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden ohne wirkliche Kommunikation, ein „scheinbarer menschlicher Dialog ..., der in Wirklichkeit ein Monolog ohne jede Kommunikation mit dem Angeredeten ist" (145), in den Elihu-Reden und schließlich der (von Hiob gewollte) echte Dialog mit Gott, in dem Gott die Kommunikation mit Hiob sucht, indem er ihm erscheint und ihn führt in „das Schweigen des zu Gott hingekehrten Menschen, der in der Gemeinschaft mit ihm zur Ruhe findet" (146).

Die Sammlung gibt – vor allem mit den Aufsätzen aus der Zeit vor 1963 – einen guten Einblick in die Vorarbeiten des Vf.s für seinen Kommentar. Zahlreiche gute Beobachtungen bereichern die Forschung. Begrüßen wird man die Warnung vor zu einseitiger Heranzie-

hung bestimmter „Erklärungsschlüssel", etwa der „Klage" (Cl. Westermann) oder Formen des Rechtslebens (durch H. Richter). Es wird reichliche Literatur aufgearbeitet – allerdings stellenweise mehr durch Bestreitung als durch argumentierende Widerlegung. – Änderungen im Text gegenüber der 1. Aufl. sind minimal.

Angesichts der vielfältigen Probleme des Hiobbuches nimmt es nicht wunder, daß die „Studien" Fragen aufwerfen. So wird man etwa im Blick auf Nr. 2 und Nr. 3 nach dem Sinn der „Himmelsszenen" fragen, wenn der Satan darin nicht vorkommt; bedarf es für Gottes eigenen Entschluß, den Hiob mit Unglück und Krankheit zu plagen (so F.), des – zweimaligen! – Aufgebotes des himmlischen Hofstaates? Wenn aber der Satan mit diesen Szenen untrennbar verbunden ist, fanden diese sich kaum in der ursprünglichen Hioberzählung („der Satan" begegnet außerhalb des Hiobbuches erst in Sach 3,1f). Sie gehören vielmehr – mit der an die zweite Himmelsszene nahtlos anschließenden Plage Hiobs durch den Satan in 2,7b.8 – zu einer zweiten, die erste erweiternden Schicht, der dann auch die Versuchung Hiobs durch seine Frau in 2,9f und die Einführung der drei Freunde in 2,11–13 und – wie Inhalt und Wortstatistik bestätigen – 42,7–10 (vielleicht auch 42,16f) zuzurechnen sind. Bei einer solchen Erklärung erübrigt sich die umständliche Annahme von Umdeutung, Umstellung und Weglassen von Textteilen.

Auch bei dem Thema „Form und Funktion der Hiobdichtung" ergeben sich Probleme. Daß es manchmal nur darum geht, daß aus einer „Form" nur ein Motiv in eine andere Funktion hinübergenommen ist, stellt F. selbst fest. Aber: Nach F. entsprechen die drei Reden: (1) Die Herausforderungsreden Hiobs in Kap. 29–31, (2) die Gottesrede in Kap. 38–41 und (3) das „Bekenntnis Hiobs" in 40,3–5; 42,1–6 in dieser Folge f o r m a l dem Aufbau eines Klagepsalms mit (1) der „Erzählung" der Not (vgl. Hi 29–30) und der Beteuerung der Unschuld (vgl. Hi 31), (2) „dem in den Klagepsalmen nach der Klage ergehenden Jhwhorakel" (75; hier heißt es sogleich weiter: „oder dem Gottesurteil im Gerichtsverfahren vor der Rechtsgemeinde") und (3) „dem ursprünglichen dritten Teil des Klagepsalms, in dem der Beter nach Klage und positivem Orakel seinen Dank oder die Gewißheit seiner Erhörung ausdrückte" (76; weiter: „oder der Aneignung des Urteils durch den Rechtsuchenden im Gerichtsverfahren"). Im Text der Hiobdichtung haben nach F. diese drei Formelemente jeweils eine neue Funktion bekommen, die sich von der im Klagepsalm unterscheidet.

Ist es aber schon mißlich, für einen formgeschichtlichen Hintergrund der Gottesrede zwei Möglichkeiten, entweder die Heilszusage im Klagepsalm oder ein Gottesurteil, zu erwägen, so sind hier beide überhaupt nicht gegeben. Denn: erstens findet sich im AT kein Psalm, in dem auf eine Unschuldsbeteuerung eine Heilszusage folgt, und zweitens gibt es im sakralen Gerichtsverfahren nach einem Reinigungseid – der ja das Verfahren entscheidet und abschließt – kein Gottesurteil, schon gar nicht als „Gegenprobe" (so 75). – Auch bei Wegfall dieser formalen Begründung bleiben genügend Argumente für die Zugehörigkeit der Gottesrede zum Dialog.

Und schließlich: Kann man, wenn man im Hiobbuch die Frage nach dem rechten Verhalten im Leiden gestellt findet, davon absehen, daß Hiob in der Rahmenerzählung durchweg sowie in der Dichtung wenigstens auf der Ebene der eigenen, Hiobs, Argumentation (nicht als irgend ein Mensch, sondern eben) als Frommer, als Gerechter leidet und sich „im Leiden verhält"?

Auch in diesem Buch vermißt man ein Bibelstellenregister – trotz des Hinweises im Vorwort, daß ein solches nur Belegcharakter habe; gerade wenn es den Kommentar ergänzt, wäre es gut, feststellen zu können, welche Stelle wo behandelt wird.

Insgesamt behalten die „Studien" auch in dieser erweiterten Form ihre Bedeutung in der Erforschung des Hiobbuches, auch und gerade als Ergänzung zu dem Hiobkommentar des Vf.s.

Erlangen – Frauenaurach Ernst Kutsch

Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. (Lfg. 4.) **A. Deissler: Zwölf Propheten. Hosea. Joël. Amos.** – (Würzburg): Echter 1981. 136 S., kart. DM 24.–

Der Freiburger Emeritus hat nach seiner Kommentierung des Propheten Hosea in Bd VIII/1 der frz. Reihe La Sainte Bible (Pirot-Clamer), Paris 1961, nun auch in der Neuen Echter Bibel (NEB) eine Auslegung der ersten drei der sogenannten Kleinen Propheten in deutscher Sprache vorgelegt. Zudem kommentiert D. hier seine eigene Übertragung dieser Prophetenschriften in der Einheitsübersetzung, die in der NEB ausgelegt wird. Um dem Kommentar einigermaßen gerecht zu werden, muß man sich zuvor das Ziel der NEB vergegenwärtigen, das die Hrsg. selbst, wie folgt, umreißen: „D i e N e u e E c h t e r B i b e l informiert präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben. Sie ist auf das theologische Verständnis des Textes und die Erfassung des Kerygmas angelegt" (Klappentext). Dieser gestellten Aufgabe wird der vorliegende Kommentar ohne Zweifel voll gerecht.

Am Anfang steht eine knappe Einleitung in das Zwölfprophetenbuch mit einer Bibliographie ausgewählter Kommentare (5f). Der Übersetzung und Kommentierung der drei Prophetenschriften gehen jeweils eigene Einleitungskapitel über den Propheten, seine Zeit, seine Verkündigung und sein Buch voraus, die ihrerseits mit Literaturhinweisen abgeschlosen werden (7–12; 65–68; 89–93). Die Kommentierung hält sich in dem in der NEB üblichen Rahmen. Vor der jeweiligen Auslegung einer Einheit werden gegebenenfalls Abgrenzung, Fragen der Einheitlichkeit, Form (Gliederung), Gattung, Redaktion angesprochen. Der Kommentierung folgt dann in der Regel die Herausstellung des Kerygmas mit einem Ausblick auf das NT, soweit dieser angebracht erscheint.

Der Prophet H o s e a hat mit Angehörigen der levitischen Oppositionsbewegung in Verbindung gestanden, „welche das mosaische Erbe ... hüteten und dafür eintraten" (8). Außerdem fühlte sich Hosea (ebd.) prophetischen Kreisen als einer „Stütze des authentischen Jahwismus im Nordreich" zugehörig, was schon daraus hervorgehe, „daß er in keinem authentischen Text sie kritisiert (im Gegenteil, vgl. 12^{1}) und im Einklang mit ihnen Mose als den ersten und exemplarischen ‚Propheten' (nābī') betrachtet (vgl. 12^{14})". Eine Verbindung Hoseas zur beduinischen Tradition (vgl. Rechabiter) läßt sich dagegen „nicht zureichend begründen" (ebd.). Hinsichtlich der vieldiskutierten Ehe Hoseas (Hos 1, vgl. Hos 3) deutet D. die Texte zwar nicht als „pure ‚Biographie'", sondern als „Zeichenhandlungsberichte", freilich durchaus „realistisch". Mit der singulären „Frau der Buhlerei" werde „keine gewerbsmäßige Dirne bezeichnet, sondern eine Frau, die sich dem orgiastischen Baalsdienst verschrieben hat, sei es, um sich durch das Opfer ihrer Jungfrauschaft am Kultort vermeintlich einen großen Kindersegen zu verschaffen, sei es um sich dort zeitweise als ‚Qedesche' (Weihe- und Kult-Dirne) dem Fruchtbarkeitsgott und seinem Kult zu verdingen" (9). Unter der unbekannten Ehebrecherin von Hos 3,1 ist Gomer zu verstehen, „die in diesem Fall ihrem Gemahl entlaufen und (wohl als Qedesche) in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten ist, aus dem er sie wieder freikaufen soll" (ebd).

Zentral bei Hosea ist „das Thema von der Liebe Jahwes zu Israel" (ebd.). Mit dieser korrespondiert der fortgesetzte „‚Ehebruch' des Jahwevolkes durch Bruch des Grundgebotes und der mitmenschlichen Gebote" (ebd.). Nach D. gebührt Hosea „der Rang eines der bedeutendsten und in der Offenbarungsgeschichte wirkungsmächtigsten biblischen Propheten" (ebd.), dem die frühdeuteronomische Bewegung „starke Impulse" verdankt, „die im Dtn ihren Niederschlag gefunden haben" (ebd.). Trotz des Fehlens einer messianischen Botschaft führt theologisch „seine Verkündigung aus dem 8. Jh. bis an die Grundbotschaft des NT heran, ja in manchen Punkten tief in sie hinein" (10).

Hinsichtlich der nicht mehr klar erkennbaren Redaktionsgeschichte des Hoseabuches nimmt D. im wesentlichen zwei Stufen an: einen bis 722 v. Chr. fertigen Grundbestand des Buches sowie eine spätere judäische Bearbeitung und Erweiterung dieses Grundbestandes im Süden. Dieser Redaktion sind die Verse 1,7; 4,15; 5,5; 6,11 sowie 3,5* (Hinweis auf David) zuzuschreiben. Aus nachexilischer Zeit stammt 14,10 „als ‚Facit'" (10). Gegliedert sind die beiden Buchteile (Kap. 1–3; 4–14) in sich jeweils nach dem Schema Unheil (1,2–9; 2,4–15; 3,1–4; 4,1–11,7; 12,1–14,1) und Heil (2,1–3; 2,16–25; 3,5; 11,8–11; 14,2–9). Mit Hinweisen auf das beachtliche Echo des Hoseabuches im NT sowie seine Rezeption in der Liturgie schließt das Einführungskapitel.

Obschon J o ë l „mit kultischen Begehungen bzw. Agenden gut vertraut ist", kann man – so D. (65) – daraus nicht sicher schließen, „er sei Mitglied des Kultpersonals entweder als Priester oder als ‚Kultprophet' gewesen". Bezüglich seiner zeitlichen Ansetzung sprechen „in sich konvergierende Argumente für die nachexilische Epoche" (ebd.). D. erwähnt im einzelnen vier Argumente: die Sprache (nachexilische Ausdrücke), drei ausgesprochene Aramaismen, die Adressaten des Bußrufs bei der allgemeinen Bußfeier (nicht König und königlicher Hof, sondern die Ältesten und die Priester), den Tempel als Versammlungsort der Gemeinde sowie zahlreiche Abhängigkeiten im Joëlbuch von anderen Prophetenschriften. Als Wirkungszeit Joëls ist wohl die erste Hälfte des 4. Jh.s anzunehmen, da die Anklage gegen das 343 v. Chr. zerstörte Sidon in 4,4–8 als nachträgliche Einfügung zu betrachten ist (terminus ante quem). Joëls Verkündigung dürfte weniger mündlicher als literarischer Art gewesen sein; „er will in prophetischer Weise der Gemeinde den kommenden ‚Tag Jahwes' vor Augen bringen" (66). Der Prophet steht „am Übergang der klassischen Prophetie zur Apokalyptik" (ebd.); denn er „führt" die „gerichtsprophetische wie auch" die „heilsprophetische Linie in eine Art ‚Doppel-Aspekt' zusammen" (ebd.). Das Buch selbst hat wesentlich als einheitlich zu gelten; außer 4,4–8 ist nur noch 4,21, eventuell auch 4,18–20 als Nachtrag anzusehen (ebd.).

D. betrachtet A m o s zwar als Propheten, der „die Verurteilung Israels zum Tode" anzusagen hatte (90). „Dennoch steht damit die Durchführung des Strafurteils nicht einfachhin schon fest wie bei einem für unabänderlich erklärten Dekret" (ebd.). Hinsichtlich der Diskussion um die Authentizität der Amosworte hält D. eine mittlere Linie ein: Schwerlich von Amos stammen die Doxologien (4,13; 5,8; 9,5f), die (nachexilische) Heilsverheißung vom Wiederaufbau der Hütte Davids (9,11–15), der (dtn-dtr) Spruch gegen Juda (2,4f), die (eher exilischen) Sprüche gegen Tyrus (1,9f) und Edom (1,11f), das Motto (1,2) sowie der Spruch

8,11–14 (91). Von der unmittelbaren Jüngerschaft (Amos-Schule) wurde die ursprüngliche Predigt des Propheten „höchstens leicht retouchiert und dann in ihre noch gut erkennbare redaktionelle Grundgestalt gebracht" (ebd.). Was die Redaktionsgeschichte des Buches selbst angeht, so ist D. sehr zurückhaltend im Urteil: Er rechnet mit einem langen Redaktionsprozeß und einer gewissen Schichtung des Überlieferungsstoffes, „was allerdings noch nicht sicher auf die Existenz von ursprünglichen Teilsammlungen schließen läßt" (ebd.). Schließlich verweist D. (91f) auf das Nachwirken der Verkündigung des Amos, nicht nur des Amosbuches, bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel und das Echo des Buches im NT (in der Apg „und wohl im Tenor des Jakobusbriefes"). Zur neuerlichen Beliebtheit des Amosbuches wegen dessen Sozialkritik gibt er zu bedenken: „Freilich wurde dabei allzu häufig übersehen, daß Amos leidenschaftlicher Anhänger des Jahweglaubens ist und kein ‚Sozialrevolutionär'. Sein Eintreten für die ‚Menschenrechte' ist ein einziges Engagement für Gott und das ‚Gottesrecht' (92).

Will man den Standort von D's Kommentar in der atl Forschung bestimmen, empfiehlt sich ein Vergleich mit anderen Kommentaren. Beginnen wir mit dem Bereich der katholischen Exegese des dt. Sprachraums! Die letzte Kommentierung dieser drei Prophetenschriften liegt nun schon 35 Jahre (!) zurück: die Auslegung des Zwölfprophetenbuches durch F. Nötscher in der (alten) Echter-Bibel. Der exegetische Fortschritt ist augenfällig: Bot der hochverdiente F. Nötscher im wesentlichen nur eine Übersetzung mit knapper Einführung und mehr oder weniger umfänglichen, wenn auch sehr wertvollen Anmerkungen zur philologisch-theologischen Erklärung des Textes (incl. Textkritik), so bietet D. trotz der auferlegten umfangmäßigen Beschränkung einen wirklichen Kommentar. D. informiert über Abgrenzung der Texteinheiten, über Gattung, ursprünglichen Text und Bearbeitung sowie – und dies vor allem – über das Kerygma der einzelnen Abschnitte. Die interkonfessionelle und internationale atl Forschung ist nun nicht mehr (wie in der Bonner Bibel, dem letzten eigentlichen katholischen Kommentar des AT) bloß zur Kenntnis genommen, sondern in kritischer und behutsamer Weise ausgewertet und aufgenommen. Ein Vergleich mit den beiden wichtigsten Kommentaren evangelischer Alttestamentler, H. W. Wolff (BK AT) und W. Rudolph (KAT), läßt den wissenschaftlichen Standort der Kommentierung D's noch deutlicher erkennen. Wie Rudolph übt D. gegenüber einer differenzierten redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Sicht, wie sie etwa Wolff in seinem Amos-(weniger in seinem Hosea-)Kommentar zutage treten läßt, deutliche Zurückhaltung.

Was die Fragen der Literar-, Form- und Gattungskritik indes angeht, so stimmt D. mehr mit Wolff als mit Rudolph überein. Er hat weniger Hemmungen als letzterer, Prophetenworte für nichtauthentisch zu erklären. Freilich hält D. mehr Amostexte für echt als dies Wolff tut, was mit D's Skepsis gegenüber redaktionsgeschichtlichen Hypothesen zusammenhängen mag. Freilich könnte diese Zurückhaltung auch durch D's Verständnis des in den Prophetenschriften überlieferten Kerygmas mitbedingt sein, das er anscheinend eher prophetischen Einzelgestalten als dem Kollektiv einer Schule zutraut.

Somit verbindet D's Kommentar in etwa die literaturgeschichtliche Sicht Wolffs mit der konservativeren Exegese Rudolphs. Ein Beispiel mag verdeutlichen, daß D. durchaus eigene Wege geht: Während Wolff (!) Hos 2,1–3 gänzlich für hoseanisch halten möchte, Rudolph nur zu einem Teil, spricht D. den ganzen Abschnitt mit guten Argumenten dem Propheten gänzlich ab. Der bibeltheologisch Interessierte wird vor allem die brillante Herausarbeitung und Formulierung des prophetischen Kerygmas begrüßen, sicher eine, wenn vielleicht sogar die Stärke der Auslegung D's. Der mehr der überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Sicht anhängende Alttestamentler wird freilich hier und da Fragezeichen setzen und mitunter eher deuteronomisch-deuteronomistische Theologie als hoseanisches Kerygma vermuten. So kann man fragen, ob es tatsächlich Hosea war, der – als erster – Mose ausdrücklich einen Propheten genannt (Hos 12,14), auch wenn E. Zenger u. a. gerade diese Stelle für ein hoseanisches Amtsverständnis einer „durch Mose legitimierte(n) successio prophetica" reklamiert (ders., in: Künder des Wortes. Festschrift für J. Schreiner, Würzburg 1982, 195). Man vergleiche hierzu die literarkritische Sicht jener Stelle bei J. Vollmer und F. Diedrich.

Einige wenige kritische Anmerkungen möchte sich der Rez. vor allem zum Verständnis der umstrittenen Ehe Hoseas (Hos 1,2–9, vgl. Hos 3) bei D. erlauben. Mit der Mehrheit der Autoren sieht auch D. Hos 3 mit Hos 1,2–9 zusammen. Dies entspricht gewiß der Absicht jener Redaktion, die den ersten Teil des Hoseabuches zusammengestellt bzw. Hos 3 angefügt hat. Doch ist es mehr als fraglich, ob Hosea selbst jenen Ich-Bericht im Hinblick auf das in Kap. 1 Erzählte verfaßt hat. Daß der Prophet letzteren Er-Bericht nicht vor sich gehabt haben kann, ist auch D. klar. Von einer Wiederaufnahme einer früheren Ehe ist in Hos 3 mit keinem Wort die Rede, sie wird lediglich durch die (heutige) Komposition suggeriert. Die Aufnahme einer ehelichen Beziehung Hoseas zu jener ungenannten Frau wird indirekt vielmehr ausgeschlossen, da diese vom Propheten zum Zwecke der Zeichenhandlung gleichsam in Quarantäne genommen wird (vgl. Hos 3,3f). Die Übersetzung „liebe die Frau" (Hos 3,1) entspricht nicht ganz dem masoretischen Text (es fehlt der Artikel). Sie ist offenbar durch die von D. vorausgesetzte Identität jener Frau mit Gomer (Hos 1,2) bedingt. Die Gründe, die gegen einen ursprünglichen Zusammenhang des in Kap. 3 Erzählten mit dem in Hos 1,2–9 Berichteten sprechen, hat m. E. Rudolph erschöpfend aufgelistet, wie er auch wahrscheinlich gemacht hat, daß die Charakterisierung Gomers als „Frau der Hurerei" wie auch der Hinweis auf das „Von-Jahwe-Weghuren des Landes" (in Hos 1,2) als redaktionell, d. h. als sekundär zu betrachten ist, zielt doch Hos 1,2–9 einzig auf die Geburt bzw. Benennung der Hoseakinder mit symbolischen Namen; Gomer ist nur als Mutter der Prophetenkinder von Interesse. Die redaktionelle Erweiterung in Hos 1,2 dürfte (so Rudolph) von Hos 2,4.6 her eingetragen sein. Der Rez. kann hier auf seine eigene überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Analyse verweisen (in: Künder des Wortes. Festschrift für J. Schreiner, 163–182, und: BZ 26 [1982] 208–223). Die offenbar völlig unproblematische Ehe Hoseas ist erst im Laufe der Überlieferungsgeschichte, durch ihr Neuverständnis als Gleichnis des (unglücklichen) Verhältnisses Jahwes zu dem treulosen Israel zu einem exegetischen Problem geworden. Sollte der Prophet im Zusammenhang mit seiner Verkündigung in seiner Ehe bewußt gleichsam selbst Jahwes Rolle gespielt haben? Dieses Verständnis ist eher einer späteren Sicht zuzutrauen. Die schon erwähnte Übersetzung D.'s „Kultdirne" (für 'ešaet zᵉnûnîm) in Hos 1,2 ist von dieser redaktionsgeschichtlichen Sicht her natürlich problematisch. Immerhin ist D. mit seinem Verständnis Gomers konsequenter als Wolff; denn, gesetzt den Fall, Hosea selbst hätte wirklich ein ganz normales Mädchen geheiratet, das sich lediglich den allgemein üblichen sexuellen Initiationsriten unterzogen hätte, so wäre die kerygmatische Aussagekraft einer solchen Verbindung für die Zeitgenossen kaum erkennbar gewesen. Im Falle der Heirat einer Kultdirne jedoch hätte der Prophet ein unübersehbares, „anstößiges" Zeichen gesetzt, das der Deutung bedurfte. Daher leuchtet D.'s Interpretation schon eher ein als die fragwürdige Hypothese Wolffs. Immerhin trifft D.'s Interpretation zwar nicht das Kerygma Hoseas, wohl aber das Kerygma einer späteren Redaktion (von Hos 1–3), und insofern ist sie keineswegs einfachhin unsachgemäß, sie bedarf lediglich der Differenzierung und Präzisierung.

Um Mißverständnisse auszuschließen, sei ausdrücklich betont: Die vorausgehenden, auf Hosea beschränkten Anfragen überlieferungs- und redaktionsgeschichtlicher Art mindern den exegetischen Wert des Kommentars kaum. Zudem würde die eingehende Behandlung dieser Probleme den von der NEB gesteckten (relativ engen) Rahmen sprengen und den ins Auge gefaßten Leserkreis möglicherweise irritieren. So wird D.'s Prophetenkommentar nicht nur wegen seines kritischen Niveaus, sondern auch und vor allem um seiner dichten bibeltheologischen Aussagekraft willen im Kreise jener, die am AT interessiert sind bzw. mit ihm in Lehre und Verkündigung verantwortlich umgehen wollen, reichlich Anklang finden.

Bochum Lothar Ruppert

Das Evangelium nach Johannes. Erläutert von Josef Blank. Teil 1a und 1b. – Düsseldorf: Patmos (1981). 439 S., 379 S. (Geistliche Schriftlesung 4/1a und 1b) Ln. DM je 28.80

1977 hat J. Blank mit der Kommentierung des Joh-Ev für die Reihe „Geistliche Schriftlesung" begonnen. In 2 Bden von 309 bzw. 221 S. (4/2 und 4/3) legte er Exegesen und Meditationen zu Joh 13–17 und 18–21 vor. Damals hoffte er noch, die Kap. 1–12 in einem Bd (4/1) nachliefern zu können. Zwischenzeitlich aber sah er sich genötigt, Bd 1 zu teilen in 1a und 1b (= Joh 1–4.6 und 5.7–12), und auch der erweiterte Umfang von 439 bzw. 379 S. zeugt von der Entwicklung, die da inzwischen stattgefunden hat. Eingehend auf entsprechende Wünsche von Rezensenten, reicht B. eine umfangreiche „Einführung" nach (1a: 11–62), in der er nicht nur allgemein die sog. Einleitungsfragen behandelt, sondern auch seinen eigenen Standort bestimmt. Darüber hinaus erweitert er das Angebot von Hintergrundinformationen und führt den Leser ein in vielfältige biblisch-theologische Problemzusammenhänge (vgl. 8). Da gibt es jetzt innerhalb der Exegesen auch überlesbares Kleingedrucktes und Exkurse, Erläuterungen zu literarkritischen, traditionsgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und theologischen Fragen sowie vermehrte Anmerkungen am Ende der Bändchen und weiterführende Literaturhinweise.

Was seinen Standort und dessen Veränderungen betrifft, sagt B. selbst: „Grundsätzlich kann ich mich gegenüber der Möglichkeit redaktioneller Eingriffe und Zusätze nicht mehr derart verschließen, wie ich das in meiner Arbeit ‚Krisis' noch getan hatte" (26). Allerdings steht B. der neueren Literar- und Redaktionskritik noch immer wesentlich reservierter gegenüber als sein Lehrer R. Schnakkenburg, dessen „Lernprozeß" im III. Bd seines großen Joh-Kommentars (HThK IV,3 1975) bei B. auffälligerweise keinerlei Resonanz fand. B. verweist auf die weithin „einheitliche Sprache" und die „typisch-johanneische Denkweise" im ganzen Evangelium, so daß sich dem Exegeten als primäre Aufgabe stelle, „sich seiner Gedankenbewegung anzupassen", nicht „vorschnell Brüche und Ungereimtheiten festzustellen, die auf eine Konfusion im literarischen Werdeprozeß schließen ließen" (17, letzteres mit Schnackenburg IV,1, 33). Andererseits weiß B. sehr wohl um die literarischen Probleme, die das ganze Evangelium durchziehen: von den Einschüben beispielsweise in den Logoshymnus, in die Brotrede, über die duplizierten Abschiedsreden bis hin zum „Nachtragskapitel" 21.

Dennoch favorisiert B. nach wie vor die „traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise", wonach das Joh-Ev bei aller Entwicklung, die es erlebt hat, „im wesentlichen das Werk des Evangelisten" ist (27). B.s Modifikation besteht lediglich darin, daß er mit einem „johanneischen Schülerkreis" rechnet und mit „einem profilierten Schulhaupt" oder „Meister", „der dann der ‚Evangelist' wäre, wobei der Kreis zugleich als Träger der johanneischen Tradition verstanden wird" (58); literarisch habe dieser Kreis aber nur wenig Einfluß auf das Joh-Ev genommen. B. teilt hier im wesentlichen die Auffassungen O. Cullmanns („Der joh Kreis", 40–98), der den Vf. des Joh-Ev „mit dem Lieblingsjünger identisch" sieht und von ihm sagt, daß er „ein Jünger Jesu ist, aber aus Judäa stammt und einer Sondergruppe von Jüngern angehört, die von einem anderen Judentum herkommt als die Zwölfe" (Blank, 60). Damit ist zwar die Identität des Vf.s mit dem Zebedäussohn und Apostel Johannes aufgegeben, aber nicht die Möglichkeit einer Rückbeziehung der joh Theologie auf die „Zeit Jesu und auf Jesus selbst" (ebd.). B. will mit solcher Rückbindung weder die Eigenständigkeit der joh Tradition gegenüber den Synoptikern und Paulus noch deren fortgeschritteneres Entwicklungsstadium im Vergleich zu jenen leugnen, noch will er die mannigfachen Einflüsse aus der „jüdischen (rabbinisch-jüdischen, heterodox- und hellenistisch-jüdischen)" und „einer gnostisch geprägten Umwelt" bestreiten (61); aber nicht zuletzt gegenüber einer zu starken Annäherung des Joh-Ev an die Gnosis betont B. das auch im Joh-Ev durchgehaltene „Interesse am irdischen Jesus, . . . der eben doch die unbestrittene Grundlage der joh Offenbarungstheologie und Christologie bleibt" (ebd.).

Aber B. verneint nicht nur einen bestimmenden Einfluß der Gnosis auf das Joh-Ev (vgl. 45–55), er findet in ihm auch „keine Polemik gegen andere christliche Gruppen" (62). Die theologische Konzeption des Joh-Ev, die „den irdischen Jesus und den erhöhten, verherrlichten Jesus Christus" (und damit Gottheit und Menschheit, Herrlichkeits- und Fleischesgestalt) „als ‚Einheit' betrachtet" (61), sieht B. hinreichend von innerchristlichen, traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen her begründet.

Von dieser relativ einheitlichen Sicht des Joh-Ev aus (das er zwischen 90 und 100 n. Chr. im syrischen Raum entstanden denkt) kritisiert B. die von J. Wellhausen begründete, von R. Bultmann und seither von vielen anderen – auch katholischen – Johannesforschern vertretene Auffassung, das Joh-Ev – wie es uns überkommen ist – sei das Ergebnis redaktioneller Bearbeitungen, die einander teils ergänzen, teils aber auch in erheblicher Spannung zueinander stünden. B. skizziert kurz die Konzeptionen von R. Bultmann (20–22) und G. Richter (22–27) und attestiert letzterer durchaus „Konsequenz und Geschlossenheit" (25), findet sie aber insgesamt doch nicht befriedigend.

Kritisch anzumerken wäre, daß dabei die Konzeption Richters nicht korrekt wiedergegeben ist. Richter unterscheidet zwischen „judenchristlicher Grundschrift" und Bearbeitungen durch den „Evangelisten" und durch einen „kirchlichen Redaktor"; nur erstere kennzeichnet er als „Verteidigungs- und Bekenntnisschrift" und bei letzterer spricht er nicht von „doketisch/antidoketisch", sondern von „doketistisch/antidoketistisch", weil auch er deutlich machen will, daß es sich im Joh-Ev um Vorformen der Gnosis bzw. des Doketismus handelt, die vertreten bzw. bekämpft werden. Präexistenz und Gottessohnschaft Jesu schließlich sind für Richter Themen des Evangelisten, nicht der Grundschrift.

Hier scheint B. ein Opfer jener terminologischen Unklarheiten geworden zu sein, die derzeit die Johannesforschung belasten. Man hat seine liebe Mühe herauszufinden, was jeder Autor unter Grundschrift/Grundschicht, Evangelium/Evangelist, Redaktionen/Redaktoren meint.

Insofern begünstigt natürlich B.s Grundauffassung von der relativen Einheitlichkeit des Joh-Ev seine Kommentierung im Rahmen der Reihe „Geistliche Schriftlesung", die ja doch für einen breiteren Leserkreis gedacht ist; er verzichtet auf allzu komplexe Theorien zur Entstehung der Texte und auf allzu detaillierte Analysen, die nur noch Spezialisten zu durchschauen vermögen (vgl. 28).

Obwohl er den exegetischen Fragen mehr Gewicht gibt und mehr Raum einräumt als in 4/2 und 4/3, liegt das Schwergewicht seiner Darstellung auf der theologischen Erschließung. Leitend ist dabei die Theologie der Redekompositionen. B. nennt diese Pfeiler des Joh-Ev zu Recht „Jesus-Meditationen, Verkündigung und Interpretation Jesu für den Glauben" und sieht hinter ihnen – wie die alte Kirche – den „sich selbst verkündigenden Christus" (62). D. h.: B. weiß sich seiner eigentlichen Aufgabe verpflichtet, einen geistlichen Kommentar zum Joh-Ev vorzulegen, nicht einen primär wissenschaftlichen.

Die auf die „Exegesen" folgenden „Meditationen" sind „mehr oder weniger zufällig, assoziativ, im Anschluß an die Textaussagen entwikkelt". „Ein Stichwort, ein Thema oder ein bestimmtes Problem gaben den Anstoß dazu" (8). Damit ist eine klare Grenze gezogen zwischen Texterhellung und Adaption. Wer die Meditationen B.s zu subjektiv findet, vielleicht manchmal nicht textnah genug, erhält zumindest immer zentrale und stets engagierte Anregungen zum eigenen Weiterbedenken der Texte: Da geht es z. B. um den Gottesgedanken und den Offenbarungsbegriff, um Anthropologie, Inkarnation, auch kulturelle Inkarnation (= Inkulturation), Begegnung mit Jesus, Christologie, Entstehung der christlichen Religion, Religion der Erfüllung, Kultkritik, Teufel, Erlösungsbedürfnis, Probleme um Taufe und Wiedergeburt, Kirchliches Amt, Jesus und die Frau, Symbole, Mission, Wunder und Glaube, Wort und Sakrament, Wahrheit und Toleranz, Leben und Tod.

Zu den besonderen Anliegen B.s gehört es, das Verhältnis Christen–Juden auf dem Hintergrund gerade des Joh-Ev, aber auch der eigenen erlebten Geschichte als Deutscher und als Christ zu reflektieren und einen konstruktiven Beitrag zu leisten zum christlich-jüdischen Dialog.

Insgesamt gehören die 4 Bde B.s derzeit wohl zum Besten und Hilfreichsten auf dem Feld der Vermittlung des Johannes-Evangeliums.

Eppenhain Josef Hainz

Maddox, Robert: **The Purpose of Luke-Acts.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 218 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 126. Heft) Ln DM 60.–

Die vom zu früh heimgegangenen australischen Forscher R. Maddox während eines von der Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Studienaufenthaltes in München und unter der Betreuung von F. Hahn durchgeführte, monographisch vorliegende Untersuchung über den Abfassungszweck des lk Doppelwerkes füllt eine Forschungslücke. Denn die Zuspitzung der Fragestellung auf das Doppelwerk LkEv-Apg als solches war frühere überhaupt nicht selbstverständlich, wird in letzter Zeit immer klarer als Desiderat gefühlt. M. zeigt breite Kenntnis der einschlägigen, deutschen wie ausländischen Literatur. Seine Absicht ist es, die im einzelnen oft sehr divergierenden Tendenzen der Forschung am lk Text selbst zu überprüfen und die wertvollen Elemente für seine eigene Gesamtschau fruchtbar zu machen. So entsteht unter seiner Hand eine neue Sicht. Denn er besitzt die Fähigkeit zu einer erstaunlichen Gesamtübersicht, die den Leser allmählich und von verschiedenen Sachverhalten her auf eine Mitte zuführt. M. arbeitet vor allem mit der Textkohärenz des lk Werkes, wie es uns heute vorliegt, bemüht sich hier eine Mehrzahl von Grundlinien aufzuweisen und diese dann einander zuzuordnen. Eine traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise hat dienende Funktion und tritt in größerem Ausmaß erst am Ende des Buches (VI) hervor.

Von den in Kap. I erörterten, die Problemstellung (7) präzisierenden Einleitungsfragen (1–6) sei thematisch das Wichtigste erwähnt.

Das lk Werk wendet sich an christliche Leser (5). Schwieriger zu entscheiden und erst im Verlauf der Untersuchung lösbar ist die Frage, ob es sich hier um zwei eigenständige oder um ein echtes Doppelwerk mit einheitlichem Abfassungszweck handelt. Für die erste Alternative spricht eine mögliche unterschiedliche Datierung der beiden Einzelschriften (3), aber auch eine unterschiedliche Sicht beim Hauptthema der Eschatologie (130f). Für die zweite spricht, nach M. entscheidend, der Prolog Lk 1,1–4 (2), die Überlegung, daß die Genesis der Apg am ehesten als Ausweitung der im LkEv vorliegenden Gattung Evangelium verständlich werde (6) und Beobachtungen über die formale Struktur des ganzen Gebildes LkEv-Apg (4), die allerdings erst von der weiteren Untersuchung der gemeinsamen Grundlinien abzusichern sind.

Ein Abfassungszweck des lk Doppelwerkes (7) im Sinne einer Schrift an nichtchristliche Leser, bes. als Apologie des Christentums vor römischer Instanz, scheidet von vornherein aus. Bei einer Schrift an Christen ergeben sich mehrere Möglichkeiten. An eine Schrift gegen die Gnostiker ist nach M. nicht zu denken, weil so der ganze Bestand des Werkes kaum erklärt werden kann. Eine Erörterung der Problematik der sich dehnenden Zeit, eine zweite oft vorgeschla-

gene Möglichkeit, ist immer wieder von einem Vorverständnis belastet, das M. im Laufe seiner Untersuchung zu entkräften versucht. Bei einer dritten Position geht es um das Verhältnis des lk Heidenchristentums zum Judentum. Hier dachten die alten Tübinger an eine heiden- und judenchristliche Partei. Nach dem norwegischen Exegeten Jakob Jervell, der jetzt deren These modifiziert aufgegriffen hat und dem M. verpflichtet ist, geht es um ein feindliches Judentum, das über ein noch zahlreiches Judenchristentum die heidenchristliche Gemeinschaft erschüttert. Da ein solches Judenchristentum zur Zeit des Lk fraglich ist, denkt M. eher an direkte Angriffe des Judentums nach 70 auf das lk Heidenchristentum. Eine vierte Position geht weniger inhaltlich vor und erörtert stärker die formale Struktur des Doppelwerkes, indem sie fragt, in welcher Weise die Apg Bestätigung des LkEv ist. Diese kann mit der dritten zusammengehn, wie dies bei M. der Fall ist. Anders als Van Unnik gewinnt M. aber das Modell aus dem lk Werk selbst, indem er darlegt, wie die Hauptlinien des LkEv sich in der Apg erneut aufweisen lassen.

Zunächst ist zur Kritik am Nachweis der Einheitlichkeit des lk Werkes ein Doppeltes zu sagen. Die auf Lk 1,1–4 sich stützende Argumentation versucht wohl vergebens die Cadbury-Ropes-Theorie zu erneuern. Mit mehr Recht beruft sich M. auf die Gattung des Werkes; auch nach ihm schließt die Gattung Evangelium eine Aufnahme von Elementen der Historiographie durchaus nicht aus, aber von ihm wird die dazu wohl in engere Beziehung zu setzende Philosophenvita, die als Modell eben für die Abfolge LkEv-Apg mit eingewirkt haben könnte, zu schnell übergangen. Sodann fehlt bei der Darlegung der dritten Forscherposition und überhaupt im Buch die bedeutsame These Heinz Schürmanns, die Erschütterung der lk Gemeinschaft sei vorwiegend vom Hineinfließen judenchristlicher Jesusüberlieferungen aus Palästina verursacht worden.

In Kap. II f geht es um die Beziehung des lk Heidenchristentums zum Judentum. Paulus, der einerseits als frommer Jude dargestellt wird (II), ist andererseits Symbolgestalt für die christliche Verkündigung (III).

In Kap. II wird neben der als allgemein bekannt vorausgesetzten Ausrichtung des lk Werkes auf das Heil der Heiden eine auffällige, noch zu wenig ausgewertete, grundlegende Orientierung am Judentum nachgewiesen, wobei mit George Kilpatrick die enge Bindung der Verheißung als atl Erbe, mit Jervell aber noch bezeichnender die Schilderung des Paulus, der als Christ noch Pharisäer ist, im abschließenden Teil Apg 21–28 hervorgehoben wird (2).

M. modifiziert nun kritisch die Exegese Jervells, ohne aber die grundsätzliche Orientierung des lk Werkes am Judentum zu beeinträchtigen. Zunächst weist er antithetisch zur judenfreundlichen eine judenkritische Grundlinie auf: den Juden ist zuerst das Heil verkündet worden, aber als Volk haben sie abgelehnt und unterstehen dem Gericht (5ff). Das ist am klarsten im zweiten Teil der Apg, Kap. 13–28, klingt aber in einer Inklusion des ganzen Werkes bereits am Anfang des LkEv, 4,16–30, an (5), wird im Korpus des LkEv von der Thematik der ‚Heimsuchung Jerusalems' ab 9,51 fortgeführt (6) und hat eine Entsprechung im ersten Teil der Apg in Kap. 6f (7). Sodann beweist er, wie die Kontinuität des Heidenchristentums mit dem Judentum nicht, wie bei Jervell der Fall, die Einsicht, daß ersteres das jüdische Gesetz aufgab, aufheben darf, wobei er sich auf die klare Aussage von Apg 15, aber auch auf den auffälligen Tatbestand, daß in K. 10f die Freiheit vom Gesetz in einer echten Gesetzesübertretung des Judenchristen Petrus vorweggenommen wird (2), berufen kann. Und der Christ Paulus ist Pharisäer, insofern er deren Hoffnung auf die Auferstehung teilt (3).

Die Auseinandersetzung zwischen Jervell und M. muß weitergeführt werden, und zwar in doppelter Hinsicht: was die Grundtendenz des lk Werkes und was die oft stiefmütterlich behandelte Gesetzesinterpretation betrifft.

1. M. übersieht in seiner Kritik die Elemente Jervells, die nach Abzug seiner extremen These vom nicht aufgehobenen Gesetz beibehalten werden können und sachlich auf eine stark die Antithese zur jüdischen Frömmigkeit abschwächenden Tendenz des Verfassers hinweisen. Eben die judenchristlichen Leiter fassen den Beschluß zur gesetzesfreien Heidenmission (Apg 15), und der Heide Kornelius ist in der Tat fast als Gesetzesfrommer dargestellt, während die Gesetzesübertretung des Petrus die Absage ans Gesetz bezeichnet (Apg 10f). Aufhebung des Gesetzes und bewußte Reduzierung der dadurch verursachten Antithese zum jüdischen Empfinden erklären sich wohl am ehesten nicht aus der Unkenntnis des Heiden Lk über das jüdische Gesetz, sondern, in einer der Anschauung von M. durchaus nahekommenden Weise, aus dem Bemühen, Angriffe auf das Heidenchristentum wegen der Freiheit vom Gesetz, wohl eher aus judenchristlichem Bereich, durch Verschiebung der Verantwortung auf die judenchristlichen Leiter, zu entschärfen.

2. In Zusammenhang damit ist, mehr als bei M. der Fall ist, die lk Gesetzesinterpretation zu untersuchen. Jervell kann sein Harmoniemodell leichter an einem die Erfüllung stärker als die Aufhebung des Gesetzes betonenden LkEv durchführen und hier, anders als M., mit Recht eine Verwandtschaft mit der johanneischen Tradition feststellen. Da auch die das Erbe Jesu vertretenden judenchristlichen Leiter erst nach Ostern und von Gott selbst geradzu dazu gezwungen werden, die Gesetzesfreiheit zu erlauben, legt sich die Vermutung nahe, daß nach lk Konzeption die Verkündigung des Irdischen noch nicht eindeutig genug war, daß im Sinne Schürmanns judenchristliche Jesusüberlieferungen in die lk Gemeinde hineingeflossen waren und sie wohl zusammen mit jüdischer Polemik erschüttert hatte und daß nach der Antwort von Lk auf die so entstandene Problematik eben erst die Geschichte der Kirche die notwendige Klarheit brachte. Ist folglich die in der Apg beschriebene Geschichte Bestätigung des Evangeliums im Sinne einer Deutung?

Kap. III untersucht, wie Lk Paulus in die Urgemeinde einordnet.

Betont ist nicht dessen typische Missionstätigkeit, seine typische Lehre (2) oder sein typisches Handeln (70), sondern vielmehr die Situation, daß er jüdischer Anklage und Lebensgefahr ausgesetzt ist (I). Ebensowenig spielen, gegen Jervell, die von ihm gegründeten Gemeinden in der Apg eine eigene Rolle. Daraus schließt M., daß Paulus, der bekannteste Verkündiger, als Typus des urchristlichen Verkündigers überhaupt aufgeführt worden ist. Es wird anschließend seine Beziehung zu den zwölf Aposteln erörtert (4). Von Günther Klein übernimmt M. nur die besondere Stellung der Zwölf im lk Werk als legitime Instanz der Jesusverkündigung, und von Christoph Burchard erhält er die Einsicht, daß diese Vorstellung bereits vorlk Tradition ist, aber Lk in der Apg dem Auftreten der Zwölf und Paulus gleiches Gewicht beimißt. Nachdrücklicher als es in der Forschung der Fall ist, hebt M. seinerseits die Eigenständigkeit der Funktion des Paulus hervor. Da Paulus in der Zeit nach den Zwölfen aber im Einklang mit ihnen lehrt, legt sich die Interpretation nahe, er sei der Typus der zweiten, das apostolische Erbe weiterführenden Verkündigungsgeneration.

Abschließend ist noch zu klären, wie die bereits erwähnte Darstellung des Angeklagten und bedrohten Paulus sich in diesen Zusammenhang einfügen läßt (5f). Die Anklage gegen Paulus steht typisch für die jüdische Polemik gegen die heidenchristliche Verkündigung der zweiten, Lk unmittelbar vorangehenden Verkündigergeneration. Aber darüber hinaus weist M. auf einen oft übersehenen, für die Paulusdarstellung des Lk konstitutiven Aspekt hin, dessen Märtyrertum. Da eine in letzer Zeit erneut vertretene typologische Rückbeziehung auf das Leiden Jesu nicht betont ist, steht das Geschick des Paulus als Modell für das Leiden des Christen überhaupt, unbeschadet der Tatsache, daß Lk bekanntlich dem Märtyrertum im christlichen Leben eher zurückhaltend gegenübersteht.

Es fragt sich, ob Paulus nicht konkreter Typus der heidenchristlichen, eben gesetzesfreien Verkündigung sei, der er entscheidend zum Durchbruch verhalf. Jegliche Polemik gegen das freie Evangelium richtete sich bes. gegen ihn und bildete allgemein bekannte Daten seiner Biographie zur Vorstellung des Apostaten um. Dagegen könnte die paulinische Apologetik den frommen Juden und Märtyrer Paulus, der M. noch Schwierigkeiten bereitet, anführen. Trifft die Überlegung zu, so ist ein zweifaches genauer zu untersuchen.

1. Hat die Stelle von der paulinischen Lehre der Rechtfertigung ohne Gesetz (Apg 13,38f) in der ersten großen Rede des Paulus (im mit Kap. 28 eine Inklusion bildenden Kontext), in der Paulus sich an die Juden wendet und nach der breiten Darstellung von Jesus als der Erfüllung des AT zum Abschluß kommt, nicht stärker, als durchgehend angenommen wird, programmatischen Charakter,

2. Es legt sich eine doppelte Beziehung zwischen Paulus und den Zwölfen nahe: er führt nicht nur deren jesuanische Verkündigung weiter, sondern ihrerseits nehmen sie als die Hauptvertreter der judenchristlichen ersten Generation die paulinische Verkündigung vorweg. Dem entspräche, daß Lk die Verbindung von Paulus mit dieser Generation über die Zwölf hinaus breiter gestaltet und z. B. Stephanus und Ananias miteinbezieht.

Die These einer einen nichtchristlichen Leser voraussetzenden Apologie des Christentums vor römischer Instanz geht von einigen richtig beobachteten Sachverhalten aus, weswegen Kap. IV sich mit ihr beschäftigt: dem innerhalb des NT einzigartigen Geschichtsentwurf, der Betonung der politischen Unschuld der beiden christlichen Leiter Jesus und Paulus und der relativ positiven Schilderung der römischen, dem jungen Christentum begegnenden Behörde. Außerdem könnte die hervorgehobene Darstellung einer Kontinuität zwischen Christentum und Judentum einen Anspruch auf dieselbe Hochachtung, die das Judentum erfuhr, und so auf die Privilegien einer religio licita enthalten. Nun erwies sich die religio licita bereits längst als bloße Konstruktion, und Kontinuität und Diskontinuität mit dem Judentum sind voneinander unablösbar (1), auch erscheinen römische Behörden, vertreten durch die Personen wie Pilatus, Felix und Festus, nicht immer in positivem Licht (2). Wenn auch vom in anderer Weise deutbaren Geschichtsentwurf abgesehen wird, bleibt nur die politische Unschuld der Christen übrig, die von M. im Sinne außerlk Traditionen wie Röm 13 als Aufruf zur Loyalität gegenüber dem Staat verstanden wird (3).

Zum letzten Punkt fragt sich, ob auch hier nicht Apologetik, die Paulus, wie Jesus, gegen den Vorwurf, sie seien wegen ihrer anhaltenden Schwierigkeiten mit den Juden politische Unruhestifter gewesen, in Schutz nimmt, die Hauptrolle spiele. Die römische Behörde gilt in einer politischen Frage als der kompetente Richter, weswegen sie einerseits nicht negativ vorgestellt werden kann, andererseits auch nicht gegen die historischen Fakten einseitig aufgewertet werden muß. In dieser Weise erklärt sich besser das auffällig komplizierte, positiv-negative Verhältnis zum römischen Staat.

Kap. V behandelt die lk Geschichtsdarstellung, deren eschatologische Komponente M. sicherstellt. Eine existential geprägte Exegese, die die Antithese von

Eschatologie und (Heils-)Geschichte zu einem absoluten Gegensatz machte, war bemüht, bes. der so sehr an der Bedeutung des Geschichtsablaufs hängenden Apg jede relevante eschatologische Komponente abzusprechen, und zwar in zweierlei Weise: Erstens wird im Hinblick auf die Zukunft das Vorkommen einer echten Naherwartung geleugnet, wofür eine dafür eintretende individuelle Eschatologie, die Krise der Parusieverzögerung und die klare Trennung von Geschichte und Endereignis geltend gemacht wurden. Sodann wird im Hinblick auf die jetzige Zeit die traditionell eschatologische Gabe des Geistes wegen seiner Bindung an die in Zeitabstand vom Jesusereignis ablaufende Geschichte zum bloßen Ersatz für die Eschatologie erklärt. M. setzt sich zunächst mit dem eine Naherwartung ausschließenden Argumenten auseinander (2ff), legt sodann positiv die zusammenhängende Eschatologie des ganzen lk Doppelwerkes dar und kann dann die eschatologische Seinsweise des Geistes nachweisen (5–9).

M. weist nach, daß der individuellen Eschatologie im lk Werk keine bes. Bedeutung zukommt (2). Beim Thema der Parusieverzögerung schränkt er von vornherein die Zahl der in Frage kommenden Belege ein, denn eine solche ist nur dann für die Problemstellung relevant, wenn Lk selbst aufgrund der bereits vergangenen Zeit eben für die nahe Zukunft keine Wiederkunft mehr erwartet. Vom so reduzierten Bestand ist vor allem Apg 1,6ff bedeutsam, wo die entscheidende Frage nicht die nach dem ‚wann' ist, sondern nach dem ‚für wen' (3). In Lk 21 ist der bereits in der Vergangenheit liegende Fall Jerusalems V. 20–24 als geschichtliches Phänomen klar von der Parusie V. 25–28 getrennt worden, aber der Übergang zwischen beiden wird so gestaltet, daß an ein längeres Zeitintervall wohl nicht gedacht ist. Die Verfolgungen V. 12–19 sind nicht das Schicksal der Jünger in der von der Parusie klar geschiedenen Weltgeschichte überhaupt, sondern nur die in der dem Untergang Jerusalems unmittelbar vorangehende Periode (4). Manches der Einzelexegesen nimmt M. bei der Darlegung der lk Eschatologie wieder auf (5–9). Wichtig ist hier der Nachweis, daß nach Apg 2 die Geistesgabe eschatologische Qualität innehat und daß im ganzen Buch der Apg eine echte Zukunftseschatologie vorliegt, so daß in der Sache keine Antithese zum LkEv besteht; die unterschiedliche Betonung in beiden wird von M. traditionsgeschichtlich erklärt (7). Noch wesentlicher ist die Bedeutung der Thematik des Reiches Gottes (5 und 8). Nicht nur die Tradition, sondern auch Lk selbst drückt Zukunfts- und Gegenwartseschatologie in dieser Terminologie aus, letztere noch einmal ganz bes. mit dem Motiv ‚das Reich Gottes verkünden', wie es dann auch in der Apg auftaucht. Dadurch wird für diese Schrift die präsentische Eschatologie sichergestellt.

Vor allem könnte hier gefragt werden, inwiefern nach Lk das verkündigte Reich und der verkündigte Jesus identisch sind. Von dorther könnte Genaueres über das Verhältnis der eschatologischen und geschichtlichen Betrachtungsweise des Lk gesagt werden. Nach K. IIf geht es Lk wesentlich um die geschichtliche Kontinuität der heidenchristlichen mit der judenchristlichen (und jesuanischen) Verkündigung und mit der jüdischen Erwartung. Einerseits ist nun der weiterverkündigte Jesus als solcher eben das eschatologische Ereignis. Andererseits ist die geschichtliche Kontinuität der Weiterführung von den Gegnern in Frage gestellt worden, weswegen Lk sich um einen geschlossenen Geschichtsablauf, also um Geschichte, bemüht. Der Theologe und Apologet Lk vereint in sich die beiden Sehweisen. Ein doppeltes ist hieraus zu folgern: das Zurücktreten der Zukunftseschatologie in der Apg ist auch von der redaktionellen Fragestellung bedingt, und es liegt noch einmal nahe, daß es bei der Frage der Kontinuität vor allem um die mit der (vom Judenchristentum vermittelten, jüdische Erwartung erfüllenden) Verkündigung Jesu geht.

Das traditionsgeschichtlich vorgehende Kap. VI setzt voraus, daß die von Lk beabsichtigte ‚Zuverlässigkeit' (Lk 1,4) der Evangelienverkündigung vom zugrunde gelegten Mk nicht ganz erfüllt wurde, weswegen er zusätzliche Überlieferungen heranzog. Die Erörterung der ihm und Joh gemeinsamen Tradition kann deshalb seinen Abfassungszweck präzisieren. Zunächst erfolgt die Bestandsaufnahme, nachdem eine literarische Beziehung zwischen Lk und Joh ausgeschlossen worden ist (1), können die vor allem mit der Passionsgeschichte zusammenhängenden gemeinsamen Überlieferungen genau festgelegt werden (2). Dieser Bestand wird dann zweifach näher bestimmt, zunächst aufgrund der gemeinsamen geographischen Vorstellung (3). Es liegt bes. in den Auferstehungsgeschichten eine größere Konzentration auf Jerusalem vor. Die vom Lk ausführlich dargestellte Reise nach Jerusalem weist größeres Interesse an Samarien auf; der von Lk selbst hergestellte Rahmen ist einer theologischen Grundidee verpflichtet, könnte allerdings wie bei Joh traditionelles Wissen über ein umfangreicheres Wirken im Süden von Palästina voraussetzen. Sodann wird der Bestand noch einmal nach der gemeinsamen theologischen Perspektive bestimmt (4). Diese besteht aus folgenden Komponenten: Heidenmission gibt es erst nach Jesu Verherrlichung, die für die ungläubigen Juden aber das Gericht bedeutet. Jesu Verherrlichung ist als in der Zeit von der Auferstehung unterschiedenes Hingehen nach oben zu Gott dargestellt; sie ermöglicht die präsentische Eschatologie konstituierende Verleihung des Geistes, die dem Hingehen nachgeordnet noch einmal an einem bes. Zeitpunkt Wirklichkeit wird. Diese gemeinsame theologische Perspektive geht auf die Gemeinschaft der Jünger Jesu im Süden von Palästina zurück (5).

Obwohl die Analyse von M. noch nicht zu einer präzisen Bestimmung der von Lk beabsichtigten ‚Zuverlässigkeit' führt, liegt hier, indem er es wagt, über die ungelöste Quellenfrage hinauszugehen, zweifellos sein originellster Beitrag. Es ergibt sich bei der Frage noch umfangreiches Neuland für weitere Forschung. Eine erste Frage drängt sich geradezu auf: ist die theologische Perspektive der Lk und Joh gemeinsamen Überlieferungen für den Verfasser des Doppelwerkes nicht gerade die Brücke gewesen, mit der er den Grundbestand des auch für ihn normalen Mk mit der Vorstellung einer erst in der Geschichte der Kirche deutlich gewordenen gesetzesfreien Heidenmission verband?

Das kurze Kap. VI kehrt noch einmal zu den Einleitungsfragen zurück (1f) und bestimmt dann den Brennpunkt der im Korpus des Buches aufgewiesenen Grundlinien. Wie vor allem aus Kap. IIf hervorgeht, ist dieser die Ekklesiologie. Gegen die Polemik eines nach 70 n. Chr. selbstbewußter gewordenen phariäsischen Judentums weist Lk die Kontinuität des Heidenchristentums mit der atl Erwartung nach. Mit der Erfüllung der Verheißung ist auch der zusätzliche Brennpunkt, die bes. in Kap. V erörterte präsentische Eschatologie, gegeben (3f).

Das Buch gehört sicher zu den besten modernen Beiträgen zur lk Theologie und ist auch einem deutschen Leserpublikum sehr zu empfehlen. Als Zusammenfassung sei auf drei bes. Qualitäten noch einmal eigens hingewiesen:

1. Durch die kritische Überprüfung der so veschiedenartigen Thesen der Forschung von der Mitte der lk Theologie her, ist es für den Anfänger eine ausgezeichnete Einleitung in das lk Denken, für den Fortgeschrittenen bietet es eine Fülle von Anregungen.

2. Es weist überzeugend den Charakter des lk Werkes als eines Doppelwerkes dar.

3. Es legt über den Abfassungszweck dieses Doppelwerkes eine beachtliche These vor.

München Lodewijk Visschers

Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenhundreth Anniversary Symposium. Part 1 u. 2. Ed. by Paul Jonathan Fedwick. – (Toronto): Pontifical Institute of Mediaeval Studies (1981). XLIV, 439 S., VII, 440–715 S. kart. $ 30.–

Die beiden Bde sind der schöne Ertrag des internationalen Symposions, das 1979 anläßlich des 1600. Todestages des Basilius von Caesarea in Toronto gehalten wurde. Veranstalter waren das Institut für mittelalterliche Studien in Toronto und die Kongregation des hl. Basilius. Hrsg. der Bde ist P. J. Fedwick, selbst ein anerkannter Basiliusforscher und Organisator des Symposions. Der Inhalt der beiden Bde ist aufgelistet in Th Rv 79 (1983) 76–77. Das dort veröffentlichte Inhaltsverzeichnis ist zu ergänzen durch die umfangreiche Bibliographie (2, 627–699) und die verschiedenen Indices: Basiliusstellen, andere Autoren, Bibeltexte, Manuskripte, Stichwörterverzeichnis (ebda, 701–769). Der überaus reiche Inhalt wird in zwei Abschnitten angeboten: Vita, opera, doctrina und The Tradition.

Mit den Problemen der Biographie und der Chronologie beschäftigen sich die beiden ersten Beiträge. Einmal ist es P. J. Fedwick, A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea (1, 3–19). Der Vf. hat in seinem früheren Werk, The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea (Toronto 1979) schon eine genaue Chronologie versucht. In seinem Symposion-Vortrag führt er diese Versuche weiter; notwendige Korrekturen am Erstversuch machen die Schwierigkeiten einer exakten Datierung einsichtig. Dann ist es J. Gribomont, Notes biographiques sur S. Basile le Grand (1, 21–45), wiederum ein anerkannter Fachmann, dessen Basilius-Arbeiten unverzichtbar sind im Umgang mit dem kappadokischen Kirchenvater. Gribomont will die Chronologie an Hand der verschiedenen Basiliusschriften (Briefe, Homilien, dogmatische Schriften usw.) aufarbeiten. Manch neue Erkenntnis wird zutage gefördert (intensiv die Auseinandersetzung mit J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens, Paris 1968), aber Unsicherheiten auch offen eingestanden. Während der Artikel von K. G. Bonis, Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im 4. Jahrhundert (1, 281–335) wenig von solcher Unsicherheit erkennen läßt, zeigt A. M. Ritter, Statt einer Zusammenfassung. Die Theologie des Basilios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses (1, 411–436) die Unerläßlichkeit der Überprüfung vermeintlich bekannter Daten (Auseinandersetzung mit Fedwicks Datierungsversuchen).

Die theologische Arbeit des Basilius wird von verschiedenen Seiten beleuchtet. Dazu gehören einige Beiträge zur Überlieferung und Rezeption der Basiliusschriften, ein Aufsatz über die rhetorische Tradition bei Basilius (G. L. Kustas 1, 221–279) und mehrere Abhandlungen zum Inhalt des umfangreichen basilianischen Oeuvres. J. M. Rist, Basil's „Neoplatonism": Its Background and Nature (1, 137–220) will jeden Neuplatonismus in der Trinitätstheologie des Basilius aus-

schließen; nur in seinen asketisch-moralischen Schriften ist dieser Einfluß unübersehbar (220). Eine gründliche Untersuchung von Contra Eunomium legt M. V. Anastos vor (1, 67–136), der recht kritisch mit dem „großen Theologen Basilius" umgeht. Zu Leben und Werk des Basilius gehört untrennbar das Mönchtum. So findet man auch einen eigenen Beitrag dazu: T. Spidlik, L'ideal du monachisme basilien (1, 361–374); aber wie sehr Basilius dem Mönchtum verbunden war, zeigt sich eigentlich fast in allen Arbeiten, die nicht zu Unrecht Basilius als „Christen, Humanisten und Asketen" vorstellen wollen.

Wenn die Einleitung die Hoffnung ausdrückt, daß die Symposion-Bde zu einer „landmark in Basil Studies" werden (XLIV), so darf man diesem Wunsch zustimmen. Sie dürfen als gründliches „Handbuch zu Basilius" angenommen werden, das nicht nur Abschließendes und Gültiges sagen will, sondern auch zu weiterem Fragen und Forschen anregt.

Freiburg/Brsg. K. Suso Frank

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 Septembre 1980. Ed. par Felix Heinzer et Christoph von Schönborn. – Fribourg Suisse: Editions Universitaires 1982. 438 S. (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes XXVII) kart. sfr. 70.–

Die zentrale Bedeutung Maximus Confessors für die Entwicklung der christlichen Tradition, sowohl als Wortführer der älteren patristischen Meinung als auch als Begründer einer Theologie, die mit Recht „byzantinisch" genannt werden kann, ist allgemein bei Historikern erkannt worden. Darüberhinaus, seit Maximus in seinem Kampf gegen den Monotheletismus seine zuverlässigste Unterstützung in Rom fand und seitdem seine Gedanken aufgrund der berühmten Übersetzung durch John Scotus Eriugena im Westen bekannt wurden, kommt seiner Person eine erhebliche ökumenische Bedeutung zu. Schließlich besitzt Maximus als Lehrer spirituellen Lebens und Glaubenszeuge eine einzigartige Anziehung bezüglich eines einfachen und authentischen christlichen Zeugnisses.

Das 1980 in Freiburg veranstaltete Symposium fiel bewußt mit dem 75. Geburtstag Hans Urs von Balthasars zusammen, dessen wissenschaftliche Arbeit – vor dem 2. Weltkrieg begonnen, angeregt durch Epifanovich und Brillianton in Rußland und das seitdem die Forschung begleitet – die Gedanken von Maximus im Westen besser bekannt machte. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Studien zu Maximus erschienen und ein Treffen auf die Maximus-Forschung spezialisierter Gelehrter erwies sich als äußerst angemessen und nützlich.

Das zu besprechende Buch beginnt mit einer allgemeinen Einleitung von I.-H. Dalmais („La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise") und endet mit einer Zusammenfassung von J. Pelikan („The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thougth"). Der Hauptteil des Buches setzt sich aus 27 englisch-, französisch- und deutschsprachigen Beiträgen zusammen: über die „Quellen zu Maximus" (4 Studien), text- und literarkritische Probleme (7 Studien), über die Theologie des Maximus (13 Studien) und über den Einfluß Maximus' auf spätere Autoren (3 Studien).

Keine Zusammenstellung voneinander unabhängiger Artikel kann ein einheitliches Ergebnis beanspruchen, aber nach der Lektüre dieses Buches bekommt man einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der Maximus-Forschung und ein klareres Bild einiger spezifischer Fragen. Die wichtigste betrifft den Urtext selbst: die Texte des Maximus, so wie sie in der Patrologie von Migne wiedergegeben werden, sind Nachdrucke späterer und unzulänglicher Ausgaben. Eine textkritische Ausgabe, die eine große Anzahl vorliegender Manuskripte benutzt, befindet sich in der griechischen Reihe des „Corpus Christianorum" im Druck, und man erfährt von den oben erwähnten Studien einiges von den vielversprechenden Ergebnissen, die von dieser neuen Studie erwartet werden.

Einige Studien ziehen interessante Schlußfolgerungen aus der Beziehung zwischen Trinität und Inkarnation in Maximus' Gedanken (Heinzer, Garrigues, Radosavljevic, Piret). Recht beachtlich sind die Äußerungen von Garrigues bezüglich einer Vorherbestimmung der Erlösung unabhängig vom Sündenfall – oft als das Zentrum der Lehre des Hl. Maximus betrachtet. Tatsächlich aber kann das nicht bei Maximus belegt werden (178–182). Selbstverständlich wird auch die „theozentrische" Anthropologie beim Hl. Maximus von einigen Autoren diskutiert (Uthemann, Christou), und es finden sich bei Schönborn erfreuliche Bemerkungen, die die Vorstellung zurückweisen, daß die Gedankenwelt des Maximus durch hellenistische Verachtung des menschlichen Körpers und seiner Gefühle beeinflußt worden sei: für Maximus ist der Mensch – aber nur in Gott! – bestimmt zu „divine pleasure" (Θεία ἡδονή), die seinen erlösten Körper einschließt.

Sehr aufschlußreich sind auch die Studie von L. Thunberg über die Eucharistielehre bei Maximus, ganz anders als der Symbolismus Areopagiters und die Studie Daleys über die bei Maximus gegenüber der Rationalität bevorzugten „honorable silence" bei Fragen, die sich auf die letzte Apokatastasis beziehen.

Bedauernswerterweise gehen nur drei Studien auf die Wirkung des Hl. Maximus ein. Solange der Einfluß des Maximus auf die westliche lateinische Theologie (durch John Scotus' Übersetzung) für „gering" (Jeanneau, 363) erachtet wird, kann man die zunehmende Aufgeschlossenheit seinen Gedanken gegenüber durch einige neuzeitliche Theologen wie Karl Rahner (Stickelberger) nur begrüßen. Künftige Forschung wird nicht umhin können, die Beziehung des Maximus zu den Hauptentwicklungslinien der byzantinischen Orthodoxie (Palamism) weiter zu erschließen und durch sie einige der zentralsten theologischen Fragestellungen heutiger Zeit. Zahlreiche der in diesem Buch enthaltenen Studien haben dafür die Grundlage gelegt.

Fordham John Meyendorff

(Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A Distinctione Prima ad Sextam. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXII, XVIII, 424 S. (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia XVIII) kart. Lire 75 000.–

Rund 16 Jahre nach Vollendung der Edition der Lectura in primum librum Sententiarum bietet die Scotus-Kommission – nun unter der Führung von P. Lukas Modrić – die dist. 1–6 der Lectura in secundum librum Sententiarum. Dabei handelt es sich um die Fragen der göttlichen Kausalität unter verschiedenen Aspekten, des Individuationsprinzips und Fragen aus der Lehre von den Engeln.

In den Prolegomena zum VII. Bd der Editio Vaticana (4*–6*) haben die Hrsg. schon darauf hingewiesen, daß Duns Scotus nicht nur bei der Ausarbeitung des I., sondern auch des II. Buches der Ordinatio außer auf die Pariser Vorlesungsnachschrift auf eine Oxforder Vorlesung zurückgegriffen hat. (Siehe dazu unseren Bericht in: ThRv 71 [1975] 327f).

Der Edition der Lectura II liegen zwei Hs. zugrunde: Der schon für das I. Buch der Lectura Oxoniensis wichtige Codex Lat. 1449 der Wiener Nationalbibliothek und der Codex Q II 21 der Konventsbibliothek S. Francisci ad Ripas in Rom. Den vollständigeren und zuverlässigeren Text bietet die Wiener Hs., in beiden Codices wird die Autorschaft ausdrücklich Duns Scotus zugeschrieben. Die Edition selbst ist mit der bei dieser Ausgabe bereits hinlänglich bewährten Sorgfalt erfolgt. Was im übrigen bezüglich der Lectura I zu sagen war, gilt auch für die Lectura II: auch sie ist ein Zeugnis für einen gewissen Reifeprozeß bei Duns Scotus, und wir dürfen gespannt sein, welche Bereicherung sie insgesamt gegenüber den noch ausstehenden Texten des II. Buches der Ordinatio bringen wird. Ein Vergleich mit den schon edierten dist. 1–3 der Ordinatio zeigen einen im wesentlichen gleichen Aufbau, auch die Formulierungen der Fragestellungen sind fast gleich, in der Lectura II wirken sie mitunter sogar leichter verständlich.

Die Texte sind wechselweise geraffter bzw. ausführlicher. Das genaue Urteil muß eingehenden Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben.

München Werner Dettloff

Nielsen, Lauge Olaf: **Theology and Philosophy in the Twelfth Century.** A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180. – Leiden, E. J. Brill (Acta Theologica Danica, vol. XV), 1982, 396 S. Kart. guilders 96.–

Gilbert, Lehrer und Bischof von Poitiers († 1154) ist in der mediävistischen Forschung gleichermaßen bekannt als Schriftausleger und Theologe wie auch als Erklärer der opuscula sacra des Boethius und also als Philosoph. Er wurde auch in seinem doppelten Werk bald in theologischer, bald in philosophischer Konzentration untersucht, immer auch unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Theologen und Philosophen, des Anselm von Laon und des Peter Abälard. Diese Arbeit der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen hat für die Gilbert-Forschung dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie dessen Doppelwerk auf die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie hin untersucht, und zwar auf dem theologisch entscheidenden Feld der Inkarnationslehre. An der Auslegungsgeschichte des Satzes von der hypostatischen Union im Zeitraum von 1130–1180 hat

Gilbert einen entscheidenden Anteil; dieser ist beachtlicher und bedeutender als der der zeitgenössischen Theologen Hugo von St. Viktor, Peter Abälard und Petrus Lombardus.

Der erste der in zwei Hauptteile gegliederten Studie widmet sich dem „Leben, Werk und Denken" Gilberts (25–189). Biographie und literarisches Werk Gilberts sind bekannt, und soweit die Echtheit der Werke umstritten ist, z. B. die des Liber De sex principiis, konnte diese nicht weiter geklärt werden. Die Zugehörigkeit Gilberts zur Schule von Chartres (ca. 1124–1137), deren Kanzler er von 1126 an war, wird zwar in der Biographie erwähnt, für seine Denkform und Lehre aber nicht weiter fruchtbar gemacht. N. konzentriert sich sofort auf Gilberts Form-Philosophie, deren Bedeutung in der Schöpfungstheologie und Anthropologie, und auf Gilberts Wissensbegriff und Sprachlogik und deren Bedeutung für die Theologie und Christologie. Das Sein wird in der kosmischen Entäußerungsbewegung als Offenbarung der substanzialen Form begriffen, so daß die Form der Inbegriff des Erkennens und Wissens ist. Im Formverständnis konvergieren und korrespondieren Sein und Erkennen. Daraus folgert Gilbert einerseits in der Theologie die Möglichkeit der positiven Gottesprädikate, die im je noch größeren Unterschied der Formen analog zu verstehen sind, andererseits in der Christologie, daß die Einheit der Person und die Differenz der beiden Naturen in Christus nach dem Modell des in verschiedenen substanzialen Formen subsistierenden Subjekts zu denken sei. Die christologischen Aussagen und Prädikationen müssen diese Struktur beachten. Sein, Denken und Sprechen stimmen in dieser Formstruktur überein.

Sein ist immer Sein durch Teilhabe. Das, worin und wodurch etwas teilhat am Sein, die Wesensform nämlich, muß von dem, was etwas ist, unterschieden werden. Die Wesensform ist substanzial; die Seinshabe und der Seinsstand ist im kreatürlichen Bereich von unterschiedlicher Dichte und Qualität. Am Konkreten verdeutlicht Gilbert auch den für die Christologie gewichtigen Begriff des „habitus". Die Seele des Lebewesens ist (in der Kraft der animatio) immer Seele des Leibes, und der Leib ist (kraft der incorporatio) immer Leib der Seele. Das Lebewesen hat Leib und Seele, so zwar, daß Leib und Seele dessen „extrinseci habitus" sind. Sie bestimmen und formen in der Konkretion die Seinsweise des Lebewesens. Im Verhältnis von Subsistenz und Habitus, Subjekt und (substanzialen) Formen legte er den Satz von der hypostatischen Union so aus, daß er den Gesetzen der Logik und der Dialektik entsprach.

Durch des Boethius Traktate gegen Eutyches und Nestorius wußte Gilbert um die Gefahren der Christologie, die in einer Vermischung oder Addition der beiden Naturen in Christus bestanden. Er war in der Christologie zu sehr Form-Philosoph, um ohne Gefährdung der Differenz der beiden Naturen die Einheit und Identität der Person in Jesus Christus zu wahren; er war aber auch zu sehr Trinitätstheologe, um ohne Gefährdung der göttlichen Person (in Christus) auf die beiden Naturen zu achten. Für eine am Artes-Studium geschulten Wissenschaftlichkeit konnte Gilbert den Satz von der hypostatischen Union gültig auslegen. Formphilosophie und Artes-Wissen bedingen und begründen die Theologie in ihrer begrifflichen Erkenntnis, Aussage und Sprache, und (auch umgekehrt gilt), Philosophie und Artes-Studium finden in der Theologie, in der Aussage des Trinitätssatzes und des Satzes von der hypostatischen Union ihr anspruchsvollstes Objekt. Im Vergleich zu Abälard und (erst recht) zu Hugo von St. Viktor hat Gilbert den trinitätstheologischen und christologischen Satz des Glaubens am kritischsten unter den Begriff des Artes-Wissens und unter die Regeln der Sprachlogik gebracht. Der kirchliche Prozeß gegen Gilberts Trinitätslehre und Christologie (1148) zeigt, daß es Gilbert nicht gelang, diesen Begriff einer im zweifachen Form-(Natur-)bestand subsistenten Person vor Mißverständnissen zu schützen und den Mysteriencharakter der Inkarnation zu wahren. Die Formphilosophie und das philosophische Denken scheitern nicht am Inkarnationssatz; diesen Nachweis hat Gilbert erbracht. Muß aber nicht unser Glaube scheitern, wenn er auf den Begriff reduziert wird? Gerade dies befürchtete Gilbert nicht, wie seine Auslegung des Römerbriefes zeigt.

Im zweiten Teil der Arbeit (191–361) wird Gilberts Leistung dadurch herausgestellt, daß seine christologische Position in das Ganze der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Zeitraumes von 1130–1180 eingeordnet wird. Hugo von St. Viktor († 1141), in den septem artes ebenso bewandert wie in der Schriftauslegung des Anselm von Laon, machte nie den Versuch, das christologische Dogma der Kirche philosophisch auszusagen. Vielmehr hielt er sich an die aus der Vätertheologie überkommene Idee der „assumtio". In der Inkarnation habe der ewige Logos die konkrete menschliche Natur, die Geistseele-Leib-Wirklichkeit des menschlichen Lebens angenommen. Diese inhäriert der Person des Logos und empfängt von diesem die Fülle des göttlichen Lebens. Hugo dachte die Einigung von göttlicher und menschlicher Natur „dynamisch-personal", wie N. 213 sagt, und wesentlich soteriologisch. Begriffliche Aussage und dialektische Begründung erhalten in der Glaubenserkenntnis keine Chance.

Peter Abälard († 1142), in der Dialektik und „theologia" (= Gottes- und Trinitätslehre) wohl versiert, betrachtete die beiden Naturen in Christus in der Rolle von zwei verschiedenen „supposita", welche die Person zusammenhält. Der ewige Sohn Gottes und der Sohn der Jungfrau Maria treten gefährlich auseinander. Seine Schüler bemühten sich vergebens, den Primat der Person des menschgewordenen Gottessohnes herauszustellen und die Vorstellung der als suppositum gedachten menschlichen Natur zu korrigieren. Abaelards Verurteilung traf darum (im Unterschied zu der des Gilbert) ins Zentrum der Christologie und Heilslehre. Wie nicht anders zu erwarten, wandte sich dann N. dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus zu und dessen Darstellung der um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Paris diskutierten drei christologischen Positionen. Mit Recht erachtet er die 3. vom Magister diskutierte sog. Habitustheorie, die aus der Schule Gilberts stammt, als die magistrale Position.

Weithin war die Auslegung auf nur handschriftlich überlieferte Quellen angewiesen. Dank der Zusammenarbeit mit dem Institut für griechische und lateinische Philologie des Mittelalters (unter dem leider zu früh verstorbenen Kollegen Jan Pinborg) wurde diese schwierige Quellenlage mustergültig gemeistert. Für Gilberts Kommentar zu den Paulusbriefen bietet in der Tat Cod. lat. 11 853 des British Museum in London (im Vergleich etwa zu den Pariser Hss. 656 und 311 der Nat. Bibl) den besseren Text. Die zusätzliche Angabe des Briefes und der jeweiligen Stelle hätte die Auffindung des Textes (in einer anderen Hs.) wesentlich erleichtert. Cod. lat. 14 423 der Pariser Nationalbibl. bietet für die Ps.-Poitiers-Glosse einen vorzüglichen Textzeugen. Gelegentlich hat aber der Autor (z. B. 297, Anm. 69) in den Text eingegriffen: Z. 3 v. u. heißt es in der Hs non notat (ebenso in Cod. lat. VII C 14, fol. 41rb der Bibl. Naz. in Neapel). Im Ganzen sind die handschriftlichen Texte außerordentlich sorgfältig und kritisch. Von der Sache her ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zur frühscholastischen Christologie, in der nicht Abälard, sondern Gilbert das agens movens der Entwicklung war. Von der Methode her ist die Studie ein Beitrag für die Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie im 12. Jahrhundert.

Bochum Ludwig Hödl

Meier, Erhard: **Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz.** – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1982. 188 S. (Studien 3) kart.

Einer Arbeit über Mystik kommt heute deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sich langsam herausstellt, daß die gegenwärtige Selbstgefährdung des Menschen und der Welt in einem verkehrten Selbstverständnis und Weltentwurf des abendländischen Menschen seine Wurzel hat. Es sind nicht mehr vorläufige Teillösungen gefragt. Ein neues Selbstverständnis des Menschen will durchbrechen. Die Traditionen der Mystik enthalten ungeahnte Möglichkeiten in diese Richtung. Unter den mystischen Denkern ist Johannes vom Kreuz vielleicht derjenige, welcher den heutigen, im Übergang befindlichen Menschen am leichtesten ansprechen kann, da er die Tiefe der mystischen Philosophie, deren Erlebnis er in der Schönheit seiner Dichtung aufbewahrt, auch in einer klaren und präzisen Prosa dem Suchenden zu verdeutlichen vermag. M. spricht mit seinem Interpretationsversuch zur Johanneischen Mystik aus der Mitte der Not des Zeitgeistes heraus.

1. Das Buch ist so geschrieben worden, wie Bücher über Mystik nur geschrieben werden können: im existentiellen Ringen mit dem in seiner Einfachheit so schwierigen Gedanken.

Der Autor teilt es mit: „Die Arbeit ist eine wesentliche Etappe des Suchers" (8). Es ist das Ergebnis eines Wachstumsprozesses. Eine zunächst als kleine Untersuchung geplante Arbeit ist auf Anregung von Prof. P. Hünermann zur vorliegenden gelungenen Abhandlung geworden. Es versteht sich von selbst: Was in dieser dynamischen, „johanneischen" Form entstanden ist, will auch so gelesen und nachvollzogen werden.

2. Der Autor befragt die Johanneische Mystik anhand des Nichts-Gedankens. Es ist gewiß fragwürdig, ob die Bezeichnung „Nichts-Begriff" (18. u. ö.) zutreffend ist. Für den Mystiker ist es weder ein Begriff noch ein Gedanke. Für ihn ist es die wahre Realität. Das Nichts ist Alles. Ist es noch dasselbe, wenn dieses Unfaßliche begriffen wird ? Die Antwort muß wider Erwartung ‚Ja' lauten. Das genzenlose Ja, welches sich durch das radikale Nein öffnet, macht geradezu das Wesen dieser Mystik aus..

Da nämlich das mystische Denken ein Denken in Stufen ist, so vermag dasselbe jeweils anders zu erscheinen. Johannes besingt das als Unfaßliches Erfahrene in seiner Dichtung, welche er in seiner Prosa begreiflich zu machen versucht. Es wäre unmystisch, zu fragen, welche Stufe die Sache am genauesten trifft. Jede trifft in ihrer Jeweiligkeit die Sache voll, aber keine schöpft sie aus. Denn die Sache, um die es geht, kann nicht in Besitz genommen werden. Die Sache ist die leibliche Präsenz des Unfaßlichen, Ungründigen, in welchem alles steht, wo alles hingeht, wo alles herkommt. Es ist darum wichtig, die selbstkritische Bemerkung zu beachten, Womit die Schrift anhebt: „Die Frage nach ‚Strukturen des Nichts' mag provozieren, denn dem Nichts kann man im allgemeinen keine Struktur oder gar Strukturen zuerkennen. Das Wort Struktur soll hier auch keineswegs etwas Statisches, Monumentales, Unbewegliches meinen, sondern eine Form von Dynamik, eine Weise des Begegnens und An-wesens, jedoch weiselos. Gerade in der tiefsten Weiselosigkeit ist das Nichts so sehr unbedingt, daß es Charakter, Gestalt, Struktur erlangt" (13). Das Nichts ist eine Haltung, welche aus der paradoxen Erfahrung erwächst, daß allein in der Nacktheit des Ursprünglichen das Ganze zu „haben" (= „zu sein") ist. Johannes sagt es lapidarisch: „Para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo" (Um vom Ganzen zum Ganzen zu gelangen, mußt du dich im Ganzen ganz negieren, vgl. 28).

3. Das Nichts macht den Kern der Johanneischen Mystik aus. Darin stimmen alle Johannesforscher überein. Deshalb ist wichtig, immer wieder je anders zu zeigen, wie diese Erfahrung das ganze Werk des Mystikers durchstimmt und es mit theologischen und philologischen Traditionen verbindet.

M. zeigt eingangs, daß durch diesen „Gedanken" die Johanneische Mystik mit dem Geist der scholastischen Schöpfungslehre übereinstimmt (15) und weist zum Schluß auf Verbindungspunkte zwischen Johannes vom Kreuz und anderen Positionen hin (164–186). Man kann gewiß die Wurzel des „Nichts-Begriffs" in dem scholastischen Gedanken finden, daß die Schöpfung ein Nichts ist im Vergleich mit Gott. „Von diesem Lehrsatz Thomas' von Aquin ausgehend, entwirft Johannes seine Lehre" (15), schreibt daraufhin M. Johannes hat in der Tat, wie der Autor präzisiert, in Salamanca Scholastik studiert. Aber es ist fraglich, ob der thomasische Gedanke der Ursprung seiner Lehre ist oder überhaupt sein kann. Man weiß, welche Art von Literatur damals von den jungen Karmeliten in der Ausbildungszeit gelesen wurde. Es waren vor allem die Heilige Schrift, die Kirchenväter, Pseudo-Dionysius, Bücher über Askese usw. Das alles hat gewiß das Johanneische Werk möglich gemacht, aber es läßt sich m. E. nicht kausalistisch davon ableiten. Es ist anzuehmen, daß eine solche Lehre Wurzeln hat, die uns entgehen. Der wahre Ursprung des mystischen Grundgedankens dürfte Der sein, dem der Mystiker dient. Dennoch ist es gefordert, wie M. es tut, die Verbindung dieser Lehre mit der theologischen Tradition zu zeigen, mit welcher sich Johannes vom Kreuz stets in Übereinstimmung wissen wollte, so wie er seine Lehre überhaupt als existentielle Wiederholung der Heilsgeschichte verstand. So kann in der Tat die Aufhellung des Wesens des Nichts dieser Mystik zu einer radikalen Befragung der christlichen Sache dienen.

4. Der Autor geht zunächst auf Grundsatzfragen ein (13–20). Danach prüft er das Ergebnis anderer Forschungen, welche sich mit dem Thema ausdrücklich befaßt haben (41–47).

Es kann hier auf diese Auseinandersetzung inhaltlich nicht eingegangen werden. Dem Johannes-Kenner könnte sich diesbezüglich vielleicht die Frage aufzwingen, ob die angeführten Arbeiten die gleiche Forschungsqualität aufweisen und ob sie überhaupt entscheidende Beiträge zur Johannes-Forschung darstellen. Überraschend könnte z. B. erscheinen, daß Forscher wie Barizzu und Morel kaum berücksichtigt werden, welche zu den bahnbrechenden gehören. Sie haben das Johanneische Werk aus der klösterlichen Geborgenheit befreit, es in das ihm gebührende Denkniveau gehoben und so erst zeigen können, daß der spanische Mystiker ein Denker ersten Ranges ist (vgl. hierzu insbesondere G. Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. Paris 1960/61. Bd I, 7–51). Das Fehlen einer Auseinandersetzung mit diesen Arbeiten ist jedoch m. E. kein Mangel in der Arbeit von M., die wesentlich nicht auf historischen Forschungszusammenhänge eingehen, sondern sich ganz auf die Sache selbst konzentrieren will. Und es ist bekannt, wie oft die Sache unter dem Gewicht eines vermeintlich notwendigen wissenschaftlichen Apparates leidet und oft gar von ihm verdeckt wird. M. hat dagegen seine Arbeitskraft primär auf die Sache gerichtet, welche er aus sämtlichen Schriften des mystischen Denkers mit glücklicher Hand zum Sprechen bringt.

5. M. befragt das Gesamte Werk vom „Nichts-Gedanken" her und auf diesen hin (48–147). Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Nichts im engen Zusammenhang mit dem Gedanken des „Weges" steht.

„Dadurch aber, daß Juan programmatisch die Bedeutung des Nichts aufzeigt, wird der gesamte ‚Weg' unter ihm zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt, der Weg ist damit ein integrales Gebilde, das nicht linear, letztlich also nicht weghaft, zu sehen ist" (147). Dieses Ergebnis zeigt die Richtigkeit der Untersuchung, da Johannes seine Lehre in der Tat als ein „Weg ohne Weg" auffaßt (vgl. 157ff). Der „Weg ohne Weg„ ist der „Weg der Nichtse" (camino de las nadas). Und dieser ist die Aufstiegsbewegung zum Berge hin, auf dessen Spitze die „Fülle" waltet, die „Fülle" dieser Spitze ist: „Und hier gibt es keinen Weg, denn für den Gerechten gibt es kein Gesetz, er ist sich selbst Gesetz" (Inschrift im Bild des Berges Karmel). Die Spitze ist, wenn man auf der Spitze ist, überall. Das ist das positive Ergebnis dieser Lehre. Am Ende gibt es wieder das, was schon am Anfang war, obzwar verborgen: Gott. Diejenigen finden ihn, welche wissen, wo er sich aufhält. „Das Gemach, in dem Gott sich aufhält" ist das Geheimnis der Seele selbst. So schreibt M.: „Das ‚Donde secretamente solo moras' ist das Letzte und Höchste, was Juan inhaltlich über das Nichts aussagt" (148). Was ist aber diese „secreta morada", das Geheimnis der geläuterten Seele? Dies, daß nun ihr das Ganze gehört (vgl. Canción del alma enamorada), weil sie, dem Ganzen ganz geöffnet, mit ihm identisch geworden ist. Unio Mystica. An einer Stelle des Cántico (14–15,5) sagt es Johannes unmißverständlich : „Solches Erleben der Seele besagt nicht, daß sie die Dinge im Licht oder die Kreaturen in Gott sieht, sondern daß sie in ihrer Gotterfülltheit (posesión) empfindet, daß *ihr alle Dinge Gott sind* (siente serle todas las cosas Dios)". Teresia von Avila drückte dasselbe auf ihre Weise aus: „Gott ist auch unter den Töpfen der Küche anwesend." Das ist der Realismus der Unio Mystica.

6. Das Nichts erweist sich also als der „Weg", welcher kein Weg ist und darum zum Zentrum führt. Was ist das Zentrum? M. schreibt: „Das Nichts führt zum Zentrum des Wesens, zur Mitte seiner Niedrigkeit" (174, vgl. auch etwa 41). Hier darf der Rez. exemplarisch Bedenken hinsichtlich der deutschen Übersetzungen äußern.

Johannes sagt: „el centro de su humildad". Humildad kann nicht mit Niedrigkeit wiedergegeben werden, da diese auf eine in jener nicht enthaltene Rangordnung hinweist. Auch Demut gibt das mit humildad Ausgesprochene nicht wieder. Humildad kommt von humus, sie weist auf den irdischen, sterblichen Ursprung des Menschen hin. Sie nennt also seine wesenhafte Endlichkeit. Teresia von Avila definiert sie so: „humildad es andar en verdad" (humildad ist in der Wahrheit gehen bzw. stehen). Das Wort spricht also keine Erniedrigung, keine Selbstbeschneidung, keine Demut aus. Es besagt: in der ursprünglichen Wahrheit stehen. Daß der „Weg" zum „centro de su humildad" führt, will darum heißen: der Mensch wird im Purifikationsprozeß zu dem zurückgeführt, was er in Wahrheit ist, aber nicht akzeptieren will: seine Endlichkeit. Die Endlichkeit ist die Ur-Stelle, in welcher der unendliche Gott dem Endlichen anwest. Darum gipfelt die Johanneische Mystik, welche so streng asketisch anhebt, in jener „breiten" Freiheit des Geistes, welche dort aufbricht, wo der Mensch sich wirklich, d. h. im „centro de su humildad", wiederfindet. „Im Nichts qua Gott ist zugleich jene von Juan oft genannte Freiheit des Geistes angesprochen und gefordert" (175).

7. Das Nichts als „Weg ohne Weg" führt in die Mitte der „humildad", d. h. in die breite Freiheit seiner Endlichkeit, damit der Mensch dem Unendlichen in Wahrheit begegnen könne. Auf dem Höhepunkt dieser Begegnung wird alles wieder eins: Alleinheit. Das ist das Wesen der mystischen Philosophie, welche M. uns wieder hören läßt.

Will man die gedankengeschichtliche Bedeutung dieser Seinserfahrung hervorheben, so braucht man nur darauf hinweisen, daß die Philosophie erst mit Kant die Endlichkeit des Menschen zum Hauptthema des Denkens zu machen und so dasjenige zu sichten vermochte, in dem sich die Denker der mystischen Traditionen seit je selbstverständlich bewegen. Im übrigen ist es wenig bekannt, daß Kant ein treuer Leser Jacob Böhmes war, dessen Grundgedanke des „Ungrundes" ihm vermutlich die Grundevidenz seiner Philosophie ermöglichte, nämlich: daß es einem endlichen Wesen nicht möglich sei, die „Dinge an sich" (d. h. das wahrhaft Ursprüngliche im Seienden) zu erfassen. Wir sehen sie, so wie sie uns, sinnlichen Wesen, erscheinen können. Uns ist unmittelbares Erkennen versagt. „An sich" sind die Dinge – um mit Franz von Baader zu sprechen – „Hervorgang", vom Ungrund, der sie trägt, herkommend. Im Hervorgang, der sie „an sich" sind, können die Dinge aber nur von Gott gesehen werden, der eben der Ungrund ist. Wir sehen sie nur als „Objekte", „Gegenstände". Es steht aber zu vermuten, daß der Nachvollzug der von Kant begonnenen Aufhellung der Grundstruktur der endlichen Vernunft noch nicht die vollständige Einholung des Menschen darstellt. Die Einsicht könnte dann in ihrer Dringlichkeit erscheinen, daß die Endlichkeit des Menschen nicht ist, sondern in einer ganz bestimmten Form geschieht. Die Endlichkeit des Daseins im Menschen geschieht als Vergänglichkeit. Die Vergänglichkeit als Geschehensform der Endlichkeit des Daseins im Menschen ist ontologisch (im Sinne einer selbstkritischen Ontologie) noch nicht aufgehellt worden. Die Aufhellung dieses letzten „Grundes" des Menschen könnte vielleicht dasjenige gehörig fortführen, was mit Kant begann. Für dieses Geschäft könnte die Mystik wieder richtungsweisend sein, und zwar deshalb, weil sie den Unterschied aufhebt und in der Vergänglichkeit das Ewige zu erfahren vermag. M. geht auf diese Problemzusammenhänge nicht mehr ein. Aber was er hervorgeholt hat, deutet daraufhin und zeigt, daß die Mystik die höhere Philosophie enthält. Dies wird freilich in Arbeiten nicht sichtbar, welche die mystischen Lehren auf das Niveau ihres eigenen Könnens gleichsam bequem herunterholen, um die derart verkleinerten Gedanken „kritisch" zu prüfen und „wissenschaftlich" fruchtbar machen zu können. Es scheint dagegen in Arbeiten hervor, welche, wie die vorliegende, mitten in der Anstrengung des suchenden Aufstiegs (Subida) entstanden sind.

8. M. stellt den Leser vor eine alte, beunruhigende Frage: gibt es eine Wahrheit für den Menschen (die Wahrheit des Menschlichen), welche der Einzelne – zwar auf seine unwiederholbar eigene Weise, aber doch dadurch mit allen im Selben übereinkommend – entschieden zu suchen und dienend zu verwirklichen hat?

Noch vor nicht allzu langer Zeit hätte jeder Denkende auf den so Fragenden skeptisch herabgeblickt. Aber schon kehren die Menschen von den Herumirren ermüdet zurück und beginnen sich zu fragen, ob die Unruhe, welche die Menschen in den Zwang des leichten Erfolges hintreibt, nicht Flucht vor der Schwere der eigenen Wesensbestimmung ist. Diese drückt sich in der Unruhe selbst aus. Die Unruhe kommt daher, daß im Endlichen das Unendliche, im Vergänglichen das Ewige waltet, weswegen das Endliche, vergängliche Wesen des Menschen im Endlichen und Vergänglichen keine Ruhe finden kann. Die Johanneische Mystik, welche von Anfang an die „Ruhe und Erquickung", die „Gelassenheit" (69) durch Rückkehr des Menschen ins Zentrum seiner „humildad" anstrebte, kulminiert in der hellen Fülle jenes Zustandes, welchen Johannes nicht mehr auszusagen, nur anzudeuten vermag (vgl. 134–139). Die Worte dieser Fülle sind: „bien y gloria". Was in dieser guten Herrlichkeit geschieht, wird nicht erklärt, nur leise gesungen: „Cuán delicadamente me enamoras!" „Das ‚enamoras', kommentiert M., geschieht zart und sanft, delikat geradezu" (139). Die anfängliche Strenge des kastilischen Mystikers gipfelt in der verhaltenen Zärtlichkeit einer unendlichen Liebe. In der Fülle dieser Herrlichkeit ist der Mensch nur. In diesem IST genießt sich das Absolute selbst. Das gegenwärtige Geschlecht, welches, durch den künstlichen Glanz einer scheinenden Freiheit zunächst geblendet, die Beengung der substantiellen Dürftigkeit eines epochal schwankenden Gemütes erleiden mußte, dem nur das als Wahrheit gilt, was augenblicklich gelingt, und nur das richtig ist, was gerade eintritt, wird in der, von M. so glücklich gehobenen, entschiedenen Offenheit des Ursprünglichen und bergenden Festigkeit des Echten der Johanneischen Anthropologie wieder erfahren können, was das Menschliche bedeutet, wenn es mehr als nur ein Wort ist.

Der anspruchsvolle Leser wird sich gewiß dem Autor zu Dank verpflichtet wissen.

Würzburg José Sánchez de Murillo

Johannes Eck. De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. v. Erwin Iserloh, Vincenz Pfnür und Peter Fabisch. – Münster: Aschendorff 1982. XXXIV, 206 S. (Corpus Catholicorum Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 36). kart. DM 85.–

In kurzem Abstand nach der großen Edition des Enchiridions Ecks durch Fraenkel legen Iserloh, Pfnür und Fabisch nun Ecks ‚3 Bücher über das Meßopfer' vor – ein Werk, das, im Jahre 1526 erschienen und mehrfach nachgedruckt, die erste große Runde der Auseinandersetzungen über das Meßopfer seit 1519 abschließt. Es handelt sich dabei nicht um eine eigene, systematisch-zusammenhängende Entfaltung der Lehre vom Meßopfer. Die hatte freilich auch kein anderer von Luthers Gegnern im „Kampf um die Messe" entwickelt. Vielmehr geht Eck im ersten Buch seines Werkes nacheinander jene Stellen des Alten und Neuen Testamentes durch, die in der Debatte über die Messe eine zentrale Rolle gespielt hatten. Damit hängt wohl auch die unbefriedigende Form der Aneinanderreihung einzelner Stellen der Heiligen Schrift zusammen, die nicht aus dem Kontext exegesiert, sondern direkt für das Problem herangezogen werden. Das zweite Buch bringt dann einen ausführlichen Traditionsbeweis. Beide Bücher belegen übrigens auch in der Heranziehung des biblischen Urtextes sowie im Rückgang auf die besten Kirchenväter-Editionen der Zeit die humanistische Gelehrsamkeit Ecks. Das dritte Buch befaßt sich schließlich eingehend mit den Einwänden der reformatorischen Gegner, die freilich schon in den beiden ersten Büchern immer wieder direkt angesprochen werden. Vor allem in diesem letzten Buch greift Eck dann auch auf die Schriften zurück, die seit 1520 das Meßopfer gegen die Reformatoren verteidigt hatten. Eck hat das Werk König Sigismund von Polen gewidmet. Dabei läßt die Vorrede erkennen, daß es ihm darum geht, den König trotz der Aufnahme des säkularisierten Herzogtums Preußen in das Lehensverhältnis bei der überlieferten kirchlichen Lehre zu halten.

Bedenkt man, daß ein großer Teil der für die Auseinandersetzung um die Messen wesentlichen Texte der Gegner der Reformation immer noch nicht in kritischen Ausgaben vorliegt, so wird man die vorliegende Edition doppelt begrüßen. Eine knappe, äußerst instruktive Einleitung von Erwin Iserloh geht ihr voran. Wie in früheren Arbeiten stellt Iserloh dabei auch die Schwäche der Eckschen Position heraus, die der Reformation mit der Konzentration auf die Identität der Opfergabe am Kreuz und in der Messe und dem Versuch, letztere als Handeln der Kirche in Memoria und Repräsentatio zu begreifen, die Antwort auf die Frage nach der Einmaligkeit des Opfers Christi letzten Endes schuldig bleibt.

Die insgesamt gelungene Edition gibt an einigen Stellen Anlaß zu Rückfragen. So wäre zur eindeutigen Beschreibung des Druckes die Angabe über die Abstände zwischen den Zeilen kaum notwendig gewesen. Sie wird nicht einmal von Christoph Weismann in seinen Vorschlägen für Richtlinien zur Beschreibung und Verzeichnung alter Drucke verlangt (vgl. Christoph Weismann, Die Beschreibung und Verzeichnung alter Drucke. Ein Beitrag zur Bibliographie von Druckschriften des 16. bis 18. Jh.s, in: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, hg. v. Hans-Joachim Köhler, Stuttgart 1981, S. 447–614). Dagegen sollte man den Zeilenfall auch bei lat. Drucken besser durch den doppelten senkrechten Strich als durch die Virgel kennzeichnen. Zu begrüßen ist die klare Angabe des Seitenumbruchs nicht nur des zugrundegelegten ersten Druckes, sondern auch des in der bisherigen Forschung stärker herangezogenen Kölner Nachdrucks von 1526. Solche ausgesprochen benutzerfreundlichen Zusätze sollten Schule machen.

Mit der vorsichtigen Normalisierung der Texte kann man sich einverstanden erklären. Daß man einen lat. Text durch heutige Zeichensetzung in der Konstruktion übersichtlicher zu machen versucht, ist angesichts der Lateinkenntnisse vor allem der heutigen Studierenden wohl gerechtfertigt. Dennoch hat man hier des Guten ein wenig zuviel getan, wenn jede Partizipialkonstruktion in Kommata eingeschlossen wurde. Zuweilen ist aber auch mit dem Punkt als Satztrennung geradezu sinnentstellend umgegangen worden (vgl. S. 2 und 9 der Vorrede). Bei der Auflösung der ‚unechten Klammern' ist man nicht ganz konsequent verfahren. Ungewöhnlich ist aber vor allem, daß die Zusätze des Nachdrucks C in eckigen Klammern in den fortlaufenden Text, der ja A folgt, eingefügt wurden (vgl. 32f). Die hätte man in jedem Falle in den textkritischen Apparat aufnehmen sollen. Gleiches gilt für die Marginalien des Textes, die sich jetzt im sachlichen Apparat finden. Ebenso scheint es mir nicht günstig, Auslassungen innerhalb von Zitaten durch in eckige Klammern gesetzte Punkte zu kennzeichnen (vgl. 67). So etwas konsequent auch bei biblischen Texten durchgeführt, würde die Benutzung einer Edition nur erschweren.

Die Gestalt der Apparate und die Kommentierung überzeugen. Nur gelegentlich – vor allem im zweiten Kapitel des dritten Buches – droht der Kommentar zu den Personen der Reformatoren auszuufern. Mißlich ist freilich, daß der Benutzer der Apparate für eine Fülle von Kurztiteln und abgekürzt zitierter Schriften auf das Literaturverzeichnis der Fraenkelschen Ausgabe von Ecks Enchiridion verwiesen wird, so daß man diese eigentlich stets als bibliographisches Hilfsmittel zur Hand haben muß. Ein vollständiges Literaturverzeichnis, das den Band in sich selbst benutzbar gehalten hätte, wäre da zweifellos doch sinnvoller.

Etwas zu schematisch scheint man mir auch beim Register der Personen und Orte vorgegangen zu sein. Es enthält, abgesehen davon, daß es an vielen Stellen unvollständig ist, eine Reihe von Merkwürdigkeiten. So sind etwa Carthaginense III, concilium und Carthaginiensis ecclesia nebeneinander aufgenommen worden. Völlig undurchsichtig ist die Verwendung oder Weglassung der Vornamen im Register. Wie die „Nominales" in das Register kommen, ist gleichfalls schwer erfindlich; und sonderbar bleibt auch die Untergliederung des Registers bei Zwingli, die für Luther, obwohl es dort sehr viel mehr Verweise gibt, nicht vorgenommen wurde. Irreführend scheint mir darüber hinaus, wenn man im Register Balthasar Hubmaier unter der von Eck bevorzugten Form Hiebmaier aufführt.

Das alles sind freilich Punkte, die im Grunde den Zugang zum Text nicht verstellen und deswegen auch den Dank für die Edition, den die Herausgeber verdienen, in keiner Weise mindern können.

Heidelberg Gottfried Seebaß

The social teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bishop of Mainz (1811–1877). Translation by Rupert J. Ederer. – (Washington) University Press of America (1981). XIX, 602 S. kart. $ 22.50

Viele von Kettelers wichtigeren Schriften sind – meist kurz nach ihrem Erscheinen – in andere Sprachen, vornehmlich ins Französische, Italienische und Niederländische, übersetzt worden, ins Englische nur eine: „Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staat" von 1873, die 1874 ein „M. D." übertragen hat und mit den Verlagsorten London und Mainz erschienen ist. Mit dem hier anzuzeigenden Band liegt erstmals eine englische Sammelausgabe von Schriften des Mainzer Bischofs vor. Sie enthält den Predigtzyklus von 1848 „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" (1–99), die hier nicht unbedingt zu vermutende programmatische Schrift von 1862 „Freiheit, Autorität und Kirche" (101–303), „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 (305–433, ohne die „Statistischen Notizen"), die Ansprache vom 25. Juli 1869 auf der Liebfrauenheide „Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit" (435–465), das Fuldaer Referat von 1869 „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter" (467–493), die Mainzer Katholikentagsrede von 1871 „Liberalismus, Sozialismus und Christentum" (495–517), die großen Fastenhirtenbriefe von 1876 und 1877 (519–579) sowie die nachgelassene Schrift „Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?" (581–602). Mehrere der hier gesammeltenTexte waren zwischen 1974 und 1977 bereits in der „Social Justice Review" erschienen. Aus den kurzen Vorbemerkungen des Übersetzers geht leider nicht hervor, welche Ausgabe der jeweiligen Übertragung zugrunde lag. So läßt sich nur rückschließen, daß etwa die Adventspredigten nach Raichs, das Fuldaer Referat nach Mumbauers Text wiedergegeben sind. Die seit 1977 erscheinende kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe Kettelers, in der bis 1978 mit Ausnahme der drei letztgenannten alle hier berücksichtigten Schriften vorlagen, war dem Übersetzer offenbar nicht bekannt.

In der kurzen biographischen Einführung (V–XVII) finden sich einige grobe Fehler, die z. T. ungeprüft aus Lenharts Monographie übernommen wurden. In einem Fall erscheint der Sachverhalt geradezu verdreht (XII): Anfang 1865 (nicht 1875) betrieb (nicht: verhinderte) die preußische Regierung die Ernennung Kettelers zum Koadjutor und Nachfolger in Gnesen-Posen, was vom Vatikan ebensowenig wie von Ketteler selbst gewünscht wurde. Ungeachtet dieser geringen Mängel (und der Vorliebe des Übersetzers für Zahlenmystik) bleibt es das Verdienst Ederers, eines Schülers von Kurt Schuschnigg (1897–1977), der englischsprachigen Welt das Werk eines Mannes erschlossen zu haben, dessen Ideen – nach Meinung seines Übersetzers – für unsere Zeit nicht weniger bedeutsam sind als jene seines Zeitgenossen Karl Marx (III).

München Christoph Stoll

L'actualité de Lamennais. Colloque de La Tourette, 2–4 juin 1978. Préface par Jean Lacroix. – Strasbourg: Cerdic 1981. 173 S. (Recherches institutionelles, 6. Série: Institutions et Histoire). kart.

La condamnation de Lamennais. Dossier présenté par M. J. Le Guillou et Louis Le Guillou. – (Paris: Editions Beauchesne 1982). 754 S. (Textes Dossiers Documents 5). kart. FF 333.–

Valerius, Gerhard: **Deutscher Katholizismus und Lamennais.** Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854. – Mainz: Grünewald (1983). XXXI, 453 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 39) kart. DM 84.–

Die Beschäftigung mit dem Bretonen Hugo-Felicité – Robert de La Mennais, demokratisiert: Lamennais (1782–1854; 1816 Priester; 1836 öffentlicher Bruch mit der katholischen Kirche) hat in den letzten Jahren besonders in Frankreich, aber nicht nur dort, stark zugenommen. Bereits vor dem Vat. II, das sich inhaltlich – ein Antrag auf Rehabilitation des Abbé Lamennais (L.) blieb vereinzelt – lehramtlich (insbesondere in der „Declaratio de libertate religiosa") zu Problemen geäußert hat, die für L. zentral waren, bemerkte Remigius Bäumer im LThK (1961), daß des L. „überragende Bedeutung und zugleich seine Tragik immer stärker erkannt werden".

Ausdrücklich unter dem Titel „Die Aktualität von L." wird über das Colloquium von La Tourette berichtet, das vom 2. bis 4. Juni 1978 stattfand und neben Spezialthemen wie die Arbeiterunruhen in Lyon (1831/34) oder die Theologie von Philippe Gerbet (der wohl spekulativste Kopf des L.-Kreises) einen weiten Boden spannte von einer Analyse der Thesen im „L'Avenir" bis zum Vat. II – eine bei solchen Veranstaltungen fast unvermeidliche Überforderung. So konnte der theologische „Traditionalismus" und der für L. so wesentliche Begriff des „sens commun" – höchst aktuell für das Verhältnis der Kirche zur „einen Menschheit" – in den Erörterungen über „Natur" und „Übernatur", den „Immanentismus" bei L. mehr nur angesprochen als behandelt werden. Aber der Bericht ist interessant, weil er zeigt, daß die Referate und Diskussionen – sieht man von dem gemeinsamen Respekt vor der moralischen Integrität des L. ab – keineswegs unisono verliefen, selbst nicht zwischen den Brüdern Louis und Marie-Joseph Le Guillou, zusammen mit Jean-René Derré und Jacques Gadille (der junge deutsche Theologe Gerd Valerius [vergl. unten] hielt sich wohl zurück) die herausragenden L.-Kenner bei diesem Colloquium. Jede vorschnelle Aktualisierung wurde vermieden. Die Positionen zum oft erörterten Problem der Kontinuität im Leben des L., insbesondere hinsichtlich seiner Christlichkeit, zum Verhältnis zwischen dem L. vor 1832 und „le second L." (J. Lacroix, 13) waren differenziert.

In der Bewertung der römischen Urteile über L. bemühte man sich um eine historische Interpretation. „L. und die römischen Theologen beziehen sich alle auf Christus . . ., aber sie sprechen nicht die gleiche Sprache"; die Römer eliminieren alles, was sie nicht in ihrem Seminar mitbekommen haben (Louis Le Guillou, 44). Anderthalb Jahrhunderte danach „sind die Freiheiten, 1832 und 1834 verurteilt, im größten Teil der Welt anerkannt . . ., die Freiheit des Gewissens (ist) in die allgemeine Moral eingegangen"; aber damals waren die „hierarchischen Strukturen, die Denkweisen der Christen blockiert, gelähmt" (ders.). M. J. Le Guillou hielt dafür, daß L. „die großen Erfahrungen beim Vat. II 150 Jahre vor ihrer Formulierung durch das Konzil prophezeit hat" (145), will aber unterschieden wissen zwischen „une impression, une approximation" und „une donné scientifique dûment contrôlée". Sein Referat über „L. im Licht des Vat. II" ist ein Ausblick, den er mit dem Satz schließt, die L.-Krise sei „providentiell, um uns zu verpflichten, die Probleme tiefer zu sehen" (164).

Mehrfach wurde bei diesem Colloquium die These vertreten, L. sei kein gründlicher Theologe und Philosoph gewesen (worüber allgemeiner Konsens in der Literatur besteht), habe aber die „Zeichen der Zeit" gesehen, während seine Gegner „solide Theologen" gewesen seien, aber die „Zeichen der Zeit" nicht gesehen hätten, in welcher Perspektive dann L. als ein „Apologet" gerechtfertigt werden konnte. Dahinter tritt zurück, was das „L'Avenir" – Leitwort „Gott und die Freiheit" nicht als missionarische Anpassung an den Liberalismus, sondern innerhalb der christlichen Glaubensgeschichte selbst bedeutet.

★

Die „confiance", deren sich H. S. Schwedt bei seiner Erforschung des „Römischen Urteils über Georg Hermes" nicht erfreute, wurde dem Dominikaner Marie-Joseph Le Guillou, dem Bruder des renommierten L.-Experten Louis Le G. (vgl. oben), während 15 Jahren dank der ausdrücklich erwähnten Gunst der Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in reichem Maße zuteil: Er durfte aus drei umfänglichen römischen L.-Dossiers handschriftlich kopieren, was nunmehr in französisch unter dem Titel „La condamnation de L." der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und von Louis L. G. mit großer Zurückhaltung kommentiert worden ist.

Dieser weist in dem „Avertissement" (5f) auf die Schwierigkeiten hin, welche die französische Übersetzung der großteils in Italienisch abgefaßten Texte bereitet habe, die ihrerseits manchmal von Dialektformen beeinflußt worden sind; sie wurde überwunden durch eine ganze Reihe von Helfern. Er erklärt die Verzögerung der Publikation auch damit, daß sie diese nicht veranstalten wollten, „avant que le Saint-Siège lui même nous en ait donné la permission formelle par écrit" (5). Die Zweifel, die einer gegen dieses Verfahren bei einer wissenschaftlichen Edition prinzipiell erheben kann, dürften angesichts der Untadeligkeit der Bearbeiter gegenstandslos sein. Die Übersetzung aller im Original nicht-französischen Stücke erleichtert natürlich die Benutzung nicht nur in Frankreich, setzt aber das Vertrauen in die Präzision der Übertragungen voraus. Biographische Angaben zu den vielen, selbst dem einigermaßen kundigen Leser oft nicht vertrauten Personen werden nicht gemacht. Die Edition wendet sich an Spezialisten (trotzdem werden auch lateinische Texte, selbst kurze Zitate, französisch übersetzt).

Louis Le G. hatte bereits 1955 sein bedeutendes Werk „Evolution de la pensée religieuse de L." vorgelegt und mit der Edition der „Correspondence générale de L." (9 Bde, 1971–1981) wesentliche Voraussetzungen für ein Porträt dieses komplizierten Mannes geschaffen.

Unter Einbeziehung auch dieser Korrespondenz gliedert er das „Dossier L." nach den Stadien der „condamnation" (daß die Dokumente dabei in anderer Reihenfolge erscheinen als im vorausgestellten „Index" [12–24] und Seiten-Verweise im Text oft fehlen, erschwert manchmal die Übersicht). Manche Überschriften sind angesichts des knappen Kommentars bemerkenswert: Zur Romreise der Männer des „L'Avenir" Anfang 1832: „La mise en marche des rouages de la condamnation" (126) – zur Lage im Sommer 1833: „L' engrenage fatal" (373) – zum „Akt der kompletten Unterwerfung" im Dezember 1833: „La ‚mise au pas'" (405, „Gleichschaltung" ist auch in Parenthese eine trübe Erinnerung).

Was auf dem Umschlag steht, daß nämlich „die Tatsache (der Publikation) selbst ein Ereignis bedeutet", ist keine Übertreibung. Zu den wichtigsten Stücken gehören natürlich die Antworten auf die Konsultation zum „L'Avenir" (70–125) und die Voten zu den „Doctrines de L." (161–240), unter denen die Härte des Jesuiten Rozaven ebenso herausticht wie die diplomatisch-kluge Differenzierung des Luigi Frezza. Gemeinsam ist allen die bemerkenswerte Ansicht, daß sie von einem lehramtlichen Urteil über die einzelnen Thesen des L. abraten, weil dies zu Schwierigkeiten führen müsse. Sieht Louis Le G. diese römischen Voten gegen die „politisch-religiöse Doktrin" gerichtet, so schreibt er den „Zensuren von Toulouse" einen mehr theologischen Charakter zu (241).

Das Dossier belegt eindrücklich, wie extensiv die Auseinandersetzungen in Rom geführt wurden (ob dies auch für das „Hermes-Urteil" gilt, ist fraglich, muß aber wohl angesichts der begrenzten Möglichkeiten von H. S. Schwedt offen bleiben). In beiden Fällen hat sich Metternich massiv eingemischt, was für L. nach L. Ahrens (Münster 1930; von Louis Le G. S. 63 freundlich zitiert) J.-R. Derré 1963 aufgewiesen hat; dennoch belegt das Dossier die Unmöglichkeit zu behaupten, „daß L. allein unter diplomatischen Pressionen verurteilt wurde" (6).

Was den Papst selbst angeht, so hält Louis Le G. dafür, „que, quels que soient les torts de Grégoire XVI dans cette affaire, il est injuste, de le considérer . . . comme un potentat aveugle et fier de son autorité" (143). Wie schon früher sieht er den eigentlichen Bruch des L. mit seiner Kirche nicht schon in den „Paroles d'un croyant" vollzogen, diesem „cri de la conscience blessée"; aber „der Bruch ist in Sicht". Im Anschluß an den Rapport des Kardinals Lambruschini über dieses Buch (ein besonders aufschlußreiches Stück des Dossiers; 476–483) bemerkt er: „Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour comprendre que la conclusion logique d'un tel réquisitoire (Antrag des Staatsanwaltes) ne pouvait être que ‚Singulari vos'" (483). Man kann wohl ähnlich wie beim Urteil über Georg Hermes fragen, welcher Zwang der „Logik" auf einer solchen Ebene gegeben sein kann.

In seinem zumeist aus Zitaten bestehenden „Nachwort" bemerkt Marie-Joseph Le G., die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. seien „Gefangene der sogenannten ‚christlichen' Gesellschaft, der sogenannten ‚katholischen' Staaten" gewesen und hätten eine „Umkehr" von den Fürsten erwartet. „C'est bien pourquoi il a fallu un long et douloureux enfantement avant que le discernement des idées positives incluses dans le mouvement révolutionnaire puisse se manifester" (751). Ob freilich die Ideen der Französischen Revolution, wie auch der zuvor zitierte Papst Paul VI. meinte, eine „antichristliche Verkleidung" ursprünglich christlicher Ideen genannt werden können, ist angesichts der berechtigten Kritik an der „Säkularisierungsthese" so eindeutig wohl kaum zu schließen.

★

R. Aubert stellte noch 1971 fest, es seien zwar deutsche Einflüsse auf L. untersucht (L. Ahrens), der umgekehrte Vorgang jedoch noch „kaum erforscht". Es ist ein dankenswertes Verdienst von G. Valerius, in einer ungemein extensiven Untersuchung der deutschen katholischen Publizistik von 1817–1834 und in einer graphisch-statistischen Erfassung der Jahre nach der Verurteilung von L. bis zu dessen Tod 1854 einen Beitrag zur Auffüllung dieser Lücke vorgelegt zu haben, dabei auch die Forschungen von Rudolf Pesch (1966) über die deutsche Kirchenpresse fortsetzend.

Der Vf. machte sich die Mühe, 114 Periodica durchzusehen, weil er im Zuge der „Rezeptionsforschung" auch die „Trivialliteratur" einbeziehen wollte. Ohne diese Quellengattung generell bewerten zu wollen, ist zu sagen, daß sie hinsichtlich der Einschätzung von L. trivialer Weise kaum etwas hergibt. Als ergiebig erwiesen sich zu verschiedenen Zeiten qualifizierte Organe, insbesondere die Aschaffenburger „Katholische Kirchenzeitung", der Mainzer „Katholik", die Münchener Zeitschrift „Eos", der Würzburger „Allgemeine Religions- und Kirchenfreund" und hinsichtlich des „L'Avenir" Senglers „Kirchenzeitung für das

katholische Deutschland" sowie die Landshuter „Literaturzeitung für die katholische Geistlichkeit". Was die Substanz angeht, so ragen weit heraus die Beiträge von I. Döllinger und F. Baader und dann in der Zeit von „Mirari vos" der „harte Schlag aus Tübingen" (G. Valerius) in der ThQS mit den aggressiven Beiträgen von A. Theiner und Gengler. Interessant sind auch die Konturen des nicht leicht zu rubrizierenden Publizisten Joh. B. Pfeilschifter, vor allem in seiner Aschaffenburger Kirchenzeitung. Zwei eigene Gruppen stellen die von Wessenberg inspirierten und die hermesianischen Zeitschriften mit ihrer jeweils verschieden akzentuierten L.-Gegnerschaft dar.

Die „gewissen Sympathien" für L., die R. Aubert beim Mainzer „Katholik" vermerkt, werden vom Vf. verdeutlicht: Mit L. gegen den Protestantismus, für die Freiheit als Freiheit der Kirche, gegen das staatliche Unterrichtsmonopol, sogar für die Erörterung der Trennung von Kirche und Staat in einem ultramontanen Verständnis. Mit unterschiedlichen Akzenten verfolgen alle konservativen Organe dieses Verfahren. Eine Sonderrolle spielte die Aschaffenburger Kirchenzeitung, die 1832 als einziges Blatt dieser Gruppe die Gewissensfreiheit für alle vertritt und dafür hält, daß die „unbedingte Freiheit der Presse" immerhin besser sei als ein omnipotenter Staat.

In den Konfliktsjahren 1832/34 begrüßen die konservativen Blätter die Unterwerfungsakte des L.; aber der Vf. kann bemerkenswert feststellen, daß man sich in den L.-freundlichen Blättern „in keinem Punkt inhaltlich den Verurteilungen anschließt" (311). Sogar der „Der Katholik", dessen Wünsche L. nach Rom begleitet hatten, kann dann eine gewisse Überraschung durch „Mirari vos" ausdrücken. In ziemliche Verlegenheit geriet jetzt die Aschaffenburger Kirchenzeitung, die einen Beitrag veröffentlichte, der sich zur Enzyklika und zugleich zu einem extremen Fideismus bekannte, Mitte Juli 1834 L. noch verteidigte und ihn im August wegen der „Paroles d'un croyant" einen „öffentlichen Jakobiner" nannte, nachdem zuvor F. Baader in einem Artikel Rom kritisiert hatte, wo L. verurteilt, aber die Politik des spanischen Klerus gebilligt werde.

Der Vf. folgt bei der Darlegung des publizistischen Echos den Wegstadien des L., was zu Wiederholungen führt. Eine Analyse der Theorien des L. übersteigt notwendig den Rahmen dieser Luzerner Diss., so interessant auch die Bemühung ist, den verschiedenen Thesen zur problematischen Kontinuität im Leben des L. nachzugehen. Die Differenz zwischen F. Baader und L. oder zwischen dem Traditionsbegriff der Tübinger Schule und dem „Traditionalismus" bei L., kann nur angedeutet werden. Es ist ein großes Verdienst des Vf.s, im Zusammenhang mit der Wirkungsgeschichte des L. einen wichtigen Beitrag zur bewegten Situation auch des deutschen Katholizismus in den 20er und 30er Jahren des 19. Jh.s vorgelegt zu haben.

★

Es kann vermutet werden, daß die Beschäftigung mit L. noch geraume Zeit lebendig bleiben wird. Sie könnte hilfreich sein auch in einer systematischen Untersuchung über direkte und indirekte Beziehungen zu L. in der Theologie und Philosophie der deutschen Romantik, wovon weder die Beschuldigung des „pangermanisme", beim Colloquium von 1978 elegant wieder vom Tisch genommen, noch die These vom „romantisme" des L. abhalten müßten.

Freiburg i. Br. Oskar Köhler

Stadler, Hubert: **Päpste und Konzilien.** Kirchengeschichte und Weltgeschichte. Personen – Ereignisse – Begriffe. Econ Taschenbuch Verlag (Düsseldorf 1983) 380 S. Hermes Handlexikon 2680 Kart. 26.80

Das vorliegende Lexikon liefert informative, wenn auch knappe Würdigungen der Päpste von Petrus bis zu Johannes Paul II. und der Konzilien von Nicäa bis zum II. Vaticanum. Weitere Artikel behandeln zentrale Fragen über die Kirchenpolitik, u. a. über den Kirchenstaat und berichten zugleich über bedeutende Papsthistoriker wie Ranke und Ludwig von Pastor. Die Papstliste ist dem neuesten Annuario Pontificio entnommen. Unter den Konzilien hat die Synode von Pisa 1409 keinen eigenen Artikel. Der Pisaner Papst Johannes XXIII. muß sich mit Verweisen auf Gregor XII. und das Konstanzer Konzil begnügen. Das bekannte Konstanzer Dekret „Haec sancta" wird (322) mit „Sacrosancta" angeführt. Beim Artikel „Konzil" unterscheidet der Verfasser ein wenig inkonsequent zwischen den Konzilien des 1. Jahrtausends, den Konzilien der Päpste, den Konzilien der Reform und Konzilien des Katholizismus. Vienne und Trient werden nicht unter den Reformkonzilien aufgeführt. Seite 193 wird noch von einem Thesenanschlag Luthers gesprochen. Zu Seite 254: Die Urteile über Pius XI., Pius XII. und Paul VI. erscheinen einseitig. Nützlich ist die Zeittafel, aber auch die Bibliographie. Die Literaturangaben könnten verständlicherweise ergänzt werden. So fehlen verschiedene Werke über die Päpste oder über die Konzilien wie: Alberigo, Krämer, Meuthen, Raab, Vagedes. Einzelne Angaben sind ungenau. Die ‚Geschichte des Konzils von Trient' umfaßt vier Bände und erschien in den Jahren 1949–1975. Jedins „Kleine Konziliengeschichte" hat nicht nur zwei, sondern zahlreiche Auflagen und Übersetzungen erlebt. Die „Papstgeschichte" von Franzen-Bäumer erschien in Freiburg, nicht Fribourg, die dritte Auflage kam 1982 heraus.

Hervorzuheben ist die gute Bebilderung des Lexikons. Trotz mancher Mängel und Schwächen ein nützliches Nachschlagewerk.

Freiburg Remigius Bäumer

Kasper, Walter: **Der Gott Jesu Christi.** – Mainz: Grünewald (1982). 406 S. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1) Ln. DM 48.–

Die Gotteslehre als dogmatische Grunddisziplin verlangt in der Situation des Säkularismus und der (auch im christlichen Bereich) „zerbrochenen Gottesbilder" (so der Titel eines holländischen Buches aus dem Jahre 1969) mit der daraus resultierenden modischen Sucht nach „neuen Gottesvorstellungen" nach vertieftem theologischem Bemühen. Der Vf. unterzieht sich dieser Aufgabe in einem eigenständigen Entwurf, der von dem gewohnten Schema der Lehr- und Handbücher abgeht und den weitverzweigten Stoff auf drei Fragekreise konzentriert (Die Frage nach Gott heute; die Botschaft vom Gott Jesu Christi; das trinitarische Geheimnis Gottes). Der unkonventionelle Titel, der zunächst den Eindruck einer Trennung im Gottgeheimnis der Person Jesu Christi nahelegen könnte (später ergänzt durch die biblische Formel von „Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus"), will in Wirklichkeit nur die offenbarungsgeschichtliche Grundposition des Werkes kenntlich machen, nach der es im Christentum nicht um ein im allgemeinen Sinn gehaltenes oder um ein aus der natürlichen Theologie erhobenes Gotterkennen geht, sondern um das vom Gottmenschen selbst vermittelte Verständnis, das im Christusereignis sofort auch seine Heilshaftigkeit hervortreten läßt. Darum geht es diesem Werk nicht nur um den „Gott an sich", sondern auch um den „Gott für uns", ohne daß diese beiden Aspekte voneinander gänzlich abgelöst würden. So kann auch die „Gottesfrage" als „Heilsfrage" verstanden und ausgearbeitet werden, eine heilstheologische Zielsetzung des Werkes, die sich leitmotivisch etwa in der Formel von der „Verklammerung von Gottesfrage, Heilsfrage und Christusfrage" ausgedrückt findet (205). Diese heilstheologische Ausrichtung läßt freilich die Schwierigkeiten der durch Säkularismus, Atheismus und Nihilismus bestimmten Situation des „Fehl Gottes" nicht unberücksichtigt und sucht ihnen zu begegnen.

Dies geschieht vor allem in dem am umfangreichsten gehaltenen 1. Teil (die Frage nach Gott heute, 13–167), der neben den klassischen Fragen der Einführung in die Gotteslehre (natürliche Gotteserkenntnis, natürliche Theologie, Gotteserkenntnis im Glauben) die neuzeitliche Geistesgeschichte unter dem Leitgedanken des Aufgangs der Subjektivität und des Autonomiebewußtseins behandelt. Bei der Ausführung der bei Descartes beginnenden, über G. Bruno und Spinoza laufende Linie, die dann in Feuerbach, Marx und Nietzsche ihren höchsten Anstieg gewinnt, zeigt der Vf. eine sichere Hand und treffendes Urteil, das sich vor einseitigen Stellungnahmen hütet, aber doch auch Eindeutigkeit im Aufweis der Irrgänge dieser Entwicklung zeigt, die es jedoch nicht dazu bringen können, die moderne Geistesgeschichte im Sinne einer einseitigen Abfalltheorie zu interpretieren. Auch wenn auf dieser Linie noch andere Meilensteine erwähnenswert wären (etwa für das Aufkommen des Historismus und seiner immanentistischen Tendenzen G. Vico und J. G. Herder, für das Aufkommen des modernen Wissensideals Fr. Bacon, für die Ableitung des Atheismus in Verquikkung mit der Leidensproblematik A. Schopenhauer), so wird doch im ganzen ein tieferer Einblick und Verständnis für das Werden des modernen Atheismus vermittelt, an dessen Entstehen nach dem II. Vat. auch „die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben". Unter dem hier im ganzen führenden heilstheologischen Aspekt betrachtet, wäre wohl auch das Moment des bewußt Widerständigen und des der Heilsbotschaft Widerstrebenden beachtenswert (im Sinne etwa des Goetheschen „tiefsten Themas der Welt und Menschengeschichte ... der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens").

Richtig erscheint der Akzent gesetzt, wenn nicht der humanistische Atheismus, sondern der Nihilismus (Fr. Nietzsche) als die schärfste Herausforderung des christlichen Gottesglaubens in der Moderne ausgegeben wird, der sich auch schon in der Nichtanerkennung einer metaphysischen Welt manifestiert und wohl auch einen Ableger in jedem Wahrheitsrelativismus hat. Darum wird die Herausforderung des modernen Atheismus auch als Sprachproblem erkennbar, das sich auf die Frage reduziert, ob von Gott in Existentialsätzen gesprochen werden kann (67). So ist die Theologie angesichts dieses massenhaften Atheismus „sprach- und kommunikationslos" geworden (68). „Es fehlt uns an der Sprache und an ausgebildeten Kategorien, um eindeutig von Gott reden zu können." Andererseits wird nicht übersehen, daß die Problematik nicht nur eine formale und sprachliche bleibt, sondern daß sie in die Tiefen der Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassung hinabreicht. Dennoch wird die positive und reinigende Wirkung des Atheismus anerkannt und eine „dialektische Verhältnisbestimmung" (82) von Christentum und Atheismus angestrebt, die auf dem Boden der Seinsfrage und der natürlichen Theologie neu beantwortet werden kann.

Das Plädoyer für die natürliche Theologie als Reflexion über die dem Glauben eignende Vernünftigkeit und Universalität bezieht auch bisher weniger beachtete menschliche Strukturen wie die Erfahrung, die transzendierende Bewegung der Sprache und den Grundvollzug der endlichen menschlichen Freiheit als Erklärungsgrößen ein. Sie vermögen auch die „Gottesbeweise" als Appell an die menschliche Freiheit wie an die Verantwortbarkeit des Glaubens zu rehabilitieren und die Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis freizusetzen, das Gott im Akt der Offenbarung kundtut.

Der Gehalt dieser in Jesus Christus endgültig erfolgten Kundgabe wird im 2. Teil des Werkes sichtlich auf die Wahrheit vom Vater-Gott konzentriert, an der zugleich die für das Trinitätsgeheimnis wesentliche Personalität des Sohnes in heilsgeschichtlicher Dimension aufgeht. Es mag an diesem vornehmlich heilsgeschichtlichen Duktus dieser Trinitätslehre gelegen sein, daß die Lehre von den Eigenschaften Gottes zurücktritt, die freilich in der theologischen Lehrentwicklung eine abstrakt-spekulative Artikulierung erfuhr, welche modernem Denken spröde und in der Anhäufung von Superlativen nicht heilsbedeutsam erscheint. An sich aber würde eine biblisch orientierte Eigenschaftslehre in ein heilsgeschichtliches Konzept gut integrierbar sein, wenn man dazu die in diesem Werk stark hervorgehobene Kategorie der Verborgenheit Gottes und seines (nicht nur antirationalistisch zu verstehenden) Geheimnisses nutzte. Dann könnte die an Stellen wie S. 190ff angedeutete Eigenschaftslehre in der relativen Vielfalt ihrer Aussagen nicht nur der Konkretion des Gottesbildes dienen, sondern gerade auch die Dialektik von Verborgenheit und Offenheit Gottes, von Transzendenz und Kondeszendenz festigen.

Der Duktus dieser zunächst heilsgeschichtlich entwickelten Trinitätsauffassung, die in bezug auf den Sohn auch die entscheidenden christologischen Aussagen aufnehmen und verwerten kann, beweist seine Fruchtbarkeit auch für einen organischen Anschluß der Pneumatologie, die so den Heiligen Geist als Geist Jesu Christi wie als Einheits- und Vollendungsprinzip der Heilsgeschichte verstehen lehrt. In der richtigen Erkenntnis, daß eine bloß positive Darlegung der ökonomischen Trinität letztlich weder die Einheit der drei Artikel garantieren (weil so immer wieder Gewichtsverlagerungen auf einen der drei Artikel möglich sind, etwa im „Christomonismus" oder in einem isolierten „Spiritualismus" drohen) noch auch das Tiefengeheimnis Gottes aufweisen kann, wird die immanente Trinitätslehre an den Schluß des Ganzen gestellt, aber nicht wie bei Schleiermacher u. a. als Annex, sondern, der Gesamtanlage des Werkes entsprechend, als Schlußstein und Scheitelpunkt, in dem alle Linien des christlichen Gottesgeheimnisses zusammenlaufen. Die bei allen Einzelthemen beobachtete geschichtliche Verständigung über die Entwicklung des Dogmas mit der Grundlegung in der Hl. Schrift und unter Beobachtung der kirchlichen Lehrentscheidungen wird auch hier relativ ausführlich entfaltet, so daß das Specificum des trinitarischen christlichen Monotheismus als unableitbare Offenbarungsgröße ungemindert hervortreten kann. Wie stets ist auch hier die moderne Problematik aufgenommen etwa in Auseinandersetzung mit der auch heute noch einflußreichen Trinitätsauffassung Hegels (deren Zweideutigkeit nicht unerwähnt bleibt: 325f) oder in der rechten Abstimmung von ökonomischer und immanenter Trinität.

Die hier vorgenommene Zurückweisung einer undifferenzierten Gleichsetzung (wobei die Differenz zutreffend im gnadenhaft-freien Offenbarungswillen Gottes angelegt gesehen wird) spricht nicht einer Trennung beider das Wort, sondern begründet ein unauflösliches Ineinander beider, das den apophatischen Charakter der immanenten und den kenotischen Charakter der ökonomischen Dreieinigkeit überzeugend ausweist.

Gerade am Beispiel der hier entwickelten Trinitätslehre läßt sich die beachtliche Eigenart dieses Werkes ersehen, das, immer im Kontakt mit der inner- wie außertheologischen Zeitsituation bleibend, doch nicht auf Auseinandersetzung oder gar auf einseitige Abwehr aus ist, aber auch nicht auf eilfertige Anpassung, sondern auf eine vermittelnde Tendenz, die den Ertrag des modernen Denkens in kritischer Sichtung aufzunehmen sucht. Dabei mögen sich angesichts der stofflichen Fülle und der Vielfalt der behandelten Themen sowohl im einzelnen Teilfragen anmelden (etwa bezüglich der Wertung des Existentialismus oder des transzendentalen Ansatzes der Theologie oder der genaueren Bestimmung der Prozeßtheologie) als auch Grundsatzprobleme (wie etwa das der Relevanz der entwickelten Trinitätslehre für den Dialog mit dem Atheismus) stellen. Solche Fragen vermögen aber den Gesamteindruck nicht zu schmälern, der dahin geht, daß diese Arbeit von der Größe des Themas wie von der überlegten Anordnung und geistigen Durchdringung des Stofflichen her einen beachtlichen theologischen Beitrag zur Vermittlung des Glaubens an das moderne Denken leistet.

München Leo Scheffczyk

Schneider, Theodor: **Zeichen der Nähe Gottes.** Grundriß der Sakramententheologie. – Mainz: Grünewald (1979), 322 S. Ln. DM 38.–

„Der hier vorgelegte Versuch eines nachkonziliaren Grundrisses der Sakramententheologie will die vielen Aspekte der Neubesinnung zusammenfassen und bündeln in einem Überblick, der einerseits das Ganze wirklich überschauen läßt, der andererseits noch ausreichende Detailinformation anbietet für eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen" (15). So formuliert der Vf. sein Ziel im Vorwort. Er teilt auch mit, daß diesem „Grundriß" eine Vorlesung: „Kurzgefaßte Theologie der Sakramente" zugrunde lag, die „unter Assistenz eines Mitarbeiterteams für die Veröffentlichung intensiv überarbeitet wurde" (ebd).

Das Werk gliedert sich in acht Kapitel. Das erste ist „Grunddaten heutiger Sakramententheologie" gewidmet (17–79); die übrigen Kapitel behandeln die sieben Sakramente der katholischen Kirche. Nach jedem Kapitel steht eine Literaturliste deutschsprachiger Werke. Es wäre m. E. dem Werk zugute gekommen, hätte es diesen engen Sprachraum überschritten, z. B. beim Sakrament der Ehe, wo jeder Kenner der Forschungslage das grundlegende Werk von E. Schillebeeckx, Le mariage, Paris 1966, vermissen wird. (Siehe jedoch die Stellungnahme des Vf. 66f).

Anerkennenswert ist das Zusammentragen einer großen Zahl von Texten und Gedanken folgender Autoren: K. Rahner, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, A. Gerken. Die Rahnersche These von der Kirche als „Grundsakrament des Heiles" und den sieben Sakramenten als Selbstvollzügen dieser Kirche (41,48f, 54, 62, 128, 291) macht das hermeneutische Rückgrat der sonst methodisch ziemlich lose strukturierten Arbeit aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang zu vermerken, daß der Vf. die bewußt und gezielt zurückhaltende Formel von LG 1: „Ecclesia ... veluti sacramentum" einfach als „zögernd" und „vage" bezeichnet (44), ohne sich mit der dahinterstehenden theologischen Problematik auseinanderzusetzen. Die biblischen Texte werden meist so angeführt, daß ihr traditionsgeschichtlicher Ort dabei keine hermeneutisch relevante Rolle spielt (z. B. 46, 76f, 79f, 88f, 94f). Freilich könnte hier der Einwand Recht haben, eine solche Sorgfalt in der Wiedergabe des biblischen Befundes übersteige den Rahmen eines „Grundrisses". Der Rezensent ist allerdings anderer Meinung, und das bezieht sich – mutatis mutandis – auch auf die geschichtlich nicht ganz zufriedenstellende Weise, wie die Texte des Lehramtes eingebracht und behandelt werden (60, 64f, 114, 204ff, so bezüglich des Bußsakramentes m. E. allzu unvermittelt „Fragen an Trient" gerichtet werden und 255f, wo bezüglich der Amtsfrage leider nur eine „summarische Charakterisierung des Tridentinums", so 257, geboten wird). Die Lektüre und der didaktische Wert des Buches leiden zuweilen unter einer sprunghaften Gedankenführung und einer methodisch schwer verständlichen Mischung von Quellen verschiedener dogmatischer Relevanz.

Zu den Qualitäten des vorliegenden Umrisses gehören: ein reges pastorales Problembewußtsein, die stets vorhandene ökumenische Fragestellung (z. B. 99–105, 123ff, 171–183, 264ff), der Wille, die Ansätze des II. Vat. zur Geltung zu bringen (dies auch gegen traditionalistische Angriffe, so z. B. 137–142), die Verarbeitung wichtiger Texte der Würzburger Synode und neuerer römischen Dokumente (z. B. der „Ordo poenitentiae" 1974).

Würzburg Alexandre Ganoczy

van Hooff, Anton E.: **Die Vollendung des Menschen.** Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 458 S. (Freiburger theologische Studien Bd 124) kart. DM 79.–

Den Herausgebern der „Freiburger theologischen Studien" kommt das Verdienst zu, durch Aufnahme wichtiger Untersuchungen über Denker aus dem Umkreis der sog. Modernismuskrise in ihre Reihe – vgl. aus den jüngsten Veröffentlichungen die Arbeit von D. Bader über Loisy (Bd 96), von B. Faupel über Tyrrell (Bd 99), von A. Raffelt über Blondel (Bd 110) – die Forschung auf einem Gebiet wesentlich gefördert zu haben, das bislang im deutschen Sprachraum viel zu wenig Beachtung gefunden hat. A. v. H.s Monographie über die Idee des Glaubensaktes im Frühwerk M. Blondels setzt diese Linie mit Entschiedenheit und Kompetenz fort.

Ziel des umfangreichen Werks ist vor allem eine eingehende Analyse der im Rahmen der Thematik zentralsten Kapitel von Blondels „L'Action" (1893). Zur Deutung wird, materialiter, das gesamte Umfeld der frühen Schriften Blondels – von den „Carnets intimes" bis zu dem Aufsatz „Le point de départ de la recherche philosophique" (1905/06) –

befragt, wobei allerdings die insbesondere in der Auseinandersetzung mit A. Loisy erörterte geschichtliche Entfaltung der vollendeten „action" als „tradition" ausgeklammert bleibt. Formaliter ist der philosophische Raster der Interpretation weitgehend vom strukturontologischen Ansatz H. Rombachs geprägt.

Nach einer Einleitung über „Das Anliegen" der Studie – hier zeigt sich die Vertrautheit des Vfs. mit den wichtigsten Kontroversen in der Blondel-Interpretation überhaupt und speziell hinsichtlich des Verhältnisses von „Früh-" und „Spätwerk" – dient ein erster Teil der Bestimmung des „Orts der Fragestellung". Im zweiten Teil, „Der Glaubensakt als philosophisches Problem", wird – eingerahmt von systematischen Reflexionen über das Phänomen der (Sinn-)Frage (der Vf. verweist hier auf Heidegger, Gadamer, Coreth und H. Holz; im Hintergrund scheinen aber noch stärker Gedanken zu stehen, wie sie sich in einem frühen Essay von Rombach „Über Ursprung und Wesen der Frage" finden) und den Glauben „in der Perspektive der Subjektivität" – im zweiten Kapitel der Faden von „L'Action" (I. bis III. Teil, Abschnitt I) erstmals aufgenommen, dann aber im dritten Teil, „Der Weg des Denkens", sogleich wieder verlassen. Der Einsatz im ersten Kapitel erscheint hier gegenüber früher Gesagtem repetitiv; daran anschließende Ausführungen über Blondels Auseinandersetzung mit Leibniz und Kant sind wenig erhellend. In Abschnitt C, „Die Struktur als Determinismus", und den dann im dritten Kapitel folgenden Ausführungen „Zur Phänomenologie der ‚action'" findet der Vf. schließlich zu Erörterungen über die Blondelsche Methode, die aufgrund der Schärfe eines eigenen begrifflichen Instrumentariums, das hier für den adäquaten Zugang zu Blondel geschliffen wird, überzeugen.

Nach der Klärung der von Blondel verfolgten Methode kann nun im vierten Teil, „Die Begründung des Glaubensaktes", das inhaltliche Ziel der Arbeit sachgemäß in Angriff genommen werden. Der Faden von „L'Action" wird – zunächst noch einmal im Rückgriff auf die ersten Teile dieses Werks – wieder aufgenommen und nun bis zum Schluß verfolgt. Hierbei bleiben allerdings die „realphilosophischen" Ausführungen Blondels in Teil III, Abschnitt III–V (Freiheit und Leiblichkeit, Individualität und Interpersonalität, die Grundstrukturen des gesellschaftlichen Miteinanders) unberücksichtigt, und es erhebt sich die (vom Vf. nicht ausdrücklich gestellte) Frage, ob damit eine für das Zustandekommen der schließlichen Entscheidungssituation wesentliche Teilstrecke des von Blondel aufgewiesenen „Determinismus" der „action" unbesehen als einleuchtend vorausgesetzt werden soll oder ob die Fragestellung des Teils IV auch unmittelbar aufgrund der Behandlung der Freiheitsthematik in Teil III, Abschnitt II gewonnen werden könnte. Innerhalb dieses vierten Teils besticht vor allem die im Anschluß (und in vorsichtiger Kritik) an Bouillard vorgenommene Präzisierung des Begriffs des Übernatürlichen und des phänomenologischen Stellenwerts dessen, was Blondel zur „buchstäblichen Praxis" des Glaubens sagt.

Die besonderen Vorzüge der Arbeit v. H.s liegen in der genauen begrifflichen Durchdringung der Blondelschen Gedankenführung. So zeigt etwa bei Zitaten ein Vergleich der v. H.schen Übersetzung mit dem Original und vorliegenden Übertragungen ins Deutsche, wie sorgfältig der Vf. um ein adäquates Verstehen der Texte bemüht ist. In dieser Konzentration auf eine – was das Inhaltliche, nicht die logisch-formale Neuerschließung angeht – rein immanente Blondel-Interpretation liegen allerdings auch die Grenzen der Studie. Wenn der Vf. etwa mit Blick auf die Untersuchung A. Raffelts sagt: „Sie betreffen eher den historischen Zusammenhang; eine gewisse Einseitigkeit meines systematisch-spekulativen Zugangs wird von ihnen ergänzt" (6), so scheint mir im Endeffekt das umgekehrte Urteil zuzutreffen. Raffelt hat zwar weit mehr als v. H. das historische Umfeld des Frühwerks Blondels ausdrücklich in seine Arbeit einbezogen. Zumindest ansatzweise versucht er aber auch, im Sinne der inzwischen (insbesondere von K. Rahner) weiterentwickelten Fragestellung transzendentaler Theologie die im Ganzen doch sehr einer vergangenen romanisch-katholischen Denkform verhafteten Erörterungen Blondels in Teil V, Kap. I und II von „L'Action" auf der Grundlage der zentralen Aussagen Blondels zum Wesen interpersonaler Hingabe kritisch zu hinterfragen, gibt also den Anstoß zu einem systematischen Neuvollzug, der aufgrund innerer Unausgeglichenheiten bei Blondel dennoch den Anspruch einer textgerechten Interpretation behaupten darf.

Bei aller systematischen Konsequenz im strukturanalytischen Nachvollzug von „L'Action" geht die Untersuchung v. H.s hingegen nicht über einen bloßen N a c h vollzug, also ein rein historisches Unterfangen (im besten Sinne von Philosophiehistorie), hinaus. Das zeigt sich besonders dort, wo der Vf. die entscheidende Frage nach der Konkretisierung der als notwendig erkannten „option" für das Übernatürliche zwar richtig stellt, wie Blondel aber nur unzureichend beantwortet. „Es muß irgendeine Instanz geben, in deren Licht eine scheinbar gleichgültige Situation sich als unerbittliche Entscheidungssituation enthüllt" (344). „Vermag der Mensch so hellsichtig zu sein, daß er das auf dem Spiel stehende Unendliche auch in einer endlichen Gestalt wahrnehmen kann?" (345). „Zu fragen bleibt [. . .], in welcher konkreten Gestalt die Pflicht als Wille Gottes auftritt" (357). Was im Anschluß an die Ausführungen Blondels über die „buchstäbliche Praxis" dann hierzu gesagt wird, gibt aber nur eine notwendige, nicht schon die hinreichende Bedingung zur Lösung des aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Problems ab. Auch die von Sektenführern geforderte unbedingte Unterwerfung unter eine „pratique littérale" als Ausdruck der Hingabe des Eigenwillens an einen absoluten Willen ließe sich hiernach noch als adäquate Gestalt der die „action" vollendenden „option" werten. Bei der Erörterung der Idee des c r e d e r e vernachlässigt der Vf. insgesamt zu sehr die objektive Seite des C r e d o und damit die Frage, welche Aufgabe aus dieser inhaltlichen, durchaus nicht beliebigen Bestimmung des Glaubensaktes für die philosophische Herausarbeitung der logisch zwingenden Struktur der „option" erwächst.[1] An diesem wunden Punkt der Blondelschen Argumentation (und des fundamentalthologisch wohl überhaupt noch ungelösten Problems) wäre neu anzusetzen. Es ist ein Verdienst der Arbeit v. H.s, daß hier im sorgfältigen Nachvollzug des Blondelschen Frühwerks dieses Problem, wenn auch nicht in der nötigen Ausdrücklichkeit, so doch deutlich genug ans Licht kommt.

E s s e n H a n s j ü r g e n V e r w e y e n

[1] Von hierher erklärt sich wohl auch ein weitgehendes Mißverstehen des Beitrags von Duméry zur Blondelinterpretation (vgl. bes. S. 144ff, 220ff, 231, 321f, 364ff).

Sirovec, Stjepan: **Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus.** Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1982. 420 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 19) kart. DM 48.–

Die Arbeit von Sirovec gewährt Theologen und Philosophen des dt. Sprachraums Einblick in Literatur, die ihnen z. g. T. nicht zugänglich ist. Zwar hat sich die Theologie (allerdings weniger die Moraltheologie) in den letzten Jahren um das Gespräch und die Auseinandersetzung mit dem Marxismus bemüht. Die Veröffentlichungen jugoslawischer Marxisten dürften aber hierzulande aufgrund mangelnder Kenntnis des Serbischen, Kroatischen und Slowenischen, wenn überhaupt, nur bekannt sein, sofern sie übersetzt bzw. in Deutsch, Englisch oder Französisch erschienen sind.

Dabei ist die Geschichte der marxistischen Philosophie Jugoslawiens recht interessant. In einem e r s t e n Hauptteil „Geschichtlicher Aufriß der philosophischen Strömungen in Jugoslawien" gibt S. einen Überblick über Vorgeschichte und Geschichte der marxistischen Philosophie in Slowenien, Kroatien und Serbien. Um dem Eindruck entgegenzutreten, Philosophie werde in Jugoslawien erst unter dem Sozialismus, also seit 1945 betrieben, gibt S. zunächst eine „Kurze Darstellung der Philosophie bei den Kroaten, Serben und Slowenen bis 1945". Die Anfänge der marxistischen Philosophie werden in Zusammenhang mit der Geschichte der Kommunistischen Partei Jugoslawiens dargestellt. Für westliche Leser besonders interessant dürfte die Geschichte des (unorthodoxen) „Schöpferischen Marxismus" und der von seinen Vertretern gegründeten Zeitschrift „Praxis" sein, die S. anschließend in dem Abschnitt„Schöpferischer Marxismus und die philosophische Zeitschrift ‚Praxis' " von den Anfängen in der internationalen marxistischen Sommerschule von Korčula bis zum Verbot der genannten Zeitschrift nachzeichnet. Die Zeitschrift „Praxis", die in einer jugoslawischen und einer (bei uns wohl eher zugänglichen) internationalen Ausgabe erschien, „sollte zwar eine marxistisch-philosophische Zeitschrift sein, aber die Mitarbeiter sollten auf keinen Fall nur Fachphilosophen der marxistischen Richtung sein" (90). Die Zeitschrift hat genau 10 Jahre bestanden (1964–1974). 1975 wurde sie verboten, und acht Belgrader Mitglieder der Praxis-Gruppe verloren ihren Lehrstuhl.

Der z w e i t e Hauptteil „Jugoslawischer Marxismus und Ethik" widmet sich nun dem eigentlichen Thema des Buches, der „Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus". Einer der referierten Autoren, Milan Kangrga, bescheinigt in einer am Anfang des Buches abgedruckten Stellungnahme (13–15) dem Autor: „Man kann – ohne jede Übertreibung – sagen, daß Stjepan Sirovec bis jetzt der einzige Autor ist, der eine so vollständige, abgerundete und so gut fundierte Abhandlung über das Thema: Die ethische Problematik bei den jugoslawischen Marxisten . . . geschrieben hat, und zwar sowohl im Hinblick auf ihren Umfang als auch hinsichtlich der gründlichen Kenntnis der Materie. Auf jeder Seite ist – besonders für den Kenner und Eingeweihten – einerseits die große Arbeit sichtbar, die hinter diesem Werk steht, andererseits aber auch das philosophische Gespür für das behandelte Problem selbst." (14) In der Tat ist es eine höchst respektable Leistung, auf knapp 200 S. (138–320) die ethische Diskussion innerhalb des jugoslawischen Marxismus nachzuzeichnen.

In den ersten beiden Abschnitten dieses zweiten Hauptteils geht es um das grundlegende Problem, ob es eine marxistische Ethik überhaupt geben könne. Während etwa für S. Stojanović Marx ein „Nachfolger der großen humanistisch-ethischen Tradition Europas" (146) ist, bezweifelt M. Kangrga, „ob überhaupt eine Ethik im Horizont der ganzen Marxschen Philosophie möglich sei" (181). „Wissenschaft hat als ihren Gegenstand all das, was ist, Ethik hingegen nur das, was sein soll. Also sei Ethik als Wissenschaft unmöglich." (182) „Da aber die Marxsche Philosophie auf der Einheit von Sein und Denken, von Sein

und Sollen ... fuße, ... sei auch offensichtlich, daß keine Marxsche und folgerichtig auch keine marxistische Ethik, und zwar nicht nur nicht als Wissenschaft, sondern überhaupt nicht möglich sei." (183) S. beschränkt sich in der Darlegung dieses Gegensatzes (wie überhaupt in seinem zweiten Hauptteil) weithin darauf, die marxistischen Autoren selbst zu Wort kommen zu lassen. Eigene kritische Anmerkungen erlaubt er sich nur an zwei Stellen (186–188) und (292–298). Insgesamt ist das sicher eine Tugend. An dieser Stelle wäre es aber m. E. nützlich gewesen, genauer zu fragen, wo denn wirklich in der Sache der Gegensatz zwischen der ethischen und der a-ethischen Interpretation des Marxismus liegt. Daß der Gegensatz nicht ganz so groß ist, deutet S. selbst an, wenn er betont (186), man dürfe nicht meinen, Kangrga „vernachlässige das moralische Phänomen und betrachte es als unbedeutend sowohl für das Marxsche Denken als auch für den Marxismus überhaupt". Schließlich doziere Kangrga selbst in Zagreb Ethik. Dann ist aber doch zu vermuten, daß etwa Kangrga und Stojanović unter ‚Ethik' nicht ganz dasselbe verstehen (vgl. überhaupt die verschiedenen Definitionen 147–153). Wenn ich recht verstehe, geht es Kangrga u. a. darum, daß durch Veränderung der Gesellschaft der Mensch – um ein biblisches Bild zu gebrauchen – zu einem guten Baum wird, der von selber gute Früchte bringt. Wo dann das Sollen bereits erfüllt ist, braucht man keine Moral mehr zu predigen, was ja Marx ausdrücklich für sich abgelehnt hat. Kangrga scheint sich auf Moral hier also zu beziehen, sofern sie als Forderung begegnet; damit wäre aber der Inhalt der sittlichen Forderung gar nicht tangiert, auf den sich Stojanović stärker zu beziehen scheint. Wenn das richtig ist, wäre wohl noch deutlicher herauszuarbeiten, worin denn zwischen beiden der Unterschied in der Sache liegt (falls es einen solchen gibt).

Die Versöhnung von Sein und Sollen geschieht „durch Philosophie als rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, d. h. durch Philosophie als den Gedanken der revolutionären menschlichen Praxis" (207). ‚Praxis' ist, wie der Name der Zeitschrift zeigt, ein Zentralwort des schöpferischen Marxismus Jugoslawiens; so widmet denn auch S. den Abschnitt III des zweiten Hauptteils den „metaethischen Grundkategorien: Praxis, Mensch und Freiheit". Im Abschnitt IV „Philosophische Anthropologie als Grundlage der marxistischen Ethik von V. Pavićević" stellt S. eine Position vor, in der die Gemeinsamkeiten zwischen dem Marxismus und der ethischen Tradition unterstrichen werden.

Im Untertitel der Arbeit ist auch ein „Vergleich" mit katholischen Positionen" angekündigt, der sich im dritten und letzten Hauptteil „Christliche und marxistische Ethik" findet. Als katholische Positionen werden die Arbeiten von W. Korff und K. Demmer zur Sprache gebracht. Der letzte Abschnitt „Christliche und marxistische Ethik" zieht ein abschließendes Resümee. Verständlicherweise kann S. im Rahmen seiner (in Rom bei K. Demmer angefertigten) Diss. nicht noch eine ausgiebige systematische Erörterung des Themas „Christliche und marxistische Ethik" bieten; das wäre ein eigenes Opus. Mit seinem letzten Hauptteil will S. auch wohl eher potentiellen marxistischen Lesern einen Eindruck von theologischer Ethik vermitteln. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt aber, wie in der Themenstellung angedeutet, auf der Darstellung und Analyse der Ethik im jugoslawischen Marxismus; dazu ist die Arbeit von S. eine ausgezeichnete Einführung.

Münster Werner Wolbert

Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Mit Beiträgen von Dietmar Mieth, Rudolf Schnackenburg, Bruno Schüller, Albert Zimmermann. Hrsg. von Heinz Althaus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 125 S. kart. DM 19.80

Wie der Hg. zu Beginn informiert (7), enthält dies Buch die Vorträge, „die auf der vom Verband katholischer Religionslehrer an Gymnasien e. V. in Zusammenarbeit mit den Instituten für Lehrerfortbildung in Essen und Mainz veranstalteten Fortbildungstagung ... vom 18.–20. 9. 1981 in Essen gehalten worden sind." Es ging „um die anthropologisch-ethische Dimension des Religionsunterrichts". Dafür befaßte man sich mit grundlegenden Fragen der Ethik und Moraltheologie.

Den biblischen Befund stellt zu Beginn R. Schnackenburg in seinem Beitrag „Das Ethos des Alten Bundes und die sittliche Botschaft Jesu" vor. Er stellt sich folgende drei Fragen: „Wie weit ist das alttestamentliche Ethos zeit- und umweltbedingt, und worin besteht sein Eigenes und Unvergängliches? 2. Wie weit setzt die sittliche Botschaft Jesu das alttestamentliche Ethos voraus, baut sie darauf auf, und worin besteht das Neue, das Jesus mit seiner Botschaft gebracht hat? 3. Wie weit ist die sittliche Botschaft Jesu auch ihrerseits an Zeit und Umwelt gebunden, und was ist das für den christlichen Glauben maßgeblich Bleibende, das niemals überholt werden kann und niemals außer acht gelassen werden darf?" (10).

D. Mieth hinterfragt in seinem Beitrag „Das ‚christliche Menschenbild' und seine Relevanz für die christliche Ethik" zunächst (wie durch die Anführungsstriche angedeutet) die Rede vom ‚christlichen Menschenbild'. Als Ergebnis dieser Überlegungen formuliert er: „Das christliche Menschenbild ist ... ein problemindikatorischer Begriff, es induziert ein Problem und beantwortet sozusagen nicht von vornherein eine Frage." (55f). Die traditionelle Antwort auf diese Frage sei heute problematisch. Im zweiten Teil versucht Mieth dann selber eine Aussage zur gemeinten Sache. Es gebe „keine unmittelbare normative Relevanz des christlichen Menschenbildes". Aber für die bei Normen „vorausgesetzten ethisch relevanten Sinneinsichten ist das christliche Menschenbild als offener Sinngehalt von Bedeutung. Das christliche Menschenbild führt nicht zu Normen, ... sondern es führt zu allgemeinen Sinnpräferenzen" (67), etwa die Option für das Leben, für den Sinn der Wahrheit.

B. Schüller führt in seinem Beitrag „Zur Begründung sittlicher Normen„ in die für das Thema fundamentalen Unterscheidungen ein: Sittlich gut – sittlich richtig, ethische Mahnrede – ethische Beratung, teleologische – deontologische Normen; er behandelt die Rolle der Erfahrung im Falle gemischter Normen (Normen, die einen empirischen Bestandteil enthalten) und die persuasive Kennzeichnung (die Vorwegnahme des Urteils über die zu bewertende Handlung in der Benennung) als einen Faktor, der normative Ethik scheitern läßt.

Im letzten Beitrag von A. Zimmermann wird die christliche Sicht vom Menschen mit andern Positionen (J. Monod, C. Lévi-Strauss, J. P. Sartre, M. Scheler und H. Plessner) konfrontiert. Er macht darauf aufmerksam, daß auch gegenüber den Skeptikern Skepsis geboten ist: „Absurdität – das ist einmal Grundlosigkeit, Unfaßbarkeit, Sinnlosigkeit. Ist es dies alles aber nicht zugleich in einer Weise, die ich als mir selbst zutiefst unangemessen, als mir fremd erfahre? Nur deshalb verdient es doch, ‚absurd' genannt zu werden. Im radikalstenVerdikt, zu dem einige Philosophen unseres Jahrhunderts sich – ihrem Nachdenken folgend – getrieben sehen, verbirgt sich also noch eine Einsicht, die ihm allein seinen Sinn gibt, die aber unausgesprochen bleibt." (123)

Der Umschlagtext des Buches verheißt: „In diesem Band findet der Lehrer das Wissen, das er für die Praxis braucht." Ob die Autoren allerdings der Meinung sind, sie hätten mit ihren Beiträgen alles für die Praxis Relevante gesagt, scheint mir eher zweifelhaft. Andernfalls brauchte man Lehramtsstudenten nur noch diese Veröffentlichung als Prüfungsstoff in Sachen Ethik zu geben. Nützlich ist das Buch allemal. Es kann in einigen grundlegenden Fragen der Ethik eine erste Orientierung geben. Damit hätte es dem Leser schon einen guten Dienst erwiesen.

Münster Werner Wolbert

Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. von Volker Eid und Laszlo Vaskovics. – Mainz: Grünewald (1982). 301 S. (Moraltheologie interdisziplinär). kart. DM 39.80

Mit Recht heißt es im Vorwort: „Das Interesse an der Familie nimmt merklich zu, im Bereich vielfältiger wissenschaftlicher Beschäftigung mit dieser Lebensform nicht weniger als im Bereich der Politik und der Alltagswirklichkeit" (11). Das Sammelwerk versucht aus soziologischer, psychologischer und sozialgeschichtlicher Perspektive das Familienleben in seiner heutigen Tatsächlichkeit und ethischen Verbindlichkeit herauszustellen. Mit einigem Recht wird behauptet, daß die Familie bislang im Raum katholischen Denkens und in der Christlichen Gesellschaftslehre noch nicht die genügende Beachtung gefunden habe. Man muß aber bedenken, was in den Beiträgen zu wenig geschieht: 1. zu allen Zeiten war die, wenn auch verschieden definierte und gestaltete Familie Seins-, Lebens-, Arbeits- und Notgemeinschaft. Nur deren mannigfache typische (Gemeinsamkeiten erfassende) Gestaltungsformen hatten zu wenig Aufmerksamkeit gefunden; 2. daß Ehe = Familie in Potenz ist. Mit dem Kind wird aus dem Sozialinstitut (= stabilisierte Kommunikationsweise) die Sozialinstitution Familie (= Personenmehrschaft) als Kommunikationsgebilde, hier in Seinsverbundenheit = Gemeinschaft und nicht bloß als freie, jederzeit kündbare Gesellschaft in gewillkürter Zweckverbundenheit. Daher wurde Ehe und Familie als ein Ganzes betrachtet. Erst die Isolierung des je Einzelnen und der nur als freie Gruppe zählenden Familienmitglieder ohne Rücksicht auf die Ehe als Grundlage schuf dann die heutige Situation. Von ihr wird aber mit Recht gesagt, daß sie zu wenig in ihren Erscheinungsformen beachtet und vor allem von ihrem ehelichen Wesensgrund abgeleitet wurde.

Die Beiträge gliedern sich in 3 Teile: I. Erfahrungswissenschaftliche Beiträge (11–178); II. Theologische Beiträge (179–283); III. Ausgewählte Literatur zum Thema Familie (285–301). In Teil I ragt hervor der Beitrag von Hartmann Tyrell: Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Beziehungen (19–74). Als Soziologe schreibt T. über die Entwicklung von der religiösen Unterdeterminiertheit der Familie im Mittelalter, der religiösen Aktivierung im Protestantismus, der Säkularisierung im 18. Jh. und der Familie und Religion im

19. und 20. Jh. T. stützt sich vor allem auch auf M. Weber und seine Schule. Deutlich wird hier, daß Tatsachenwissenschaften wie Soziologie, Psychologie und Geschichte für die ethische Gestaltung der Wirklichkeit, hier der Familie, keine verbindlichen Werte und Normen herausstellen können. Erst die Philosophie bzw. Theologie, welche diese Tatsachen an einem gültigen und verbindlichen Wertmaßstab messen, vermögen dieses. Das zeigen auch die anderen Beiträge des I. Teils: Horst J. Hell, Soziokulturelle Bedingtheit der Eheformen – ihre Bedeutung für die Familientypen (75–93); A. Hahn, Die Definition der Geschlechterrolle (94–111); M. Wingen, Auf dem Weg in die kinderlose Gesellschaft? Analyse, Perspektiven, Kurskorrekturen (112–135); N. Wetzel, Familienberatung – Familientherapie. Zur Neuorientierung in der Psychotherapie (157–178); G. Cyprian, Alternative Formen zu Ehe und Familie (157–178).

Im II. Teil ragen besonders hervor: V. Eid, Elemente einer theologisch-ethischen Lehre über die Familie (179–201) und D. Mieth, Familienethos: Leitbilder und Problemlösungen für eine ethisch-orientierte Erwachsenenbildung (201–226).

Was oben gesagt wurde, daß sich aus bloßen Fakten und Faktenwissenschaften, dazu gehören auch die von den beiden Vorgenannten in den Vordergrund gestellten „Humanwissenschaften", keine verbindlichen Wert- und Normerkenntnisse gewinnen lassen, das trifft auch für diese ethischen Beiträge zu. Zu den Humanwissenschaften gehören: Biologie und Medizin, Psychologie und Soziologie, Historie und als angewandte Humanwissenschaften die des Rechts, der Wirtschaft und der Kultur. Diese alle können nicht sagen, was ethisch verbindlich gilt, sondern nur, wie das von der philosophischen und theologischen Seinserkenntnis Erfaßte bestmöglich in der Wirklichkeit konkretisiert und realisiert wird. Hier gilt evident: Agere sequitur esse. Ordo essendi est ordo agendi. Und daran fehlt es in den Beiträgen von Eid und Mieth. Auch die Berufung auf die „Würzburger Synode" hilft nicht: 1. weil diese nur insoweit verbindlich ist, wie sie mit der allgemeinverbindlichen kirchlichen Lehre übereinstimmt, und das wird mit Recht bestritten; 2. weil der Verdacht besteht, daß man in Würzburg mehr aus Ideologie (= irrealistischem Wunschdenken) als aus realistischer seins- und ordnungsvernehmender Vernunft und kirchlich verbindlicher Glaubenserkenntnis argumentiert hat. Dabei waren viele Laien, die zwar mit der Praxis des Lebens bestens vertraut gewesen zu sein scheinen, aber von der moraltheologischen Theorie – gründend in der kirchlichen Glaubenswissenschaft – gewöhnlich doch viel zuwenig verstanden, bei der Abfassung der Würzburger Synodenerklärung über die Ehe maßgeblich beteiligt.

Die anderen Beiträge des II. Teils sind: M. Fromm, Aspekte moralischer und christlicher Sozialisation in der Familie (227–241); J. Lange, Familie, Familiengruppen und kirchliche Gemeinde. Fakten, Trends und Perspektiven (243–262); N. Mette, Die Familie als Kirche im Kleinen (263–283).

Der III. Teil bringt „Ausgewählte Literatur zum Thema Familie (285.301). Hier wird versucht, zu den einzelnen Unterthemen weiterführende Literatur anzugeben. Allerdings mit „Auswahl", so daß vieles, was zu erwähnen gewesen wäre, offenbar aus ideologsichen Gründen nicht genannt wurde.

Im ganzen ein nützliches Buch, und das gerade wegen dessen, was es nicht sagt, weil es die bloße Fakteninterpretation übersteigt oder weil es in die theologisch-humanwissenschaftliche Denkweise nicht hineinpaßte.

Bochum Gustav Ermecke

Diehl, Helmut: **Atheismus im Religionsunterricht.** Eine dialektische Analyse von Unterrichtsmedien 1950–1978. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). 610 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXXIII, Religionspädagogik Bd 6). brosch. SFr 88.–

In den letzten Jahren sind die Schulbücher und Medien für den Religionsunterricht in vielfacher Hinsicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Man hat die Sprache der Bücher untersucht, nach der Rolle von Bildern und Texten gefragt, die Behandlung des Judentums (P. Fiedler) dargestellt, den Einfluß der Frankfurter Schule beschrieben. Hier nun liegt eine ausführliche Analyse der Atheismusproblematik in den Unterrichtsmedien für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht vor. Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich auf ein wichtiges Vierteljahrhundert der Nachkriegszeit. Er endet 1978, was bedeutet, daß die vielen seitdem erschienenen, heute im Unterricht dominierenden Medien nicht mehr erfaßt werden konnten. Da die Arbeit erst 1982 erschienen ist, konnten sich die neueren Schulbuchautoren auch noch nicht an dieser Studie orientieren. Es wird also noch eine Zeitlang dauern, bis die Ergebnisse dieser Arbeit in der Schulpraxis ihren Niederschlag finden.

Die von Professor Karl Ernst Nipkow (Freiburg) angeregte Dissertation holt sehr weit aus. Sie bezieht höchst unterschiedliche Wissenschaftszweige mit ein: Geschichte, Psychologie und Politologie, Medientheorie und Kommunikatinospädagogik, Philosophie und Hermeneutik. Selbst Wehrkunde und Ostkunde dienen gelegentlich als Hinweis für den geistesgeschichtlichen Stand der besprochenen Medien. Der breite Rahmen dieser Arbeit ist zugleich anregend und enttäuschend. Er bietet oftmals Hiweise zum besseren Verständnis, zum zeittypischen Stil der Medien. Aber die vielen Beobachtungen hindern den Autor doch auch an einer konzentrierten Besprechung der vielen Medien auf ihr je eigenes Profil. Vor allem fragt man sich, weshalb bei so weitläufiger Betrachtung gerade die Exegese und systematische Theologie, die ja bei dieser Frage vor allem einWort zu sagen hätten, so relativ bescheiden herangezogen werden.

Der Aufbau der Studie ist originell und anregend. Zunächst legt Vf. den gegenwärtigen Forschungsstand und seinen eigenen Standpunkt dar. Sodann beschreibt er die gesellschaftlichen und kirchlichen sowie die medientheoretischen und religionspädagogischen Voraussetzungen seiner Arbeit. Es folgt eine Kritik der Atheismusdarstellungen im Zusammenhang mit ihren religonspädagogischen Konzeptionen. Schließlich zeigt er, wie eine weltzentrierte Theologie und eine personenzentrierte Pädagogik zu einer Wende in der Atheismusdarstellung in den Schulmedien geführt haben, aber immer noch viele Wünsche offenbleiben.

Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt der Autor fest, daß am Ende der sechziger Jahre eine Tendenzwende in der schulischen Darstellung des Atheismus eingetreten ist, die sich vor allem darin zeigt, daß die Religionspädagogik bestimmte Elemente der Aufklärung als ihre eigenen Anliegen erkennt, daß sie stärker auf die Schüler eingeht, daß die weltlichen Bereiche stärker in den Unterricht einbezogen werden. Von einer Gewissensgängelung der Schüler könne nun nicht mehr die Rede sein, aber viele Impulse des Atheismus zur Humanisierung des Lebens seien noch nicht genügend aufgenommen und die verständnislose Behandlung des Atheismus durch die Kirchen werde nicht offen genug kritisiert.

Den Ergebnissen wird man im Prinzip zustimmen können. Vom Standpunkt der täglichen Schulpraxis aus wird man sich allerdings fragen, wann das, was hier und in anderen Untersuchungen vom Religionsunterricht erwartet wird, alles geleistet werden soll. In ein bis drei Wochenstunden ist ein breites Feld zu bearbeiten. Da ist der Atheismus nur ein, wenn auch wichtiger Bereich. Es wäre gut, wenn die Studenten der Theologie und der Religionspädagogik auch nur annähernd mit der breiten Problematik vertraut gemacht würden, wie sie hier beschrieben wird. Die religionspädagogischen Methodiker und Didaktiker hätten dann im Blick auf die je konkrete Klasse auszuwählen, was davon hic et nunc in den Unterricht eingehen kann. Dazu bietet das Buch viele Anregungen.

Der Praktiker wird hier allerdings eine praktikable Behandlung der Medien, die er benutzt, vergeblich suchen. Wer z. B. wissen möchte, wie der Autor das „Theologische Forum", die „Alternativen" oder die „Zielfelder" beurteilt, findet dazu keine Hilfe im Register. Er wird die vielen hundert Seiten durchblättern müssen, um die einzelnen Urteile des Vf.s zu finden. Auch hätte man sich ein paar Hinweise darauf gewünscht, wie sich nun der Autor die Behandlung des Atheismus von der Primarstufe bis zur Sekundarstufe II denkt, an welchen Stellen sie geleistet werden kann, welche Akzente jeweils wichtig sind, in welchem Kontext sie stehen könnten. Konkrete Hinweise für exemplarische Behandlung und Sequentialität in Abhebung von den kritisierten Medien hätte das Buch auch für den Praktiker nützlich gemacht. Künftige Schulbuchmacher sollten es trotz mancher Defizite aufmerksam und kritisch lesen und verwerten.

Bonn Werner Trutwin

Hofmeier, Johann: **Kleine Fachdidaktik Katholische Religion.** – München: Kösel 1983. 200 S., kart. DM 24.80

Diese „Kleine Fachdidaktik . . ." befaßt sich mit fast allen Aspekten der Thematik und leitet je durch Lektürevorschläge zu weiterem Studium an. Sie beginnt mit den „Sozio-kulturellen Bedingungen des Religionsunterrichtes", wo neben der juristischen Seite die Problematik von „Kirche und schulischer Religionsunterricht" (einschließlich des geschichtlichen Aspekts), der Lehrpläne und des ‚Zeitgeistes' behandelt wird. Dann werden die „Anthropogenen Bedingungen . . ." – Lehrer, Schüler, Schulklasse/Interaktion – beleuchtet. Im dritten Kapitel folgen die „Strukturelemente des Religionsunterrichtes" (Ziele, Inhalte, Methoden und Medien). Abschließend werden „Planung und Analyse des Religionsunterrichtes" erörtert. Alles in allem ein umfassend angelegter Versuch. So werden z. B. unter „Inhalte" Glaubenslehre, Bibel, Ethos, Liturgie und Frömmigkeit, Kirchengeschichte, Religionen/Ökumene thematisiert, und im letzten Kapitel werden die Planungsprinzipien dankenswerterweise durch ein Planungsbeispiel exemplifiziert. Ein Verzeichnis religionspädagogischer Zeitschriften,

der Lehrpläne, Schulbibeln, Katechismen und Schulbücher bildet den Schluß.

Die Gliederung deutet schon den Boden an, auf dem dieses Konzept entworfen wurde. Das ist einmal die Schulpädagogik der sog. ‚Berliner Schule', freilich modifiziert und konkretisiert anhand des Konzepts des bayerischen Staatsinstituts für Schulpädagogik, das sich dann in den bayerischen Lehrplänen aller Fächer und Schularten (sog. ‚Curriculare Lehrpläne') niedergeschlagen hat. Zum andern – theologisch bzw. religionspädagogisch – ist es der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" von 1974 in der Konkretisierung der bayerischen Religionspläne (bes. Grund- und Hauptschule) und der hierzu erschienenen Arbeitshilfen. Dies hat den Vorteil (der gerade für diese Buchgattung nicht gering zu veranschlagen ist), daß der Leser weiß, woran er ist: Er soll auf dieser Basis in die Thematik eingeführt werden; mithin hat er eine Problematisierung solcher Konzepte nicht zu erwarten. Es bleiben ja noch Schwierigkeiten genug, mit denen solche Einführungen zurechtkommen müssen. Wenn alles, dazu noch möglichst verständlich (also nicht hochabstrakt) auf verhältnismäßig knappem Raum verhandelt werden soll, muß man öfter Kompromisse schließen, die nicht jeden befriedigen werden. So scheint mir z. B. eine ¾ Seite über den „Zielfelderplan – Sekundarstufe I" (ohne jeden Hinweis auf kritische Stimmen) zu wenig zu sein (57), und eine überwiegend formal-psychologische Betrachtung der „Ziele des Religionsunterrichts" (97ff) scheint mir den Anfänger bzw. Studenten auf eine falsche Fährte zu locken, zumal wenn Ziele von den Inhalten ganz getrennt behandelt werden. Oder wird er von selbst darauf kommen, daß anderswo zu findende Zielaussagen (z. B. 29) ‚mitzulesen' und daß überhaupt Ziele und Inhalte zusammenzusehen sind, so wie die „sozio-kulturellen Bedingungen" überhaupt mit den „Strukturelementen" zusammenzusehen sind? – Damit soll freilich weniger kritisiert als die Schwierigkeit dieser Buchgattung beleuchtet werden.

An (bei einer Neuauflage zu behebenden) Kleinigkeiten seien genannt: Die Zitation ist zuweilen mißverständlich. Zwar ist z. B. „S. B. Robinsohn (1973)" (51) im Kontext des Literaturverzeichnisses korrekt (= ⁴1973), der Student entnimmt dieser Angabe aber gewöhnlich, R. habe seine Theorie zum erstenmal 1973 veröffentlicht, während die erste Aufl. schon 1967 erschien. Ähnliches gilt von Autorennamen (der Hsrg. oder Mitverf. eines Buches muß noch nicht der Autor des zitierten Abschnittes sein). – Im Literaturverzeichnis (178) sind die vier letzten Positionen alphabetisch falsch eingeordnet. – Bei den Zeitschriften (193f) fehlen „Religionspäd. Beiträge" (Blumenstr. 29, 4044 Kaarst 1); „i+v" hat sein Erscheinen eingestellt. – S. 194f werden außer den Zielfelderplänen nur bayerische Lehrpläne genannt. – S. 196f fehlt z. B. das Grundschulwerk „Ich bin bei euch. RU im Primarbereich . . ." Erarbeitet von M. Behnke u. a., Hildesheim 1974/75. – Ein „Lektürevorschlag" ist nicht zu vertreten: A. Läpple, Kleine Geschichte der Katechese, München 1981, ist – wiewohl auch von anderen Autoren empfohlen – kein empfehlenswertes Buch; abgesehen davon, daß es kaum eine Aussage ordentlich belegt, ist es vollkommen disproportioniert und enthält viel Falsches, man denke nur z. B. an die historiographischen Idyllen zur (mittelalterlichen) ‚Hauskatechese'!

Die „Kleine Fachdidaktik Katholische Religion" ist ein Buch, das besonders unter bayerischen ‚sozio-kulturellen Bedingungen' gut in die Materie einführt.

Augsburg Eugen Paul

Teipel, Alfred: **Die Katechismusfrage.** Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 432 S., kart. DM 74.–

Eine wissenschaftlich ernstzunehmende Monographie zum Thema „Katechismus" ist innerhalb der religionspädagogischen Literatur seit einem halben Jahrhundert (K. Raab, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, 1934; J. Hofinger, Geschichte des katholischen Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart, 1937) eine ausgesprochene Rarität, die aufhorchen läßt. Vor allem deshalb, weil weder der Holländische (Erwachsenen-)Katechismus von 1968 noch die beiden neueren deutschen Katechismen (Botschaft des Glaubens, 1978; Grundriß des Glaubens, 1980) die eigentlichen Anlässe für die Untersuchung gebildet haben.

Ziel und Aufbau Wie der Untertitel angibt, geht es dem Vf. um das grundsätzliche Problem einer „Vermittlung von Theologie und Didaktik", das er an der „Katechismusfrage" abhandelt. Obwohl er von einer theologischen und didaktischen Analyse der letzten beiden Schulkatechismen ausgeht (Kath. Katechismus der Bistümer Deutschlands, 1955, und Arbeitsbuch glauben – leben – handeln, 1969), ist seine eigentliche Intention nicht auf die Geschichte des Katechismus, sondern auf die Möglichkeit eines zukünftigen Glaubensbuches gerichtet. Dafür möchte er „Fragmente einer Katechismustheorie" (so der Titel des Dritten Teils des Buches) bereitstellen.

Sowohl für die Analyse der beiden als Beispiele gewählten Katechismen als auch für die zukunftsorientierte Theorie eines Glaubensbuches ist ein ausdrücklich theologisches Interesse erkenntnisleitend. Die dreifache Fragestellung des Ersten Teils der Arbeit geht 1. auf das offenbarungstheologische Verständnis, 2. auf den Glaubensbegriff und 3. auf das Verhältnis von Überlieferung und Erfahrung, die den untersuchten Büchern zugrundeliegen. Im Zweiten Teil wird versucht, aus zwei für die gegenwärtige Theologie als symptomatisch erachteten Ansätzen bzw. „Denkformen", nämlich aus der transzendentalen Anthropologie Karl Rahners und aus der politischen Theologie Johann B. Metz', Elemente einer theologisch verantwortbaren Katechismustheorie zu gewinnen. Der Dritte Teil sammelt die Ergebnisse im Hinblick auf einen künftigen Katechismus unter den Stichworten Glaube und Glaubensbegründung, Lernbegriff, Konzentration und Leitidee sowie Religionsbegriff.

Angewandte Dogmatik Als überraschendes Hauptergebnis seiner Untersuchung vermerkt der Vf., daß der Katechismus seit Deharbe (1847) trotz aller Reformen niemals den Charakter einer angewandten Dogmatik und eine bloße Abbildungsdidaktik (vorformulierter Überlieferungsinhalte) überwinden konnte. Hatte die Reform der Münchner zu Beginn des Jahrhunderts ohnehin nur die Verbesserung der Methode zur Darbietung und Aneignung des Lernstoffs nach neuen „psychologischen" Erkenntnissen der „Profanpädagogik" angestrebt, ohne die Inhalte zu kritisieren, so brachte die „materialkerygmatische Bewegung" der Innsbrucker Verkündigungstheologie und ihrer pastoraltheologisch-religionspädagogischen Nachlaßverwalter lediglich einen (teilweisen) Austausch der Inhaltsstrukturen, indem die Systematik begrifflich-abstrakter Lehrsätze zugunsten der (heils-)geschichtlichen Kategorien biblischer Erzählungen, Gestalten und Bilder zurückgedrängt wurde, ohne jedoch wirklich von diesen abgelöst zu werden.

Der neuscholastische Offenbarungs- und Glaubensbegriff, festgeschrieben im I. Vatikanum, blieb letztlich bestimmend. Demnach war die im Glauben anzunehmende, von Gott mitgeteilte Wahrheit – und sei sie auch kerygmatisch als Heilswahrheit für den Menschen verstanden – eine immer schon vorgegebene, nicht zu verändernde und einzig durch die Autorität Gottes legitimierte Größe. Verkündigung und Katechese hatten lediglich nachträglich den Bezug zum Leben der „Hörer" herzustellen. Das vom II. Vatikanum formulierte hermeneutische Grundprinzip, nachdem die Weltwirklichkeit in Gestalt je gegenwärtiger Welterfahrung „nicht nur der Zielort, sondern schon der Fundort des Evangeliums" (W. Kasper) ist, wurde auch vom Arbeitsbuch (1969) noch nicht didaktisch eingeholt. Zwar zeigen sich dort etwa in den Vortexten und in den Arbeitsaufgaben bemerkenswerte und zukunftsweisende Ansätze einer neuen Glaubensdidaktik, die über die unzureichenden Formalstufen des Einstiegs und der Anwendung hinaus zu einer wirklichen Vermittlung von Lebens- und Glaubenserfahrung gelangen will, aber der festgehaltene „Primat des Kerygmas", gestützt von einer herkömmlichen Offenbarungstheologie, ließ diese Grenze nicht überschreiten. Das Buch blieb deshalb notwendigerweise wirkungslos, weil die auch für die kerygmatische Theologie geltende Voraussetzung einer allgemeinen Anerkennung der göttlichen Offenbarung in einer „nachchristlichen" Gesellschaft, in der Gott „in der Form der Frage" anwesend ist (Ratzinger), nicht mehr gegeben ist. Die „Diaspora der Heiden" (Rahner) ist die Situation, in der der Glaube heute zur Sprache zu bringen ist.

So erweist sich die Frage nach dem Verständnis von Offenbarung und Überlieferung als die eigentliche theologische Grundfrage einer wirksamen und legitimen Glaubensdidaktik. Der Vf. legt sie in eine Reihe von Einzelfragen auseinander, die mir das wichtigste Ergebnis seiner Katechismusanalyse zu sein scheinen, weil sie geeignet sind, den von ihm beklagten Mangel eines Dialogs zwischen der Religionspädagogik und der (gegenwärtigen) Theologie zu überwinden: „Ist sie (die Offenbarung) die geschichtliche Selbstaussage Gottes an die Welt, so daß diese Welt und die Lebensgeschichte des einzelnen im Lichte des Glaubens auszulegen sind? Liefert die Tradition als solche schon die Begrifflichkeit für die Darstellung theologischer Aussagen oder unterliegt das Verstehen von Glaubensinhalten der sprachlich verfaßten Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichte? Schließlich: Bedeutet die Identität des Glaubens ein Wiederholen bisheriger Aussagen oder ist die Befindlichkeit des Menschen selbst ein theologischer Ort seiner Identität?" (182)

Anthropologisch gewendete und politische Theologie Um auf diese Fragen Antworten aus der zeitgenössischen Theologie zu finden, die von glaubensdidaktischer Bedeutung sein können, wendet sich der Vf. in der ersten „Studie" des Zweiten Teils zunächst der Transzendentaltheologie Karl Rahners zu. Hier findet er die in den untersuchten Katechismen vermißte Vermittlung von Glaubensüberlieferung und Existenzerfahrung in Form einer metaphysischen Bestimmung des Wesens des Menschen, zu dem die Hörbereitschaft für die Offenbarung Gottes gehört („Hörer des Wortes") und in Form einer Theologie der Gnade, wonach der Mensch durch die Schöpfung immer schon auf Gott verwiesen ist und das Geheimnis als ungesagtes und letztlich unsagbares Wissen im Vollzug seines Lebens erfährt. Die Person Jesu Christi, des

„Gottmenschen" ist dabei die unwiderrufliche, geschichtlich konkrete Antwort Gottes auf die Frage, die der Mensch in seiner wesenhaften Offenheit auf Gott hin nicht stellt, sondern ist. Der (theologisch so interpretierte) Mensch ist damit das eigentliche Thema der theologischen Reflexion wie auch der Verkündigung. Seine konkrete Daseinserfahrung ist der Ort, an dem das Wort Gottes ihn trifft; die in ihm lebendige Erwartung und Sehnsucht macht es ihm hörbar. Theologie gibt es nur anthropologisch, Glaubensvermittlung nur in der Perspektive menschlicher Welt- und Lebenserfahrung.

Im Unterschied zu Rahner, für den der Mensch in seiner individuellen Verfaßtheit, in seinem je personalen Selbstverständnis der eigentliche Ort von Glaube und Offenbarung ist, findet der Vf. bei Johann B. Metz in dessen politischer Theologie eine notwendige ergänzende Perspektive. Stand dort der Existenzbezug der Offenbarung im Vordergrund, so wird hier der Gesellschafts- und Weltbezug des Glaubens thematisiert.

T. hebt drei Stichworte der Theologie von Metz (mit Hinweisen auf ähnliche Gedanken vor allem bei Moltmann) in glaubensdidaktischem Interesse hervor: die Weltverantwortung als konstitutiv (nicht nur konsekutiv) für den christlichen Glauben, den Primat der Zukunft auch und gerade im Hinblick auf die für das Christentum zentrale Kategorie der „Erinnerung" und schließlich den Zusammenhang von (menschheitsgeschichtlichem) Leiden, Hoffnung und Erlösung.

Angesichts des in der Katechismusgeschichte vorherrschenden Subjektivismus, wonach die religiöse Unterweisung letztlich immer nur das Heil des einzelnen im Blick hatte, ergeben sich aus der politischen Theologie Impulse zu einer generellen Entprivatisierung der Glaubensvermittlung. Die Zeitsituation, die je gegenwärtige Gesellschaftserfahrung und der je konkrete Weltbezug kennzeichnen die erlebbare Wirklichkeit, in der sich der christliche Glaube bewähren und in Verantwortung, Kritik und Veränderung der Verhältnisse auch bewahrheiten kann. Ein Glaube, der wesentlich Hoffnung auf die von Gott verheißene (und schon geschenkte) Zukunft ist, kann frei von irdischen Zwängen und ohne Verdrängungen Schuld und Leiden als eigentlichen Zustand der Weltwirklichkeit benennen und aus der Kraft der Tat Gottes in Kreuzestod und Auferstehung des Sohnes kritisch Stellung nehmen (deutend, redend und tätig) zu allen institutionalisierten Ungerechtigkeiten.

Konturen eines künftigen Glaubensbuches? Im Dritten Teil versucht der Vf., aus seiner Untersuchung der beiden Katechismen von 1955 und 1969 und der in ihnen zu einem gewissen Ende gekommenen Katechismusgeschichte sowie aus der Beschreibung der theologischen Denkansätze Rahners und Metz' Schlußfolgerungen für ein zeitgemäßes und zukunftsträchtiges Glaubensbuch zu ziehen. Er will keine vollständige Katechismustheorie entwerfen, sondern bescheiden nur „Fragmente" bieten.

Für den zugrundezulegenden Glaubensbegriff wird ihm Rahners Verständnis von (kategorialer) Offenbarung als geschichtlich endgültiger Zusage, als Erfüllung und Vollendung des Menschen, zum Ausgangspunkt. Glaube muß daher als „Daseinsvollzug" auf Gott hin und nicht als intellektuelle Zustimmung zu autoritativ mitgeteilten Wahrheiten erscheinen. Er ist „Grundentscheidung des Menschen über sich selbst" und konkretisiert sich in der „Lebensform", als „Nachfolge".

Daß die geschichtliche Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus dem transzendentalen Wesen des Menschen, seiner ungegenständlichen Erfahrung Gottes, dem „unthematischen Wissen von Gott" entspricht, erklärt sich nach Rahners Gnadentheologie daraus, daß der Mensch im voraus zu seinen lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Entscheidungen immer schon von Gott ergriffen und wesensmäßig auf ihn verwiesen ist. Die glaubensdidaktische Frage des Verfassers geht nun aber dahin, ob diese Ortsbestimmung des Glaubens in der Selbsterfahrung des Menschen nicht lediglich eine metaphysische, aber keine empirische Aussage sei. Mit anderen Worten gesagt: erfährt der Mensch in seinen konkreten Lebens- und Weltbeziehungen diese Verwiesenheit auf Gott auch wirklich als notwendig? Nur dann wäre Rahners theologische Anthropologie auch ein mögliches didaktisches Modell für die Glaubensvermittlung. Eine weitere Schwierigkeit besteht nach Meinung des Vf.s darin, daß Glaube nach dieser Theologie nicht mehr als Entscheidung, Option oder „Sprung" (Kierkegaard), sondern als unausweichliche Notwendigkeit erscheint, die sogar noch „im Modus der Ablehnung" zur Geltung kommt (anonymes Christentum). Schließlich ergibt sich für ihn noch die Gefahr, daß Gottes Offenbarung in der Geschichte gar nicht mehr als das Neue, Andersartige, der Erfahrung Widerständige gesehen wird, sondern nur noch als das „Material", an dem sich das schon vorgewußte Selbstverständnis des Menschen im Horizont des transzendentalen Geheimnisses lediglich konkretisiert.

Das Ergebnis: für einen Katechismus ist zu fordern, daß er die Lebenserfahrung, die „altersgemäße Selbstbefindlichkeit" des Schülers als „Verstehensort für die Bewahrheitung theologischer Aussagen" konsequent ernstnimmt – ohne sie jedoch aus dieser Erfahrung als Wahrheit rechtfertigen oder gar ableiten zu wollen.

In scharfer Kritik an der Übernahme des behavioristischen Lernbegriffs (Operationalisierung von Lernzielen in kontrollierbaren Verhaltensweisen) durch die Religionspädagogik in den siebziger Jahren (S. Vierzig, G. Stachel) stellt T. fest, daß ein Begriff religiösen Lernens nicht aus fachfremden Vorgaben (Didaktik der empirischen Fächer), sondern nur „aus der Natur des theologischen Gegenstandes" zu gewinnen sei. Eine Glaubensdidaktik hat gerade das zu vermitteln, was sich einer „rein funktionalen Erfassung der Wirklichkeit" entzieht und jene „Verstehens- und Sinnzusammenhänge" anzielt, aus denen der Mensch lebt. Die religiöse Wahrheit betrifft Existenzaussagen, die ihrem Wesen nach nicht objektivierbar sind. Das religiöse Lernen geschieht wie die religiöse Erfahrung an der Stelle, wo der Mensch nach sich selbst (und nicht nur nach einzelnen Ausschnitten der Wirklichkeit) fragt und „die Beziehungen zwischen seinen verschiedenen Tätigkeiten und dem Gesamtsinn seines Lebens bewußt erlebt" (H. Boulliard).

Ein Glaubensbuch, das dem Grundsatz treu sein will, daß die Wahrheit im Leben verstehbar und das Leben in der Wahrheit erkannt wird, kann seine Leitidee, sein Konzentrationsprinzip weder inhaltlich noch sprachlich als objektiv in der Überlieferung vorgegeben suchen. Der Mensch als Adressat eines solchen Buches ist mehr als bloßes Anwendungsobjekt verfügbarer Inhalte – er ist selbst notwendiger Inhalt, wie er auch zentraler Gegenstand der (anthropologisch gewendeten) Theologie ist. Daher genügt weder ein System dogmatischer Sätze noch das Prinzip der Heilsgeschichte, um daraus eine Leitidee zu formulieren. Die eigentliche Mitte für die Vermittlung des Glaubens kann vielmehr nur dort gefunden werden, „wo sich der Mensch von seinen naturhaften Begrenzungen freimacht, die Gegenständlichkeit einer wissenschaftlich eingeengten Wirklichkeit überschreitet und sich in freier Selbstentscheidung auf jenes Geheimnis hin auslegt, das wir im Glauben Gott nennen". Eine solche Didaktik muß die Auswahl ihrer Inhalte nach jenen „Schnittpunkten" treffen, „an denen sich die Aussage der Offenbarung und die Frage nach menschlicher Identität aufeinander beziehen lassen". Glaubensvermittlung ist somit „Einweisung in den Glauben vom Leben aus mit dem Ziel, den Weg zu sich selbst als Weg zu Gott zu verstehen". Jede Glaubensdidaktik hat „den Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte, dogmatischem Verstehen und zeitlicher Selbsterfahrung hermeneutisch zu reflektieren". Sie steht dabei unausweichlich in der Spannung, die geschichtliche Offenbarung zur Sprache zu bringen, „ohne daß die Inhalte der Tradition nur die symbolische Umschreibung dessen sind, was der Mensch von sich aus weiß, ohne daß solche Inhalte andererseits im Modus der Fremdheit den Menschen entgegentreten und deshalb nur als unendliches Paradox, als unvermittelbarer Widerspruch geglaubt werden können".

T. plädiert für eine Didaktik des Weges, nach der „ein Glaubensbuch den Weg zu Gott als Aufstieg deutet, dessen Ausgangspunkt dort liegt, wo der Mensch im Vollzug seines Lebens die Frage nach Gott wahrnimmt und sie als Frage nach sich selbst versteht". Das Erzählen von Erfahrungen und die gegenseitige Mitteilung eigener Erfahrungen können allein auf diesen gemeinsamen Weg bringen. Für einen Katechismus nach dem Konzentrationsprinzip des (Lebens- und Glaubens-)Weges ist keine Denzinger-Theologie hilfreich, sondern eine „Emmaus-Theologie" gefordert.

Von den fremdgewordenen Inhalten einer kerygmatischen Katechese versuchte sich die Religionspädagogik zu Beginn der siebziger Jahre durch die Orientierung an einem allgemeinen Religionsbegriff aus aller theologischen Vormundschaft zu befreien. Die „Erschlossenheit für die Dimension der Tiefe" (Halbfas), die Rede von dem, „was uns unbedingt angeht" (Tillich) ließ Religion als etwas allgemein Menschliches erscheinen, das keiner Rückendekkung in irgendeiner bestimmten Tradition bedarf. Religionsunterricht konnte ohne Glaubensvoraussetzungen auskommen, die erlebbare Wirklichkeit selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machen und in der „letzten Betroffenheit" des Menschen von sich selbst sein Ziel sehen. Damit waren der religiösen Didaktik ungeahnte neue Bereiche erschlossen, die die traditionelle Katechetik wegen ihrer theologischen Prämissen vergessen hatte und übersehen mußte.

T. unterwirft diesen Religionsbegriff einer theologischen Kritik. Ohne den Innovationseffekt des neuen Ansatzes zu übersehen, weist er doch deutlich darauf hin, daß hier Religion in der Gestalt des Mythischen, mithin als zeitlos und ungeschichtlich erscheint, als Selbstauslegung des immer gleichen Wesens des Menschen.

Für ein derartiges Denken entsteht die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte erst gar nicht, da geschichtliche Phänomene nichts Neues bringen, sondern nur noch bestätigen können, was die Wirklichkeit „immer schon" vernehmbar macht. Offenbarung ist eine bloße Chiffre für die „Mitteilung von eigener Betroffenheit" (Halbfas) bzw. für die „ewige Epiphanie des Unbedingten". Dafür gibt es keinerlei Unterscheidung des Christlichen mehr, letztlich gar keine Unterschiede zwischen Religionen, Weltanschauungen oder „Lebensgefühlen". Alle Dialektik löst sich in Identität auf, Inhalte weichen bloßer Ergriffenheit.

Demgegenüber verteidigt der Vf. die theologische Hermeneutik Rahners als dialektische Versöhnung von Tradition und Selbsterfahrung, in der „das geschichtliche Subjekt die Aussagen der Überlieferung unter einer vorgängigen Fragestellung deutet, andererseits das geschichtliche Überlieferungswissen in jener Distanz entgegentritt, die darin besteht, daß seine Antwort in Form der Rückfrage das gegenwärtige Bewußtsein trifft und damit das Vorverständnis im weiteren Vorgang des Verstehens der kritischen Klärung aussetzt". Die Inhalte der Überlieferung müssen immer auch als „Abbruch unserer Selbstverständlichkeiten" (Wegenast) gesehen werden.

Ein ähnliches Verhältnis ergibt sich auch aus der politischen Theologie, insofern hier die „Dialektik zwischen Zeiterfahrung und Unzeitgemäßheit" erscheint, in der das Glaubenswissen geradezu als nicht anpaßbares „Antiwissen" (Metz) wirksam wird.

Für die Grundgestalt eines künftigen Katechismus zieht der Vf. aus allem folgende Schlußfolgerungen:

Er muß „die Ordnung und Darstellung der Botschaft am Begriff der religiösen Lebensgeschichte . . . entwickeln".
Er muß die „Glaubensfrage unter heutigen Bedingungen stellen", und das heißt danach fragen, „ob es eine Umkehr gibt aus den Zwängen von Selbstverständlichkeit und Gewohnheit".
Er muß „die christologische Frage in der Gegenwart stellen", und das heißt „danach fragen, ob wir den annehmen, der uns angenommen hat und uns von ihm die letzte Wahrheit unseres Lebens sagen lassen".
Er muß hinsichtlich der Eucharistie „die Liturgie der Kirche aus der ‚Liturgie der Welt' (Rahner) . . . deuten, die der Mensch immer schon vollzieht in der Tat seines Lebens wie in der Geschichte seines Glaubens".
Er muß die Zusage der Vergebung der Sünden und der Erlösung so verstehen lassen, „daß wir nicht dem Zwang von Aufrechnen und Abrechnen unterliegen, daß unser Leben kein geschlossener Zirkel bleibt, in dem wir nur auf uns selbst stoßen und uns in begangenen Fehlern wiedererkennen".
Er muß darauf abgestellt sein, „die Aussagen des Glaubens an jenen Vorstellungen, Gewohnheiten und Bewußtseinsformen zu klären und fragwürdig zu machen, die die Gesellschaft voraussetzt und als selbstverständlich erklärt".
Er muß die Passion Jesu im Glauben erinnern und so die Möglichkeit eröffnen, „unser Leben wie unser Sterben vom Leben und Sterben Jesu aus anzunehmen in der Überzeugung, daß sich in ihm der Mensch an Gott entäußerte und umgekehrt, daß sich in diesem Menschen Gott selbst geäußert hat als sein ewiges Wort".

Insgesamt gilt: ein von der gegenwärtigen Theologie her zu verantwortender Katechismus hat nicht so sehr Antworten vorzulegen, die sich aus der Überlieferung bzw. aus der Autorität Gottes selbst begründen, er hat vielmehr eher „Wege zu Antworten" zu weisen.

Würdigung und Kritik Der Erste Teil – gleichzeitig die erste Hälfte – des Buches bietet die theologisch gründlichste Kritik nicht nur der letzten deutschen Schulkatechismen von 1955 und 1969, sondern der zugrundeliegenden Katechismustheorie seit Deharbe (1847), die ich kenne. Hervorzuheben ist vor allem die nüchterne Analyse der sonst so hochgelobten materialkerygmatischen Erneuerung. Der Austausch des systematisch-dogmatischen Strukturprinzips durch das kerygmatisch-heilsgeschichtliche Schema hat demnach die objektivistische, im Extremfall offenbarungspositivistische Darstellung der Glaubensüberlieferung nicht überwinden können. Dem in einer säkularisierten Welt lebenden Menschen tritt das Kerygma auch in seiner geschichtlichen Gestalt als etwas Fremdes gegenüber. Daran hat sich, wie der Vf. überzeugend nachweist, bis zum Arbeitsbuch von 1969 einschließlich nichts geändert.

Auf der Suche nach einem neuen Ort einer zeitgerechten, situationsbezogenen Glaubensvermittlung stößt T. auf die anthropologisch gewendete Theologie Karl Rahners. Sie bietet ihm schon das Instrumentarium für die kritische Analyse der bisherigen Katechismen und dient ihm dann auch als der eigentliche Ausgangspunkt für den Entwurf einer neuen Katechismustheorie, die sich schließlich zu einer allgemeinen Glaubensdidaktik ausweitet. Die zunächst als gleichwertige Parallele und Ergänzung herangezogene politische Theologie von Johann B. Metz gerät demgegenüber in den Hintergrund, letztlich sogar in Vergessenheit.

So wird die erste Studie des Zweiten Teiles, eine differenzierte, übersichtliche Kurzdarstellung der wesentlichen theologischen Intentionen Rahners, zum Angelpunkt des ganzen Buches. Die zweite Studie – zur politischen Theologie – bringt sehr wesentliche Gesichtspunkte einer möglichen gesellschaftsorientierten, „weltbezogenen" Religionspädagogik zur Sprache, die den Mangel ihrer didaktischen Erschließung erst richtig deutlich machen.

Im Dritten Teil zeigt sich dann auch ein erstes wesentliches Manko des Buches: die religionsdidaktischen Konsequenzen des an der Theologie Rahners festgemachten Neuansatzes bleiben durchweg im Allgemeinen, im Grundsätzlichen und Formalen. Es fehlt beinahe gänzlich an einer zu erwartenden inhaltlichen Konkretisierung. Das oben Angeführte ist eine vollständige Aufzählung der von Teipel genannten Inhalte! Der einzige exemplarische Versuch zum Thema Taufe (340–342) kann in seiner abstrakten, intellektuellen und existentialistischen Sprache nicht überzeugen.

Das zweite durchgängige negative Charakteristikum des Buches besteht in der übermäßigen Redundanz der Aussagen. Pointiert gesagt: auf mehr als 400 Seiten werden nur einige wenige grundsätzliche Aussagen kaum variiert ständig wiederholt. An den unterschiedlichsten Stellen, unter Überschriften, die Neues und anderes, veränderte Perspektiven und Zusammenhänge erwarten lassen, trifft man nur immer wieder auf das Gleiche, zum soundsovielten Mal Gesagte. Das macht die Lektüre zur Qual, obwohl die Sprache durchaus kultiviert, präzise und aussagekräftig ist. Auch die vielen Zitate sind gut ausgewählt, lassen die beigezogenen Autoren selbst zu Wort kommen und dienen der Begründung und Veranschaulichung sowohl der hervorgehobenen theologischen Kriterien für die Analyse als auch der präsentierten Orientierungspunkte für eine neue Katechismustheorie. Ich wage zu behaupten, daß man das Buch ohne Inhalts- und Qualitätsverluste auf weniger als die Hälfte seines Umfangs kürzen könnte und daß man durch Straffung und Systematisierung des Aufbaus die richtigen Intentionen des Vf.s weitaus wirkungsvoller zur Geltung bringen könnte.

Wien Wolfgang Langer

Lettmann, Reinhard. **Vom Glauben der Gemeinde getragen.** Gedanken und Anregungen zum pastoralen Dienst. – Kevelaer: Butzon und Bercker (1980). 134 S. kart. DM 15.80

Gedanken und Anregungen zum pastoralen Dienst sind heute mehr denn je notwendig. In einer Zeit, in der die Menschen in allen Bereichen des Lebens anspruchsvoller geworden sind, muß sich auch die Pastoral der veränderten Situation anpassen. Gedanken und Methoden vergangener Jahrzehnte vermögen den Menschen von heute nicht mehr anzusprechen. Er will dort einen Ansprechpartner vorfinden, wo er im Leben steht. Für einen derartigen, kurz umrissenen pastoralen Dienst bedarf es einer wesentlichen Voraussetzung, dem Getragen-Sein vom Glauben der Gemeinde. Bischof Reinhard Lettmann hat aus überarbeiteten Vorträgen ein lesenswertes Buch mit dieser Thematik zusammengestellt. Er geht keineswegs rein theoretisch vor, sondern was er hier zu bedenken gibt, hat einen wirklichen „Sitz im Leben".

L. beginnt seine Darstellung mit Überlegungen zum Aufbau der Gemeinde (11–39). Dabei widmet er den verschiedenen Gaben des Hl. Geistes besondere Aufmerksamkeit. Wichtig ist für ihn die Gabe der Orientierungshilfe, die Gabe, anderen Mut zuzusprechen und die Gabe des Helfens. Für die Gemeinde von heute sind diese Gaben von großer Wichtigkeit. In einer Zeit zunehmender Anonymität muß es in einer Gemeinde einen Freiraum geben für vielfältige Begegnungen und Gespräche. „Das gegenseitige Trösten und Sich-Mut-Machen gehört zu den Grundaufgaben der christlichen Gemeinschaft" (28).

Den 2. Teil hat Reinhard Lettmann mit „Zuspruch im Glauben" überschrieben (41–87). In 17 kurzen Ausführungen werden hier Gedanken zu pastoralen Aufgaben vorgelegt. Dabei kommt der „Beheimatung im Sinn" (41–44) eine zentrale Bedeutung zu. Der Vf. fragt an, ob es sich beim Besuch des Weihnachtsgottesdienstes oder der sonstigen Dienst-Inanspruchnahme der Kirche (z. B. Taufe und Beerdigung) nur um eine Konvention handelt. Oder ob vielleicht doch mehr dahintersteckt. Immer wieder taucht bei den Seelsorgern die Frage auf, ob sie bei den angegebenen Gelegenheiten nicht nur als Vertreter eines „Dienstleistungsbetriebes" angesehen werden! Diese Frage mag in vielen Fällen berechtigt erscheinen. Aber es sollte nicht nur negativ geurteilt werden. Religiösität läßt sich nicht in reine Statistiken pressen. Der Sinn für geistliche Orientierung ist in unserer Zeit noch vorhanden, wenn vielleicht auch weniger als in vergangenen Jahrzehnten. Deshalb ist es Aufgabe der Kirche gerade die „Pastoral zu den Lebenswenden" besonders zu pflegen. Hierbei können die Seelsorger zu Anwälten des Menschlichen werden (43). Die Beheimatung im Glauben gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Pastoral von heute. Dabei sollte die Seelsorge eine Sprache sprechen, die die Menschen vestehen und sie dort abholt, wo sie im Leben stehen. Jedoch dürfen die Grundaussagen des Glaubens nicht geändert werden. Neue Sprache bedeutet noch lange keinen neuen Glauben! Für den Glauben Zeugnis zu geben fällt in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht immer leicht. In der Vergangenheit fühlte der Gläubige sich von der Umwelt getragen. Dieses Getragen-Sein entfällt heute fast gänzlich. Aufgrund dessen erhält die Familie als „Keimzelle des Glaubens" verstärkte Bedeutung (56). Daneben ist es ebenso notwendig, daß es in der Gemeinde Gruppen gibt, in denen jeder über seinen Glauben sprechen und Anregungen des anderen annehmen kann.

Aus dem Gesagten lassen sich „Grundzüge einer christlichen Gemeinde" (66–69) entwickeln:

Festhalten an der Lehre der Apostel, Festhalten am Glauben, Festhalten an der Gemeinschaft. Wenn die Gemeinde von heute diese ihr eigene christliche Wirklichkeit lebt, wird sie ihre Sendung erfüllen können. Sie ist dann „Salz der Erde" und „Licht der Welt".

In einem weiteren Teil (89–112) spricht L. vom Amt und der Gemeinde. Dabei streicht er als wichtig heraus, daß die Gemeinde wissen sollte, daß die Amtsträger ein persönliches Verhältnis zu Gott haben oder sich darum bemühen (95). Die Amtsträger sollten den Gott verkündigen, an den sie im eigenen Leben glauben.

Ein letzter Teil ist überschrieben mit „Im Innern erstarken" (113–134). Darin knüpft der Vf. an den Ruhm des Seelsorgers der Gemeinde an (111). Es kommt nicht darauf an, wieviele Gebäude ein Pfarrer in seiner Amtszeit errichtet hat, sondern was er im Stillen, in der Seelsorgsarbeit geleistet hat. Dennoch sollte das erste nicht gänzlich verschwiegen werden. Aber gerade der Mensch von heute benötigt einen Ansprechpartner, dem er vertrauen kann. Deshalb sollte der Priester Hoffnung und Zuversicht ausstrahlen. Dazu verhilft das Gebet, dem L. einen breiten Raum einräumt. Alles in allem: Hier ist ein Buch entstanden, das die Erlebnisse der praktischen Seelsorge allen Interessierten – Priestern und engagierten Laien – zugänglich macht. Ebendarin liegt der Wert des Buches aus der Feder des Münsteraner Bischofs; die Bemerkung: „Das ist am grünen Tisch entstanden" erscheint beim Lesen dieses Buches als gänzlich unberechtigt.

Mettmann Herbert Bodewig

Wollmann, Gabriele: **Die ständigen Diakone.** Berufswirklichkeit und Selbstverständnis. – Mainz: Grünewald (1983). 236 S., kart. DM 32.–

Ständige Diakone bestimmen seit 1968 das Antlitz vieler Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland mit. Leider wird dieser Aufbruch in der Kirche von vielen Theologen ignoriert oder als Randerscheinung nur beiläufig erwähnt. Literatur über den Diakonat findet kein sonderlich großes Interesse.

Nun legt G. Wollmann, Dr. phil., geb. 1939 (Studium der Soziologie, der kath. Theologie und der Anglistik), ihre 1981 von der Universität Mainz angenommene Diss. vor, eine empirische Untersuchung zur „Berufswirklichkeit" und zum „Selbstverständnis" der Ständigen Diakone in der Bundesrepublik Deutschland.

Es handelt sich um eine schriftliche Befragung, die im September 1976 durchgeführt wurde und sich an alle seit 1968, dem ersten Zeitpunkt der Weihe an, geweihten 341 ständigen Diakone (davon 142 vollberuflich, 199 nebenberuflich) richtete. Es wurde ein Fragebogen mit 83 Fragen (davon 67 geschlossene und 16 offene Fragen) versandt. Die Antwortquote der verwertbaren Fragebögen betrug 74,2 Prozent (83,8 Prozent von vollberuflichen, 67,3 Prozent von nebenberuflichen Diakonen).

Absicht des Buches ist, durch Befragung der Diakone selbst, über ihre Berufsmotivation, ihre Berufspraxis und über ihr Selbstverständnis Aufschluß zu erhalten, um so den Standort der Entwicklung dieses neuen Berufes zu erkennen und Hilfen zu finden für die weitere Entwicklung. Für den, der mit der Diakonatsbewegung aus unmittelbarer Begegnung vertraut ist, bringt das Buch keine großen Überraschungen.

Es lohnt sich aber, auf einige für pastoraltheologische Überlegungen – auch im Rahmen der Priesterausbildung – wissenswerte Ergebnisse der Diakonenbefragung hinzuweisen. Auch Verantwortlichen für die weitere Entwicklung des Diakonates sowie Diakonen selbst können diese Hinweise zu größerer Klarheit verhelfen.

Zum Zeitpunkt der Befragung ist jeder 9. Diakon in einer Filialgemeinde eingesetzt. Jeder 7. Diakon ist Volltheologe (bei nebenberuflichen ist die Zahl der Volltheologen doppelt so hoch wie bei vollberuflichen). Bahnen sich hier Entwicklungen an, daß Diakone als Ersatz für priesterlose Gemeinden eingesetzt werden?

Wird bei manchen Diakonatsbewerbern das vergangene theologische Studium als unvollendet empfunden – insbesondere bei ehemaligen Priesteramtskandidaten –, so daß die Motivation zum Diakonat oftmals in unaufgearbeiteter persönlicher Vergangenheit liegt? 44 Prozent der Diakone wären lieber Priester geworden, wobei der Zölibat mehrheitlich der Verhinderungsgrund war. (Bei Vollberuflichen werden auch mehrfach andere Gründe wie „zu geringe Schulbildung" genannt). Hier ergibt sich die Frage, ob der Diakonat eine genügende berufliche Entfaltungsmöglichkeit bietet mit persönlicher und beruflicher Identitätsfindung.

Deutlich zeigt die Befragung, daß die Diakonatsbewegung bei weitem nicht alle Bevölkerungsschichten erfaßt hat. 60,5 Prozent der vollberuflichen Diakone waren ehemalige Angestellte, 38,8 Prozent der nebenberuflichen Diakone sind Lehrer, 48,5 Prozent aller Diakone sind oder waren Beamte (einschließlich Lehrer) und 40,3 Prozent Angestellte. Die Berufe oder Herkunftsberufe werden auch den Dienst als Diakon prägen.

Als Motivation für die Übernahme des Diakonenamtes gibt die Mehrzahl der Diakone eine religiöse menschenorientierte Zielrichtung an: „Ich will Menschen als Bruder, Seelsorger und Verkünder dienen". Viele der Nebenberuflichen (41,8 Prozent) würden diese Aufgabe gern vollberuflich wahrnehmen. Mehr noch (46,8 Prozent) sehen gerade in der Durchdringung von Zivilberuf und Diakonat ein Ideal. Trotz der mehrheitlich angegebenen „religiös motivierten Menschenorientierung" nehmen die liturgischen Dienste zeitlich den 1. Platz ein (33,8 Prozent), denen allerdings Bruderdienste (32,1 Prozent) und Verkündigungsdienste (29,8 Prozent) bald folgen. So zählen zu den liebsten Tätigkeiten Predigt (66 Prozent) und Taufe (53 Prozent). Diesen folgen Hausbesuche (51,4 Prozent) und Glaubensgespräche (51 Prozent). Obwohl die Mehrzahl der Diakone verheiratet ist, bleibt die Beratung bei Ehe- und Familienfragen selten.

Gründe für berufliche Schwierigkeiten sehen die Diakone vor allem in „mangelndem kirchlichen und religiösen Interesse" (51,4 Prozent), wohingegen sie die größten persönlichen Beeinträchtigungen (52 Prozent) in der „mangelnden innerkirchlichen Kommunikationsbereitschaft" sehen. So hilft das Gespräch mit dem Pfarrer am wenigsten, mit der Ehepartnerin am meisten. Hier ist sicher auch in der Priesterausbildung ein Defizit aufzuarbeiten.

Auffallend ist auch die geringe Bedeutung des Diakonatskreises während und nach der Ausbildung. Nur 38,1 Prozent sehen in ihm bei Schwierigkeiten eine Hilfe. Geistliche Mittel wie Schriftlesung, Gebet, Breviergebet, Exerzitien sind die vorzüglichen Rettungsanker.

Von den vollberuflichen Diakonen geben 71,4 Prozent ihre volle Zufriedenheit mit der Diakonentätigkeit an, von den nebenberuflichen 52,2 Prozent. Danach würden 76,6 Prozent der vollberuflichen und 73,0 Prozent der nebenberuflichen Diakone ihren Kindern den Beruf des Diakons empfehlen.

Schon diese wenigen Hinweise lassen eine Fülle von Anregungen erkennen, die das Buch vermittelt. Für mich zeigt das Buch eine deutliche Richtung an, die für die weitere Entwicklung des Diakonates sich wie folgt darstellt: Breiteren gesellschaftlichen Schichten, z. B. Arbeiterschaft, ist der Zugang zum Diakonat zu eröffnen. Während der Ausbildung und Vorbereitung ist dem Diakonatskreis (auch für Ehefrauen) eine stärkere Bedeutung zuzumessen.

Der Diakonatskreis hat insbesondere eine neue Erfahrung von brüderlicher Kirche zu vermitteln. Es ist darüber nachzudenken, welche Bedeutung in der evangelischen Kirche die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft für den Diakon hat. Insbesondere ist die innerkirchliche Kommunikationsbereitschaft zu verstärken.

In der Priesterausbildung muß eine stärkere Vorbereitung auf den Umgang mit künftigen Mitarbeitern erfolgen. In diesem Kontext können Diakone dann leichter die berufliche Identität finden. Es bedarf mannigfacher Hilfe und Begleitung, die „menschenorientierte Zielrichtung" in ihrem Dienst zu verstärken, so daß sie den Menschen als Bruder, Seelsorger und Verkünder dienen, vollberuflich wie nebenberuflich insbesondere auch in der alltäglichen Welt des Dienstes und der Arbeit.

Wenn die Untersuchung auch 1976 durchgeführt wurde, so scheint sich – aufgrund persönlicher Einblicke in die weitere Entwicklung – seit 1976 keine grundlegende Änderung angebahnt zu haben. So sollten Verantwortliche für die Entwicklung des Diakonates auch aber Verantwortliche für andere kirchliche Berufe, insbesondere für Priesterberufe, sich mit dem Buch beschäftigen.

Münster Hugo Goeke

Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae. Ed. Thaddäus A. Schnitker et Wolfgang A. Slaby. – Münster: Aschendorff (1983). XV, 1522 S. geb. DM 490.–

Wenn liturgische Texte wichtiger Ausdruck des Glaubens sind („legem credendi lex statuat supplicandi": DS 246 mit der Anm.: „Adagium, quo liturgia ut fons cognitionis theologiae effertur"), was freilich häufig nicht beachtet wurde (im klassischen Werk M. Canos, De locis theologicis, 1563 fehlt die Liturgie) und wird, ist es erstaunlich, daß Konkordanzen zu euchologischen Texten früher niemals erstellt wurden.

Zu den Orationen des Missale Romanum gab erst P. Bruylants seinem Werk Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire. I–II (Löwen 1952) einen Wortindex (I, 217–281) und ein Initienverzeichnis bei, das auch 1570 nicht mehr verwendete Orationen alter Sakramentare enthält (I, 283–330). Der 1. Teil (Missale Romanum) der Liturgicae orationis concordantia verbalia des elsässischen Pfarrers A. Pflieger erschien in Rom 1964 (740 S.). Das Vorwort datiert wenige Monate (5. 5. 1963) vor der Promulgation der Liturgiekonstitution (4. 12.

1963). Grundlage war das Missale mit den reformierten Orationen der Heiligen Woche (1955), nicht die erheblich veränderte Editio typica von 1962. Er verzichtete anders als Bruylants auf die seit 1920 zugefügten (für Votivmessen gestatteten) Orationen „Pro aliquibus locis" (Fassung von 1962), bezog aber Präfationen und die Gesangsteile ein. Ein zweiter Bd sollte Rituale, Brevier und Pontifikale erschließen. Für die Wissenschaft behalten beide Werke – wie auch das Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques von A. Blaise – A. Dumas (Turnhout 1966) – ihren Wert, auch für das nachkonziliare Missale, sofern es frühere Texte beibehielt.

Die vorliegende Konkordanz erfaßt außer den eigentlichen eucholo-gischen Texten: Orationen, Präfationen und Eucharistiegebete, Gesangstexte des Missale – also nicht des Ordo Lectionum Missae: Antwortpsalm, Rufe vor dem Evangelium, Sequenzen – der zweiten vermehrten Ausgabe von 1975 mit dem Anhang (917–935), die, allerdings unvollständig, auch dem dt. Meßbuch von 1975 zur Vorlage diente. Die Texte wurden im Rechenzentrum der Universität Münster (Leiter der linguistischen Datenverarbeitung W. A. Slaby) verarbeitet.

Das Programm S c h n i t k e r s ist so weit gefaßt, daß der inhaltliche Kontext der Stichworte deutlich wird. Der fast immer zwei Zeilen beanspruchende Text ist beträchtlich länger als bei manuell bearbeiteten Konkordanzen, da Auslassungen im Kontext „zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt" technisch nicht möglich sind (Einleitung). Die mit der Zahl ihres Vorkommens versehenen Stichworte sind nach der Reihenfolge ihres Vorkommens (Überschrift, Art des Textes und Seitenzahl in gut lesbarer Kleinschrift) angeordnet, nicht in grammatischer Aufgliederung. Eine Übersicht der grammatischen Formen bieten die Sp. 2911–3046. Im Blick auf Umfang und Preis erscheint die Frage berechtigt, warum a l l e Präpositionen, Konjunktionen und Pronomina erfaßt wurden. Für „et" werden z. B. 139 Sp. für „ego" 17 Sp. benötigt!

Das dankenswerte Verzeichnis der Initien (Sp. 2865–2909) weist 1541 Orationen nach (leider fehlen die Präfationen), 22 mehr als die Erstausgabe von 1970 (einige, etwa fünf, leicht verändert; außerdem neu: 85 Gesangstexte, drei Präfationen und zwei Segenstexte), nach Abzug der mehrfach vorkommenden oder nur durch Nennung eines Heiligennamens ergänzten Texte 1480, nach Abzug der orationes super populum, die jetzt fakultative Segensgebete sind, 1453. Das vorkonziliare Missale enthielt, auch abgesehen vom Commune Sanctorum, erheblich mehr häufig (bis ca. 27mal) wiederholte Texte.

Von den 1480 Formeln der Ausgabe 1975 sind 405 aus den vorkonziliaren Missale entnommen, allerdings häufig mit kleinen bis erheblichen Änderungen (für das Initienverzeichnis von Belang: Das Gabengebet der Weihnacht beginnt mit „Grata" statt „Accepta".) und Umstellungen. Die 1075 neuen Texte sind, teilweise kompiliert, aus alten (auch nicht-römischen Sakramentaren, Diözesan- oder Ordenspropien und neugallischen Missalien entnommen oder z. T. aus Schriften von Vätern und Texten des II. Vat. neu geschaffen. Die Quellennachweise, die A. Dumas im Jahrgang 1971 der Zeitschrift des „Consilium" „Notitiae" veröffentlichte, beziehen sich leider nur auf die Propria „de tempore" und „de sanctis" (auch Präfationen).

Das Missale von 1570 hatte nur 944 Orationen, erheblich weniger als der Erstdruck des Missale Romanum (Mailand 1474) wegen der Streichung vieler Heiligenfeste. Die Zahl von 1570 stieg durch Einführung neuer Feste bis 1942 auf 1051, wenn man die Eigentexte (131) im Anhang pro aliquibus locis hinzuzählt auf 1182 (Bruylants). Trotz weiterer neuer Feste sank die Zahl durch die Einführung eines Commune S. Pontificum (1942) und die Aufhebungen von Festen und Kommemorationen (1955 und 1960) in der letzten vorkonziliaren Ausgabe (1962) erheblich, während sie im stark veränderten Anhang „Pro aliquibus locis" zunahm. Zum Vergleich: Das Altgelasianum enthält 1704, das Gregorianum-Hadrianum 1018, das karolingische Supplement dazu 786, das gelasianische Gellonense 3024 Orationen.

Als Druckfehler fiel mir nur auf Sp. 2886, Z. 5 v. u.: Deipoarae.

Als B e i s p i e l e für theologisch relevante Termini seien zwei herausgegriffen. Das für das sakramentale Verständnis des Meßopfers wichtige, auch in manchen neuen nichtkatholischen Eucharistiegebeten und ökumenischen Konsens- oder Konvergenzdokumenten gebrauchte Substantiv „memoriale" – entsprechend dem hebr. zakar als Realgedächtnis zu verstehen – statt des mißverständlichen „memoria" – fand sich im vorkonziliaren Missale nur einmal (seit 1869, Paul vom Kreuz) – ferner in der Brevierlesung aus Thomas von Aquin zu Fronleichnam = aus Opusc. 57, auch in der Liturgia Horarum III, 496, deutsch: Lektionar I, 5, 224; II, 5, 243: „Gedächtnis", und im Hymnus „Adoro te devote", nicht im Brevier –, jetzt zehnmal (Hochgebet IV, Altarweihe – Präfation, acht Orationen), im Deutschen leider mit „Gedächtnis", je zweimal mit „gedenken" und „Gedächtnisfeier" wiedergegeben (im „Adoro te" früher manchmal mit „Denkmal").

Das konziliare Schlüsselwort „mysterium paschale" (14mal), das in der Anamnese immer gemeint war, verdeutlicht jetzt durch die vorhergehende Akklamation, und nachkonziliar immer wieder (häufig z. B. auch in Schreiben und Ansprachen der Päpste) vorkommt („Mysterii paschalis" beginnt das Motuproprio Pauls VI. zur Veröffentlichung des neuen Calendarium Romanum), fand sich im Missale nur einmal (seit 1955 Karfreitag, 3. Schlußgebet), jetzt 14mal. Wieweit der Plural „paschalia mysteria" (zweimal seit alters, jetzt siebenmal) und „sacramentum paschale" (früher zweimal, jetzt zwölfmal) wie „sacramenta paschalia" (einmal, jetzt dreimal) Tod und Auferstehung meinen – wie in anderen Verbindungen: sollemnitas, festa, gaudium, praeconium, victima (bisher insgesamt neun –, jetzt 34mal) und das Substantiv Pascha (bisher dreimal, jetzt fünfmal auf das Osterlamm bezogen, 1975 außerdem sechsmal allgemeiner) oder die Ostersakramente meinen, kann hier nicht untersucht werden.

Mit dem Dank für die Initiative des Hauptherausgebers und die Mühen beider (wie zweier im Vorwort genannter Mitarbeiter) verbindet sich der Wunsch, daß das notwendige Werk mindestens von Bibliotheken (nicht nur allen theologischen) gekauft wird. Dann kann sich der dringende Wunsch erfüllen, daß wenigstens die euchologischen und didaktischen Texte (Gebetseinleitungen, Ansprachen) des Rituale, des Pontificale und der Liturgia Horarum in zwei weiteren Bden für die theologische und semasiologische Forschung erschlossen werden.

Auf biblische Gesangstexte könnte m. E. verzichtet werden. Für sie sollte ein Buch nach dem Vorbild von C. Marbach erstellt werden: Carmina Scripturarum, Straßburg 1907 (Antiphonen und Responsorien der liturgischen Bücher nach der Ordnung der biblischen Bücher, 4246 Texte!) oder einfacher, wirkungsvoller und vollständiger (Einbeziehung aller Perikopen), wie der Rez. bei kompetenten Stellen bisher erfolglos angeregt hat, in speziellen Bibelausgaben die liturgische Verwendung jeweils angegeben werden, entweder am Rand wie in der Vulgata-Ausgabe von A. Gramatica, Vatikandruckerei 1929, oder auch als Apparat nach den Anm. Gegenwärtig fehlt in deutscher Sprache sogar das Verzeichnis der Meßperikopen, wie es früher katholische Bibelübersetzungen wenigstens des NT boten.

Vom „Ordo Lectionum Missae" (1969, erweitert 1981) gibt es bisher nur eine Manuskriptausgabe der Erstedition in drei Bden (Liturgische Institute 1969f). Wegen der verschiedenartigen Teilung des Meßbuchs in mehrere Bde (z. B. bei Herder Meßbuchteile, Sonntagsmeßbücher nach Lesejahren, Bde nur mit Lesungen) gibt es kein Gesamtverzeichnis (wie früher bei der Ausgabe U. Bomms); in anderen Ausgaben (Pustet, Pattloch, Butzon u. Bercker) fehlen Bibelregister ganz. Wie früher das Brevier bietet die Liturgia Horarum nur Verzeichnisse der Psalmen und Cantica, nicht der Lesungen, Antiphonen und Responsorien. Das Stundenbuch registriert verteilt auf drei Bde die biblischen Kurz- und Communelesungen, während die Verzeichnisse der übrigen Schrifttexte auf 16 Lektionarbändchen verteilt sind. Die bei den Responsorien angegebenen Schriftquellen in der Liturgia Horarum sind im Stundenbuch leider ausgelassen, zum Schaden des Verständnisses.

Das Centre National de Pastorale liturgique in Paris gab 1973 „La Bible. Traduction officielle de la Liturgie. Texts complets des lectionnaires" heraus (ohne die Perikopen der „Liturgia Horarum"). Die Ausgabe enthält nach dem Stand von 1972 nach der Ordnung des Meßlektionars und der Bücher für Sakramente und andere Feiern Lesungen und Psalmen (ohne Antiphonen des Missale und die Verse vor dem Evangelium: 993–1097; 1101–1214: 132 „mots-clef"). Die italienische „Bibbia", Turin 1980, weist im „Indice liturgico", verteilt auf drei Bde, die liturgischen Perikopen des Missale, der „Liturgia Horarum" (zwei- und einjähriger Zyklus) und der Sakramente (und Sakramentalien) nach, im Bd II auch die Antworten (responsa) der Messe aus den Psalmen und anderen biblischen Büchern (nicht die Verse vor dem Evangelium) und die Psalmen nach dem Vierwochenpsalter nach römischem und monastischem Ritus (vier Schemata), verzichtet dagegen ebenfalls auf die übrigen biblischen Gesänge der Messe und Antiphonen und Responsorien der Liturgia Horarum und der anderen liturgischen Bücher.

Für das deutsche Sprachgebiet ist (mit Einbeziehung des Benedictionale, Studienausgabe 1978; das römische Benedictionale soll in Kürze erscheinen) ein Gesamtverzeichnis ein dringendes Desiderat (nicht nur für Liturgiker!). Da ein neuer „Marbach" wohl zu umfangreich wäre, bietet sich die italienische Lösung – vermehrt um die dort fehlenden biblischen Gesangstexte – als die günstigste an, da Randangaben nach Art der von Gramatica edierten Vulgata bei der starken Vermehrung biblischer Texte in den neuen Büchern zu unübersichtlich wären.

Münster Emil J. Lengeling

Küppers, Kurt: **Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682).** Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. – Regensburg: Pustet (1981). XV, 423 S. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 4) kart. DM 58.–

Wer sich je wissenschaftlich mit dem Genus „Gebetbuch" befassen mußte, kann ein Lied singen. Er kann ein wenig Mühe und Geduld erfassen, die für diese bei Prof. Fischer in Trier erstellte Diss. notwendig waren. Küppers leistet mit seiner Untersuchung einen Beitrag zur

Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland, indem er das Entstehen und die Rezeption eines bedeutenden Gebetbuches nachzeichnet. Einige Stücke, so der Kreuzweg und einige Lieder, haben Aufnahme in das „Gotteslob" gefunden.

K. gliedert seine Arbeit in 2 Teile: Teil A „Das Himmlisch Palm-Gärtlein (HPG) – Ausgaben, Inhalt" und Teil B „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte". Das erste, vorbereitende, Kap. befaßt sich hauptsächlich mit Wilhelm Nakatenus, dem Autor des HPG.

Er wurde 1617 in Mönchengladbach (der Heimat von K.) geboren. Er besuchte die Jesuitengymnasien in Neuß und Köln und schloß sich dann dem Orden an. 1636 ging er nach Trier ins Noviziat. 1635 war Friedrich Spee in Trier gestorben. In Trier veröffentlicht Nakatenus sein erstes Gebetbuch. 1647 wird er in Münster zum Priester geweiht. Nach verschiedenen weiteren Stationen kam er 1660 nach Bonn und wurde Hofprediger. In diesen Jahren verfaßte er das HPG, das 1662 in Köln erschien. Von dieser ersten Ausgabe fand sich bisher kein Exemplar. Die Untersuchung bezieht sich auf ein Exemplar der 2. Ausg. von 1664. 1667 veröffentlichte Nakatenus eine lateinische Ausgabe „Coeleste Palmetum". In der Folgezeit erschienen noch Teilausgaben und Kurzfassungen. Die letzte Station seines Lebens war Aachen, dort ist Nakatenus 1682 gestorben. Dieses erste Kap. berichtet noch kurz über den Stand der Nakatenusforschung und über weitere Werke des Autors.

Im Teil A also stellt K. das HPG vor. Im 2. Kap. beschreibt er die von Nakatenus selbst herausgegebenen Ausgaben. Er befaßt sich knapp mit der Drucklegung und Ausstattung der Bücher und versucht Rückschlüsse auf den Benutzerkreis, die sich z. B. aus den Standesgebeten ergeben. Im 3. Kap. erschließt K. den Inhalt des HPG mit Hilfe einer Tabelle, in der das Wachsen des Buches über die verschiedenen Ausgaben hin recht deutlich wird. Ausführlich befaßt er sich mit den Quellen, die Nakatenus benutzt. Es erweist sich, daß die Bibel das Fundament des Gebetbuches ist. Sehr häufig werden Schriften von Kirchenvätern angeführt, bevorzugt sind Augustinus und Chrysostomus. Zu Wort kommen die (nachtridentinischen) liturgischen Bücher und Jesuiten mit ihren Schriften. Das vierte Kap. des Werkes von K. geht in ausführlicher Weise auf den Inhalt des HPG ein. An erster Stelle stehen „Liturgische Elemente", hier vor allem das Stundengebet in einer volkstümlichen Form. Nakatenus bietet neben dem Kleinen Marianischen Offizium und dem Totenoffizium zwei Tagzeitenreihen für die einzelnen Wochentage. Die meisten dieser Offizien und ihre Elemente entnimmt Nakatenus der Tradition, einzelne, etwa die von Ignatius und Franz Xaver, hat er zusammengestellt. (Zu diesen Offizien hat K. inzwischen seine Lectio aus Anlaß der Promotion veröffentlicht: Das Volks-Stundengebet im „Himmlisch Palm-Gärtlein" des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617–1682), in: TThZ 90, 1981, 305–316.) Die Tagzeiten schließen sich eng an das Brevier an und machen einzelne Elemente des Stundengebetes für die Frömmigkeit der Laien fruchtbar.

Ein weiterer Abschnitt des HPG bietet Hilfen für die Mitfeier des Kirchenjahres. Daran schließen sich Gebete für den Privatgebrauch. An der Spitze stehen Texte zur Messe, zur Kommunion und zur Beichte. Es verwundert nicht weiter, daß Nakatenus sich hier als Kind seiner Zeit erweist. Er zielt den einzelnen Beter an. Spuren zu einem gemeinschaftlichen Gebet finden sich nur im Umkreis des Todes. K. umschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Individualistische Frömmigkeit prägt den Charakter des HPG" (396). Nakatenus bietet Gebete zur Tagesheiligung und zu verschiedenen Anlässen, etwa zur Standeswahl und das „Itinerarium". Vom Kreuzweg war oben schon die Rede. Als einer der ersten Gebetbuchautoren bringt Nakatenus Texte zur Verehrung des Herzens Jesu. Bei den Gebeten, die sich auf Krankheit und Tod beziehen, fällt auf, daß Nakatenus auf die rechtzeitige Spendung der Krankensalbung drängt (vgl. 213f) und daß er davon ausgeht, daß die Angehörigen die Sterbegebete sprechen, also dem Sterbenden in seinen letzten Stunden beistehen (vgl. 217f).

Nakatenus hat seine Gebete mit katechetischen Unterweisungen umrahmt. K. stellt letztere eigens dar. Es handelt sich dabei u. a. um einen „Unterricht von der Messe". In diesen Stücken ist der Autor z. T. von seinem Mitbruder Petrus Canisius abhängig, einiges hat er selbst zusammengestellt.

Besonderes Gewicht legt K. in seiner Untersuchung auf die poetischen Stücke des HPG. Er beschäftigt sich ausführlich mit den 47 Gedichten, die z. T. Nachdichtungen, z. T. eigene Dichtungen sind, von denen später einige zu Kirchenliedern wurden. Am Beispiel des „Dies irae" stellt K. u. a. die Sorgfalt der Übertragung durch Nakatenus dar und das Geschick, mit dem er das Gedicht einrichtet.

Am Schluß des Teiles A wirft K. noch einen Blick auf die „Beziehung des Nakatenus zum Werk Friedrich Spees" (297–303). Es geht hierbei um Fragen der Abhängigkeit und der Autorschaft bestimmter Gedichte.

Mit dem 5. Kap. beginnt Teil B, also die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. K. listet das HPG nach Sprachen und Ausgaben auf, macht Angaben über Verlags- und Druckorte, über Auflagenhöhe und Raubdrucke. Interessant ist, daß das Gebetbuch die Aufklärung ohne großen Schaden übersteht. Verstärkt wird die Rezeption durch Romantik und Restauration im 19. Jh. Erst das 20. Jh. mit der liturgischen Erneuerung ließ das Gebetbuch an Bedeutung verlieren. Die letzte bekannte Aufl. erschien 1947 in Utrecht in einer Aufl. von 95 000 Stück.

Im letzten Kap. geht K. den Liedtexten des Nakatenus nach, die in die verschiedenen Gesang- und Gebetbücher bis hin zum „Gotteslob" übernommen wurden. In einigen Diözesananhängen finden sich insgesamt 3 Liedtexte: „Joseph Davids Sohn geboren", „Heilige Namen allzeit beisammen" und „O heiligste Dreifaltigkeit, nimm auf, die von uns gehen". In einem „Anhang" gibt K. einen Überblick über die Editionen der restlichen Nakatenus-Werke. Eine „Zusammenfassung", das „Quellen- und Literaturverzeichnis" und verschiedene Register runden das Werk ab. Die Untersuchung von K. ist sauber gearbeitet und umfassend, lesbar und interessant. Insgesamt 43 Tabellen machen den Stoff übersichtlich. Die Arbeit ist ein „Muster", an der sich andere Forschungsbeiträge dieser Art orientieren können.

Mödling Winfried Glade

Ritzer, Korbinian: **Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends.** 2. verbesserte und ergänzte Aufl. Bearb. von Ulrich Hermann und Willibrord Heckenbach. – Münster: Aschendorff (1981). XLIV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd 38) kart. DM 68.–

Ritzers kürzere Studie über die Eheschließung im ersten christlichen Jahrtausend wurde 1951 durch ein spezielles Vervielfältigungsverfahren ermöglicht. Dann erschien 1962 das Werk zunächst in LQF, und Editions du Cerf brachte 1970 eine mit Korrekturen versehene Ausgabe heraus. Nun hat uns LQF einen Neudruck zur Verfügung gestellt, der frühere Korrekturen einschließt.

Mit seiner 1. Aufl. nahm R. – dank der Gründlichkeit seines Werkes – alle am Ritus der Eheschließung Interessierten in die Pflicht; obwohl der Titel den liturgischen Aspekt nicht speziell zum Ausdruck bringt, ist die Liturgie stets der Bezugspunkt, auf den R., nach Untersuchung der Volkskunde, der staatlichen Gesetzgebung und der Sozialgeschichte, zurückkommt. So besteht nun die sehr begrüßenswerte Möglichkeit, dieses hervorragende und umfassende Werk in der Muttersprache seines schon älteren Verfassers lesen zu können. Jeder, der irgendein Interesse am Brauchtum der Eheschließung innerhalb dieses (und auch des folgenden) Zeitraums während der letzten 30 Jahre hatte, konnte nicht umhin, von diesem Werk in den Anmerkungen der Fachzeitschriften Notiz zu nehmen. Während ich mein eigenes Studium bezüglich der Liturgie der christlichen Eheschließung vervollständigte, stieß ich bei den Unterlagen und Dokumenten der Forschungsgruppe, die den neuen römisch-katholischen Ordo Celebrandi Matrimonium (1969) abfaßte, auf seinen Namen. Gelehrsamkeit, so scheint es, bringt in der Liturgiewissenschaft gelegentlich Früchte hervor!

R. bearbeitet sein Material mit einer Gründlichkeit, die nicht leichtfertig Antworten anbietet, wo die Textgrundlage nicht überzeugt. In mancher Hinsicht baut sein Buch auf dem von Basilius Binder auf; und fürderhin haben in Frankreich J.-B. Molin und P. Mutembe in ihrem Werk über französische Riten im 12.–16. Jh. die Untersuchung weitergeführt. Bevor eine dieser Studien herausgegeben worden war, konnten Liturgiehistoriker nur auf die von Edmond Martène zusammengestellten Ordines zurückgreifen, die kein vollständiges Bild boten, obwohl sie in sich natürlich von Wert waren. Das erste wesentliche Verdienst R.s besteht in seiner Textsammlung, die sich aus literarischen Texten (z. B. Paulinus von Nola Carmen 25), den römischen Sakramentarien und den frühen westgotischen Riten zusammensetzt. Texte müssen weiterhin den eigentlichen Ausgangspunkt bilden für jedwede Studie über die Eheschließung, weil die ganze Themenbreite bezüglich der Eheschließung zu lange von Kirchenrechtlern beherrscht worden ist.

Bis zum 7./8. Jh. gibt es im Osten und Westen jedoch keine speziellen liturgischen Texte, doch es gelingt R., eine eindrucksvolle Anzahl liturgieverwandter Texte zusammenzustellen. Vielleicht hat ihn seine Beschäftigung mit der Sozialgesetzgebung hin und wieder dazu geführt, einige dieser Textarten zu unterschätzen: ein Beispiel dafür findet sich in der Behandlung der berühmten Passagen bei Tertullian (De Monogamia 11 und Ad Uxorem 2.8,6–9), zu denen Henri Crouzel eine überzeugende Gegendarstellung geboten hat

(Bulletin de Litérature Ecclésiastique, 1973, 1). Ebenso würde ich in anderen patristischen Zitaten häufiger liturgische Anspielungen sehen, als R. es annimmt, z. B. in Basilius' 27. kanonischem Brief an Amphilochus von Iconium, in welchem er ‚hagiazo' und ‚eulogia' gegenüberstellt, und zwar in ähnlicher Weise wie die Gegenüberstellung von ‚hagiazo' und ‚eulogeo' in der nach ihm benannten Anaphora (die frühe koptische Version tut dies einmal, und zwar beim Einsetzungsbericht und die spätere alexandrinische Version fügt eine weitere bei der Epiklese hinzu). Für die frühe Periode am wichtigsten ist jedoch das Voranschreiten der jüdisch-christlichen Studien; solange es noch keinen überzeugenden Hinweis für einen direkten Einfluß der jüdischen Eheliturgie auf christliche Riten zu dieser Zeit gibt, habe ich gewichtige Hinweise dafür, indem ich literarische Texte der christlichen Eheschließung mit solchen der in Tobit 7 und 8 und im Talmud beschriebenen vergleiche und damit für einen frühen christlichen Ritus der Verlobung und Eheschließung plädiere (vgl. mein Buch: Nuptial Blessing, Alcuin Coll. 64, London S.P.C.K. und New York, Oxford University Press, 1983).

Die Herkunft der Römischen Sakramentarien bleibt ein Diskussionspunkt; R. gibt eine gründliche Analyse der biblischen und rechtlichen Ursprünge zahlreicher beim Brautsegen benutzter Bilder, wie sie sich in den Leoninischen und Gelasianischen Büchern ebenso finden wie in der vollendeteren Form des Gregorianischen Sakramentars. In den Texten für das Veronense jedoch folgt R. der Gelasianischen Variante des leolinischen Gebets (346), indem er „connectis" (= ihr verbindet euch) liest, wohingegen die authentische Lesart für dieses Verb in der textkritischen Ausgabe (ebenso wie in der Faksimilie) „connectes" (= ihr werdet euch verbinden) lautet. Die Leolinische Ausgabe ist eine unsichere Sammlung von Meßgebeten, aber die Tatsache, daß die ursprüngliche Lesart im Futur zu stehen scheint, verleiht der Bedeutung des Brautsegens als dem Hauptbestandteil des Ritus Gewicht. Liturgische Studien sind in dem Maße vorangeschritten, wie es dem Liturgiewissenschaftler erlaubt ist, nach dem Hintergrund überlieferter Texte zu fragen ...

Darüberhinaus ist das ständige Problem, mit dem der Historiker, der sich mit der Eheliturgie beschäftigt ebenso konfrontiert wird wie der Pastoraltheologe, die Frage, warum der Römische Ritus traditionsgemäß nur die Braut segnet, eine Praxis, die andere westliche Riten nicht zu favorisieren scheinen (vgl. Liber Ordinum und den Privatritus des Pontificals des Egbert von York). Ich plädiere für einen heidnischen Hintergrund dieser Sitte und weise darauf hin, daß sie christianisiert worden ist – bis dahin begegnen wir der ‚velatio nuptialis' der Braut allein bei Ambrosius und Augustinus. Zu unserem Veständnis des westlichen Verlobungsritus vor der Eheschließung steuert R. den bedeutenden Beitrag bei, daß es sich um eine Vorform handelt, die in England und Nordfrankreich unmittelbar vor der Brautmesse seit Anfang des 12. Jh.s stattfand. Im Gegensatz zu den verschiedenen östlichen Riten, von denen jeder eine eigene christianisierte Form der Verlobung vom frühen Stadium seiner Entwicklung an hatte, war das Ergebnis der westlichen Entwicklung in Nord-Europa das ‚taking over' seitens der Kirche, das was bis zu dieser Zeit häuslicher und sozialer Brauch war. Auch in der Art und Weise, in der östliche Riten angegangen werden, hat die liturgische Forschung Fortschritte gemacht. R. benutzt den von Dmitrievski zusammengestellten Byzantinischen Ritus, um das Umfeld und die Entwicklung des Griechischen Ritus zu erforschen, und er zeigt, wie Barberini 336 mit diesem Doppelritus von Verlobung und Eheschließung den inneren Kern des späteren Ritus formt, so wie er heute vollzogen wird. Das neuere Werk von Baldanza, und in noch bezeichnenderem Maße das von Passarelli, haben beträchtlich zur Erweiterung unserer Kenntnisse der verschiedenen mannigfaltigen Traditionen, den italienisch-griechischen, den byzantinischen und palästinischen, beigetragen, die in verschiedenem Umfang den ‚ursprünglichen' Ritustyp aufgebaut haben, wie er sich in Barberini 336 – selbst ein italienisch-griechisches MS – darbietet.

Neuere östliche liturgiewissenschaftliche Studien berücksichtigen ebenso koptische und armenische Riten, weil sie ursprüngliche Aspekte verkörpern, die andere Riten entweder verloren haben oder nie besaßen; diese Frage beabsichtige ich in einer späteren Arbeit aufzunehmen. Auch in seiner Behandlung der syrischen Riten sollte R.s Buch mit einiger Vorsicht zur Hand genommen werden.

Als R.s Buch zum ersten Mal erschien, wurde es allgemein als Meilenstein auf einem zu sehr vernachlässigten Bereich bezeichnet. Da Texte über die Eheschließung jetzt einen höheren Stellenwert einehmen als bislang – sowohl in der Theologie, Soziologie und Anthropologie – ist es mit Recht angebracht, daß dieses knappe und quellenreiche Werk erneut dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht wird. Es zeugt bei dem Werk des Vf.s von außerordentlicher Qualität, daß es von dem Liturgiewissenschaftler mit vergleichbar geringfügigen Einschränkungen heute noch immer gelesen werden kann.

Manchester Kenneth Stevenson

(Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Schmitz.)

Jäger, Willigis: **Kontemplation. Gottesbegegnung heute.** Der Weg in die Erfahrung nach Meister Eckhart und der „Wolke des Nichtwissens". – Salzburg: Müller (1982). 182 S. kart. DM 25.–

Das Buch stellt eine Anleitung zur Kontemplation dar. Es zeigt Voraussetzungen im körperlichen Bereich (Atmen, Körperhaltung etc.) auf und will über die einzelnen Stufen bis zur Erleuchtungserfahrung führen. Im Anhang werden Erfahrungsberichte von Kursteilnehmern wiedergegeben, die nach dieser Anleitung zur Kontemplation gefunden haben. Abgestützt wird dies alles durch Zitate von Meister Eckhart, der Wolke des Nichtwissens und eine Reihe anderer mystischer Schriftsteller (z. B. Theresia von Avila), in denen der, der sich auf dem Weg der Kontemplation übt, seine eigenen Erfahrungen wiederfinden soll.

In dem Buch stecken eine Reihe von Details, die für Menschen, die durch Meditation zur Kontemplation gelangen wollen, hilfreich sind. Dennoch sind gegenüber der Gesamtkonzeption des Buches und der Behandlung mystischer Texte Vorbehalte anzumelden. Mag es schon befremdlich erscheinen, daß Begriffe und Inhalte der Psychologie von C. G. Jung mittelalterlichen Texten unterlegt werden, so ist die Identifizierung des vom Ego unterschiedenen Selbst mit dem Göttlichen im Menschen bedenklich (vgl. S. 53 „Das wahre Selbst ist Leben Gottes" [76]. Der Mensch „muß sich vielmehr selbst, so wie er ist, als Ausdruck des Göttlichen begreifen" [93]). Diese Tendenzen werden besonders deutlich in der Erklärung der Schöpfung. Der Urstoff, aus dem alles entstanden ist, ist das Leben Gottes (94). In dieser Sicht wird dann auch die Stellung Jesu deutlich: „Dem christlichen Glauben liegt die Erleuchtungserfahrung Jesu zugrunde. Wie anders sollte sich die letzte Wirklichkeit offenbaren als in einer Erleuchtung? Wie anders sollte sich Jesus als Sohn Gottes gewußt haben als aus einer Erleuchtung? Die Jünger wiederum haben das Selbstverständnis Jesu erfahren. Auf ihrem Erfahrungszeugnis gründet unser Glaube. Die Urgemeinden formulieren die Erfahrung der Jünger und haben sie schriftlich in Form von Evangelien niedergelegt. Glaubenssätze sind formulierte Erfahrung. Offenbarung ist formulierte Erfahrung" (90).

Neben der nicht immer klaren Begrifflichkeit, vor allem von der der Erfahrung, muß man bedenken, daß Jesus die gleiche Erleuchtungsoffenbarung hatte, die jeder Mensch durch den Weg der Kontemplation erreichen kann. Von der Offenbarung eines persönlichen Gottes in Jesus ist nicht mehr die Rede. Das nimmt nicht wunder, da das Personsein Gottes stark relativiert wird (94–96). In der Erleuchtungserfahrung läßt man ja die Stufe, in der Gott noch ein Gegenüber ist, hinter sich und wird völlig mit Gott eins. Für den kontemplativen Menschen „stirbt der spekulative Gott der Theologen" (106). In eine solche Konzeption passen natürlich Dogmen (90, 97), Sakramente (99–101) und eine verfaßte Kirche nur schlecht. Anstelle ihrer soll „die Mystik als Ökumene der Religionen" treten, wobei Mystik definiert wird als „das Bewußtwerden der Wesenseinheit des Geschöpflichen mit der metaphysischen Urwirklichkeit des Göttlichen, aus der alle Differenzierung kommt" (117). Unangenehm dabei berührt, daß ein möglicher Einwand gegen diese Konzeption moralisch verdächtigt wird: „Das Loslassen des persönlichen Gottes der Theologen scheint gerade denen schwerzufallen, deren Persönlichkeitsstruktur egozentrisch angelegt ist" (93).

Wie werden diese Konzeption Meister Eckhart und die Wolke des Nichtwissens dienstbar gemacht? Es können hier nicht offensichtliche Fehler in der Eckhart-Interpretation im einzelnen aufgezeigt werden. Bemerkenswert ist schon, daß neben der guten Übertragung von Joseph Quint immer wieder die Ausgabe von Hermann Büttner (1909) zitiert wird. In der Eckhart-Forschung ist heute unbestritten, daß diese einmal weitverbreitete und einflußreiche Ausgabe eine pantheistisch interpretierende Übertragung darstellt und viele Texte aufgenommen hat, die mit Sicherheit nicht von Meister Eckhart stammen. So nimmt es nicht wunder, daß alle Zitate, in denen die Sakramente und das mündliche Gebet relativiert werden und die Lehre von der Dreifaltigkeit als ein Heraustreten aus der Einheit dargestellt wird (99–101, 104f) aus Predigten nach Büttner stammen, die mit Sicherheit unecht sind.

Doch Jäger scheint selbst Bedenken zu bekommen und versichert, daß es nicht darum gehe, „ob die angeführten Zitate wirklich alle von

ihm (Meister Eckhart) stammen oder nicht . . ., im Mittelpunkt steht vielmehr die Tatsache, daß sich der kontemplative Mensch in seinen authentischen oder ihm nur zugeschriebenen Predigten verstanden und artikuliert fühlt" (121). Etwas Ähnliches läßt sich auch über die Wolke des Nichtwissens sagen. Hier wird weitgehend die Ausgabe von Willi Massa, Mainz 1974, zitiert. Zwar kennt Jäger auch die Übertragung von Wolfgang Riehle, Einsiedeln 1980, zitiert sie aber nur an ein oder zwei Stellen und setzt sich nicht mit der Einleitung dieser Ausgabe auseinander, die seiner Interpretation konträr ist. Ein Buch, das nur bedingt als Anleitung für Kontemplation und fast überhaupt nicht für die Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und der spätmittelalterlichen Mystik dienen kann.

Mainz Bardo Weiß

Berglar, Peter: **Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva.** – Salzburg: Otto Müller 1983. 364 S. geb. DM 39.80

Daß von der Kirche approbierte religiöse Vereinigungen harte Kritik erfahren aus den Reihen solcher, die der Kirche völlig fernstehen, wie auch mancher Katholiken, ist dem in der Kirchengeschichte Bewanderten durchaus nichts Neues. Der Rez. nennt nur ein Beispiel, den Jesuitenorden (vgl. etwa B. Duhr, Jesuitenfabeln, Fr. ⁴1904). Deshalb brauchen auch die hitzigen, aber längst abgeflauten Angriffe, die in den vierziger Jahren gegen den spanischen Priester Josemaria Escriva de Balaguer und das 1928 von ihm gegründete Opus Dei in seinem Ursprungsland Spanien geführt wurden (vgl. 198ff des vorzustellenden Buches), nicht überbewertet und überbetont zu werden. Genau dasselbe gilt von dem Streit, der seit einigen Jahren innerhalb des deutschen Sprachraumes in den Verbreitungsgebieten des Opus Dei, einer Laienbewegung, die 1982 zur Personalprälatur erhoben wurde, hell aufgeflammt ist. Er hat sich Ausdruck verschafft in kaum mehr überschaubaren Leserbriefkontroversen, in einem über weite Strecken aggressiven Buch eines jungen katholischen Studenten namens Klaus Steigleder mit dem Titel: Das Opus Dei – eine Innenansicht. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1983, in bestimmten Rundfunksendungen sowie Zeitschriften- und Zeitungsartikeln, die sich auf das genannte Buch beziehen, schließlich in Vorträgen seines Verfassers, der selbst für kürzere Zeit dem Opus Dei angehörte und es dann verließ.

Angesichts dieses Streits der Meinungen ist es zu begrüßen, daß der Kölner Historiker P. Berglar in seinem aufschlußreichen, objektiv wertenden, sachlich urteilenden Werk zunächst einmal zuverlässige Informationen bietet über den Gründer des Opus Dei, der 1975 starb, und dessen Seligsprechungsprozeß 1981 eingeleitet wurde.

Daß dem Historiker zur Zeit noch „schmerzliche Beschränkungen" (15) bezüglich der Benutzung des „riesigen Quellenmaterials" (15) auferlegt sind, weiß jeder. Trotzdem konnte sich der Vf. auf reiches Quellenmaterial stützen (gedruckte Schriften des Gründers, Veröffentlichungen über ihn und das Opus Dei, Publikationen und Verlautbarungen innerhalb des Werkes, die umfangreiche Antragsschrift zur Einleitung des Seligsprechungsprozesses). Außerdem führte der Vf. in Spanien „intensive Gespräche mit nicht wenigen der frühesten Mitglieder, . . . mit Menschen, die Escriva in seiner Jugend kannten, . . . und die unter die engsten und treuesten Gefährten des Gründers zu rechnen sind" (16). Den Charakter seines Buches bestimmt der Vf. folgendermaßen: Es kann „keine endgültige, geschichtswissenschaftliche Monographie über Josemaria Escriva de Balaguer und das Opus Dei sein". Es ist „ein geistliches Buch mit biographischem Charakter und historischem Einschlag, das die Absicht hat, den Gründer des Werkes und damit auch dieses selbst bekanntzumachen, besser und tiefer verstehbar, gerecht beurteilbar" (16).

So spannend der Lebensweg des Priesters Escriva und seiner vertrautesten Gefährten, die sich seinem Werk angeschlossen hatten, in den Jahren des spanischen Bürgerkriegs geschildert wird (vgl. 133ff), der Nachdruck in Berglars Werk liegt auf der Darstellung der tiefsten Intentionen und Ziele des Opus Dei.

Escriva schwebte schon Jahrzehnte vor dem Vat. II das vor, was dieses dann ausdrücklich ausgesprochen hat, nämlich „das volle Maß der christlichen Berufung für alle Getauften und also auch für deren Mehrheit, für alle Laien" (9; dazu vgl. auch 76ff; 277). Gemeint ist die Berufung zur Heiligkeit, die grundsätzlich für alle Menschen gilt, und die in der ausgesprochenen Laienbewegung des Opus Dei auf einem für sie typischen Weg angestrebt wird. Dieser wird in drei Infinitiven umschrieben, die auf den Gründer selbst zurückgehen und von den Mitgliedern des Opus Dei am häufigsten genannt werden, wenn nach seinem eigentlichen Sinn und Ziel gefragt wird: „Heilig werden bedeutet für die überwiegende Mehrzahl der Menschen, ihre eigene Arbeit zu heiligen, sich in dieser Arbeit selbst zu heiligen und die anderen durch die Arbeit zu heiligen (gemeint ist selbstverständlich in sich anständige, ehrenhafte Arbeit [vgl. 291]), damit sie täglich auf dem Weg ihres Lebens Gott begegnen" (8ff; dazu vgl. auch 87ff; 96ff; 188f; 278ff, insbesondere 282f; zum Begriff „Arbeit" als „Tun des Menschen und Getanes" in anthropologischer, sozialer, kulturgeschichtlicher und christlicher Sicht vgl. Rovira, German: Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit. – Salzburg, München: Universitätsverlag Anton Pustet 1978. Dem Opus-Dei-Priester lag daran, den für diese Laienbewegung typischen Weg zur Heiligkeit nach den verschiedenen Richtungen hin zu klären und verständlich zu machen).

Über die Struktur und die Mitglieder des Opus Dei (männliche und weibliche Abteilung; Numerarier und Supernumerarier) sowie über dessen Verwaltung gibt der Vf. an verschiedenen Stellen seines Buches Auskunft. Diese sind im beigefügten Sachregister leicht zu finden. Über den „familiären Geist des Werkes", auf den der Gründer entscheidenden Wert legte, wird ausführlich gehandelt (vgl. 112ff).

B. sieht klar die Schwierigkeiten, die der Grundintention des Opus Dei durch die in ihren Folgen noch gar nicht abzuschätzende technische Revolution, durch krankmachende Arbeitsplätze, die trotz aller Bestrebungen zur „Humanisierung der Arbeitswelt" wohl nie gänzlich vermieden werden können, durch ungeliebte Tätigkeiten und bedeutende Arbeitslosigkeit entgegenstehen.

Was die Arbeitslosigkeit betrifft, die durch die schon genannte „technische Revolution" möglicherweise noch verschärft werden könnte, wenn auch niemand sichere Prognosen zu erstellen vermag, so verweist der Vf. auf weite Betätigungsfelder für alle im sozialen, karitativen, künstlerischen, wissenschaftlichen und familiären Bereich. „Arbeit wird niemals verschwinden" (290). Die anderen oben angedeuteten Schwierigkeiten können nur gemeistert und letzten Endes in Segen verwandelt werden durch die Glaubenserkenntnis, daß Arbeit Christusnachfolge, diese aber auch immer Kreuzesnachfolge ist. Arbeit schließt immer auch Kreuz ein (vgl. 287ff, insbesondere 294; 59).

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Escriva neben Abtötung und den üblichen religiösen Betätigungen besonderen Nachdruck legte auf die Einzelbeichte als „ein zentral wichtiges Formungsmittel, um . . . in der laikalen und säkularen Spiritualität zu wachsen" (191; vgl. auch 265).

Der Vf. läßt seine tiefe Verehrung des Gründers des Opus Dei und seine Überzeugung von dessen providentieller Bedeutung für die Kirche in der Gegenwart und ihre spirituelle Erneuerung erkennen.

Aus dem Werk spricht deutlich die konservative Gesinnung seines Vf.s. Was für eine geistige Herausforderung der Begriff „konservativ" für die heutige Welt bedeutet, ist jedem klar, der die Zeitgeschichte mit wachem Blick verfolgt (dazu vgl. 273ff; 278). Nicht zuletzt korrigiert das Buch Mißverständnisse, Verzeichnungen, Irrtümer und falsche Vorstellungen hinsichtlich des Opus Dei.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp. Edited by Peter Brooks. – London: SCM Press Ltd. (1975). VI, 346 S. Lw. £ 7.50

Diese Festschrift zum 65. Geburtstag des englischen methodistischen Reformationshistorikers Ernest Gordon Rupp zeugt, wie es bei solchen Dedikationen üblich ist, nicht nur von der Achtung, die er seit seiner Schrift „Martin Luther, Hitler's Cause – or Cure?" (1945) als Reformationsforscher fand, was im Luthergedenkjahr 1983 besonders betont sei, sondern auch von der Freundschaft, die ihn mit Historikern verschiedener theologischer, geistesgeschichtlicher und konfessioneller Prägung verbindet. Die Aufzählung der dreizehn Autoren und ihrer Beiträge zu dieser ansehnlichen Festschrift beweist es:

G. W. Lampe, „Our Father" in the Fathers (9–31); B. Drewery, Deification (33–62), eine Untersuchung der altkirchlichen θέωσις-Lehre; R. Murray SJ, The Features of the Earliest Christian Asceticism (63–77); M. D. Knowles OSB, The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism (79–§4); P. N. Brooks, Martin Luther and the Pastoral Dilemma (95–117); R. L. Williams, Patterns of Reformation in the Theology of William Tyndale (119–139); A. G. Dickens, The Last Medieval Englishman (141–181), eine Studie über Robert Parkyn († 1569); R. H. Bainton, Feminine Piety in Tudor England (183–201), eine Untersuchung über den Einfluß der vier Töchter Anthony Cooke's, Katherine, Elizabeth, Anne und Mildred, auf das Frömmigkeitsleben in Tudor-England; W. O. Chadwick, Indifference ans Morality (203–230), ein Beitrag zur frömmigkeitsgeschichtlichen Wirkung des Miguel de Molinos; G. F. Nutall, John Horne of Lynn (231–247); J. Walsh, The Cambridge Methodists (249–283); D. Newsome, Newman and Manning: Spirituality and Personal Conflict (285–306); R. E. Davies, The Spirituality of Ecumenism (307–328).

Den Bd beschließen eine vom Hrsg. zusammengestellte Bibliographie Gordon Rupp's bis 1973 sowie ein Namens- und Sachregister. Ein Buch, das für die Kirchengeschichtsforschung auch hierzulande eine Bereicherung ist, zeigt es doch, wie weit der Begriff „Spiritualität" zu fassen ist, der heute bei den Kirchenhistorikern als Forschungsgegenstand zunehmend Beachtung findet.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

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

Neveh Ya'akov. Jubilee volume presented to Jaap **Meijer** on the occasion of his 70th birthday. Ed. by Lea Dasberg and Jonathan N. Cohen. – Assen: Van Gorcum 1982. XXIII, 338 p. with fig; p. 299–326: Bibliography Jaap Meijer.

Ethos des Alltags. Festgabe für Stephan St. **Pfürtner** zum 60. Geb. Hrsg. von Alberto Bondolfi . . . – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1983). 348 S.; Lw. DM 63,–; S. 339–344: Bibliographie St. Pfürtner.

In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis **Leuba**, édités par Richard Stauffer. – P: Éd. du Cerf 1984. 457 p.; F 157,–.

Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl **Rahner**. Hrsg. von Elmar Klinger u. Klaus Wittstadt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 888 S.; Lw. DM 98,–; S. 854–888: Bibliographie K. Rahner 1979–1984. Zus.gestellt von Paul Imhof u. Elisabeth Meugers.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Roscam Abbing, P[ieter] J[ohan]: Inleiding in de bijbelse theologie. – Amst: Ton Bolland 1983. 316 blz.; hfl 49,95.

Toinet, Paul: Pour une théologie de l'exégèse. – (P:) FAC-Éditions 1983. 206 p.; F 78,–.

Lang, Bernhard: Monotheism and the prophetic minority. An essay in biblical history and sociology. – (Sheffield:) The Almond Press 1983. 191 p. = The cosial world of biblical antiquity I; $ 10,95.

The Bible and American arts and letters. Ed. by Giles Gunn. – Phil., Penn.: Fortress Pr.; Chico, Cal.: Scholars Press (1983). X, 244 p. = The Bible in American culture III = Society of biblical literature. Centennial publications.

2. Altes Testament

Scharbert, Josef: „Erwählung" im Alten Testament im Licht von **Gen 12,1–3**. – Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Lehre aus der Bibel . . ., Stu 1983, 13–34; S. 35–54: Zenger, Erich: Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte; S. 55–84: Wahl, Otto: Gott erteilt Nachhilfeunterricht. Zur Botschaft von **1 Kön 19,1–18** für uns heute; S. 85–102: Haag, Ernst: „Der Herr ist mein Hirt" ‹**Psalm 23,1**›. Ein Beitrag zum christlichen Psalmenverständnis; S. 103–118: Plöger, Josef G.: Zum Propheten berufen. **Jer 1,4–10** in Auslegung und Verkündigung; S. 119–132: Lohfink, Norbert: Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels; S. 133–146: Schreiner, Josef: Muß ich in der Fremde leben? Eine Frage des alten Israel; S. 147–162: Stendebach, Franz Josef: Vater und Mutter. Aspekte der Gottesvorstellung im alten Israel und ihre anthropologische wie soziologische Relevanz.

Bonora, Antonio: Recenti studi storiografici sui racconti patriarcali ‹Gen. **12–36**›. Appunti metodologici. – Teologia VIII, 1983, 83–108.

Moberly, R. Walter L.: At the mountain of God. Story and theology in **Exodus 32–34**. – (Sheffield: JSOT Press 1983.) 258 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXII; paper £ 5,95. [Diss., Cambridge]

Jagersma, H[endrik]: **Numeri**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1983. 281 blz.

Kenik, Helen A.: Design for kingship. The deuteronomistic narrative technique in **1 Kings 3:4–15**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). VII, 249 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIX; $ 13,50 [Diss., St. Louis Univ.]

Sklba, Richard J.: "Until the Spirit from on High Is Poured out on Us" ‹**Isa 32:15**›: Reflections on the role of the spirit in the exile. – CBQ XLVI, 1984, 1–17; p. 18–22: Mosca, Paul G.: Who seduced whom? A note on **Joshua 15:18** // **Judges 1:14**; p. 23–27: Kselman, John S.: A note on **Psalm 85:9–10**; p. 28–30: Rice, Gene: The integrity of the text of **Psalm 139:20**b.

Negenman, J.: **Jesaja**'s 'kerstprofetie' ‹**8,23–9,6**› danklied of belofte? – TTh XXIII, 1983, 209–224; p. 225: Summary: Is. 8,23–9,6: Thanksgiving hymn of promise?

Schmitt, Goetz: Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe. Testament **Juda 3–7** und Parallelen. – Wiesb: Reichert 1983. 80 S. = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B Geisteswissenschaften XLIX.

Cooper, Alan: **Ps 24:7–10**: Mythology and exegesis. – JBL CII, 1983, 37–60.

Tournay, R. J., OP: Psaume **CXLI**: nouvelle interpretation. – RB XC, 1983, 321–333; p. 334–350: Meynet, Roland: «Qui donc est le plus fort?»; p. 351–359: Gruber, Mayer I.: The motherhood of God in second Isaiah.

Altes Testament. [Unter Mitarbeit] von Hans Jochen Boecker (u. a.) – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1983). X, 320 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 34,–.

Studies in the period of David and Solomon and other essays. Papers read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5–7 December 1979. Ed by Tomoo Ishida. – Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. XX, 409 p.

Mouw, Richard J.: When the kings come marching in. Isaiah and the New Jerusalem. – GrHR, Mich.: Eerdmans (1983). XVI, 77 p.; $ 3,95.

Goshen-Gottstein, M. H.: The textual criticism of the Old Testament: Rise decline, rebirth. – JBL CII, 1983, 365–399; p. 401–409: Larsson, Gerhard: The chronology of the Pentateuch: A comparison of the MT and LXX; p. 411–428: Baumgarten, A. I.: The name of the Pharisees.

Fretheim, Terence E.: Deuteronomic history. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 160 p. = Interpreting biblical texts; $ 8,95.

Greenspoon, Leonard J.: Textual studies in the Book of **Joshua**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). XIII, 397 p. = Harvard semitic studies XXVIII; $ 21,75 [Diss., Harvard Univ.]

Mettinger, Tryggve N. D.: A farewell to the Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom. (Translated by Frederick H. Cryer.) – (Lund:) CWK Gleerup (1983). 52 p. = Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1982–1983:3; DM 20,–.

Goulder, Michael D.: The Psalms of the sons of Korah. – (Sheffield: JSOT Press 1982). XIV, 302 p. with fig. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XX.

Moore, Michael S.: Human suffering in **Lamentations**. – RB XC, 1983, 534–555.

Rowland, Christopher: The open heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. – NY: Crossroad (1982). XIII, 562 p.; $ 27,50.

Coppens, Joseph: La revelé apocalyptique du messianisme royal. II: Le Fils d'Homme vétéro- et intertestamentaire. – Lv: Peeters; Univ. Pr. 1983. XVII, 272 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXI.

Phillips, Anthony: The Decalogue – ancient Israel's criminal law. – JJS XXXIV, 1983, 1–20; p. 21–30: Van der Horst, Pieter W.: Moses' throne vision in **Ezekiel** the dramatist; p. 31–62: Janowski, Berndt – Hermann Lichtenberger: Enderwartung und Reinheitsidee: Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde.

Winter, Urs: Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. XVIII, 748 S., 178 S. Abb. = Orbis biblicus et orientalis LIII; Lw. DM 210,–.

Aejmelaeus, Anneli: **Parataxis** in the Septuagint. A study of the renderings of the Hebrew coordinate clauses in the Greek Pentateuch. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1982. VI, 198 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum XXXI; FM 54,75.

Werner, Fritz: Die Wortbildung der hebräischen Adjektiva. – Wiesb: Harrassowitz 1983. 593 S.; DM 98,–.

Liebman, Charles S.: Civil religion in Israel. Traditional Judaism and political culture in the Jewish state. – Berk, CA: Univ. California Pr. 1983. 305 p.

Battista, Antonio – Bellarmino Bagatti: Il combattimento di Adamo. Testo arabo inedito con traduzione italiana e commento. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1982. 229 p., 8 tav. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor XXIX; Lire 28 000.

Neusner, Jacob: **Midrash** in context. Exegesis in formative Judaism. – Phil: Fortress Pr. (1983). XXI, 217 p. = The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine: Pt. I: Method; $ 23,95.

Baskin, Judith R.: Pharaoh's counsellors. Job, Jethro, and Balaam in rabbinic and patristic tradition. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). 191 p. = Brown Judaic studies XLVII; $ 18,–.

Newman, Louis E.: The sanctity of the seventh year: A study of Mishnah tractate **Shebiit**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). 267 p. = Brown Judaic studies XLIV; $ 12,–.

Spero, Shubert: Morality, Halakha and the Jewish tradition. – NY: KTAV Publ. House – Yeshiva Univ. Pr. (1983). XV, 381 p. = The Library of Jewish law and ethics IX; $ 20,–.

3. Neues Testament

Segalla, Giuseppe: Tradizione e redazione in **Matteo 1–2**. Una ripresa metodologica. – Teologia VIII, 1983, 109–136.

Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpedigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von **Mt 4,23–5,2** und **7,28f**. – ThQ CLXIII, 1983, 264–283.

Hoppe, Rudolf: Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater ‹**Lk 15,11–32**› und gütigen Hausherrn ‹**Mt 20,1–15**›. – BZ N. F. XXVIII, 1984, 1–21.

Sellin, Gerhard: Textlinguistische und semiotische Erwägungen zu **Mk 4.1–34**. – NTSt XXIX, 1983, 508–530; p. 437–452: Perrot, Charles: Les exemples du désert ‹**1 Co. 10.6–11**›.

Güttgemanns, Erhardt: In welchem Sinne ist Lukas „Historiker"? Die Beziehungen von **Luk 1,1–4** und Papias zur antiken Rhetorik. – Linguistica biblica LIV, 1983, 7–26.

Valentini, Alberto, SMM: La controversia circa l'attribuzione del **Magnificat**. – Marianum XLV, 1983, 55–93; p. 94–126: Stock, Klemens, SI: La vocazione di Maria: **Lc 1,26–38**; p. 127–174: De la Potterie, Ignace: Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus . . ., sed ex Deo natus est» ‹**Gv 1,13**›; p. 175–258: Lemmo, Nunzio: Maria, «Figlia di Sion», a partire da **Lc 1,26–38**. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982.

Charbonneau, André: L'interrogatoire de Jésus d'après la facture interne de **Jn 18,12–27**. – ScE XXV, 1983, 191–210.

Prete, Benedetto: L'arrivo di Paolo a Roma e il suo significato secondo **Atti 28,16–31**. – RBibl XXXI, 1983, 147–188; p. 189–208: Di Marco, Angelico S.: **Ef. 5,21–6,9**: teologia della famiglia.

Pesch, Rudolf: **Römer**brief. – (Wü:) Echter Verl. (1983). 112 S. = Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung VI; kart. DM 28,–.

Little, Joyce A.: Paul's use of analogy: A strucutral analysis of **Romans 7:1–6**. – CBQ XLVI, 1984, 82–90; p. 91–103: Johnson, Dan G.: The structure and meaning of Romans **II**.

Byrne, Brendan, SJ: Sinning against one's own body: Paul's understanding of the sexual relationship in **1 Corinthians 6:18**. – CBQ XLV, 1983, 608–616; p. 617–630: Lincoln, Andrew T.: **Ephesians 2:8–10**: A summary of Paul's Gospel?; p. 631–641: Perkins, Pheme: Koinonia in **1 John 1:3–7**: The social context of division in the Johannine Letters.

Black, D. A.: A note on "the Weak" in **1 Corinthians 9,22**. – Biblica LXIV, 1983, 240–242; p. 243–254: Lambrecht, J.: Transformation in **2 Cor 3,18**; p. 255–266: Ellingworth, P.: "Like the Son of God": Form and content in **Hebrews 7,1–10**; p. 267–274: Vanhoye, A.: Esprit éternel et feu du sacrifice en **He 9,14**.

Neitzel, Heinz: Zur Interpretation von **Galater 2,11–21**. – ThQ CLXIII, 1983, 15–39. 131–149.

Hays, Richard B.: The faith of Jesus Christ. An investigation of the narrative substructure of Galatians **3:1–4:11**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). X, 305 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVI; $ 15,–.

Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament [Van] K[arel] A. Deurloo (e. a.). Onder redactie von A. F. J. Klijn. – Kampen: Kok (1982). 225 blz. = Inleidingen in de theologische studie; hfl 17,50.

Laconi, Mauro: Vangeli sinottici: ogni evangelista imposta il suo lavoro. – Sacra doctrina XXVIII, 1983, 400–422.

Donahue, John R.: The theology and setting of discipleship in the Gospel of **Mark**. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1983. 65 p. = Pere Marquette theology lectures 1983; $ 7,95.

Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur. – Tü: Mohr 1984. XIV, 219 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 11; kart. DM 56,–.

Albertz, Rainer: Die »Antrittspredigt« Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund. – ZNW LXXIV, 1983, 182–206; S. 207–221: Sylva, Dennis: Ierousalēm and Hierosoluma in Luke-Acts; S. 222–236: Wischmeyer, Oda: Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe ‹ἀγάπη›.

Pazzini, Domenico: In principio era il logos. Origine e il prologo del vangelo di **Giovanni**. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 142 p. = Studi biblici LXIV.

Becker, Jürgen: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie. – ThZ XXXIX, 1983, 136–151.

Bünker, Michael: Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 169 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM 30,– [Diss., Wien]

Pujana, J.: El Espiritu Santo en la vida cristiana según la primera carta a los Corintios. – ETr XVII, 1983, 215–254.

Ziesler, John A.: Pauline Christianity. – Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. 1983. IX, 157 p. = Oxford Bible series; $ 3,50.

Davies, Philip R.: The Damascus covenant. An interpretation of the "Damascus Document". – Sheffield: (JSOT Press) 1983. 267 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXV; £ 8,50.

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

Meeks, Wayne A.: The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1983. 299 p.; $ 19,95.

Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff **syneidesis** bei **Paulus**. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff'. – Tü: Mohr 1983. VII, 340 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 10; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

Verner, David C.: The household of God. The social world of the Pastoral Epistles. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). IX, 207 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXI; $ 13,50 [Diss., Emory Univ.]

Merklein, Helmut: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1983). 189 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXI.

Spicq, Ceslas, OP: Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplement. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 686 p. = Orbis biblicus et orientalis XXII/3; Lw. DM 199,–.

Barth, Markus: The people of God. – Sheffield: (JSOT Press) 1983. 100 p. = Journal for the Study of the New Testament. Supplement series V.

Hanson, Anthony Tyrrell: The living utterances of God. The New Testament exegesis of the Old. – Lo: Darton, Longman & Todd (1983). 250 p.; £ 9,95.

Kee, Howard Clark: Understanding the New Testament. – Englewood Cliffs, NY: Prentice Hall 1983. X 408 p.; $ 22,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums **Berlin**, des Bischöflichen Amtes **Schwerin** und angrenzender Gebiete. Zusammengestellt und bearb. von Ursula Creutz. – Lpz: St. Benno 1983. 478 S., 1 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXVI.

Pegg, Michael A.: A catalogue of **German reformation pamphlets**: ‹1516–1550› in Swiss libraries. – Baden-Baden: Koerner 1983. 467 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XCIX; kart. DM 200,–.

Lembeck, Karl-Heinz: Die Gültigkeit historischen Wissens. Zum Zusammenhang von Geschichtstheorie und Geschichtstheologie bei Ernst **Troeltsch**. – Saeculum XXXIII, 1982, 193–208; S. 209–220: Schöllgen, Gregor: Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max **Webers**.

Nabrings, Arie: **Historismus** als Paralyse der Geschichte. – AKG LXV, 1983, 157–212.

Hartmann, Karl: Geschichte der Kirchen in der Neuzeit. Teilband I–II. – Stu: Quell 1983. VI, 272 S. graph. Darst., Kt. = Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte V; Ordner DM 68,–.

Röttgers, Kurt: Der Rhythmus der Geschichte. – ZPhF XXXVII, 1983, 545–562.

Lenz, Rudolf: Katalog der **Leichenpredigten** im Stadtarchiv **Rothenburg** ob der Tauber. – Marb: Schwarz 1983. 226 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VI; kart. DM 39,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Gelmi, Josef: Die **Päpste** in Lebensbildern. – Graz, Wien, Köln: Styria 1983. 272 S., Ill.; Lw. DM 49,–.

Faivre, Alexandre: **Clerc/laïc**: Histoire d'une frontière. – RSR LVII, 1983, 195–220.

Salgado, Jean-Marie: La science du Fils de Dieu fait Homme. Prises de position des Pères et de la Pré-scolastique ‹IIè–XIIè siècle›. – DoctCom XXXVI, 1983, 180–286.

McGrath, A. E.: 'The Righteousness of God' from Augustine to Luther. – StTh XXXVI, 1982, 63–78.

3. Alte Kirchengeschichte

Amir, Yehoshua: Die hellenistische Gestalt des Judentums bei **Philon** von Alexandrien. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1983. 219 S. = Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog V.

Frend, W. H. C.: Early Christianity and society: A Jewish legacy in the pre-constantinian era. – HThR LXXVI, 1983, 53–71; p. 73–90: Chidester, David: The symbolism of learning in St. **Augustine**.

Slusser, Michael: Primitive christian soteriological themes. – ThSt XLIV, 1983, 555–569.

Gamber, Klaus: Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit. – Rgb: Pustet 1983. 78 S., 4 Ill. = Studia patristica et liturgica. Beih XI; kart. DM 7,80.

Lanne, Emmanuel: Le **symbole** des **Apôtres**, expression de la foi apostolique, et le symbole de **Nicée**. – Irénikon LVI, 1983, 467–483; p. 484–502: Zizioulas, John D.: Episkopè et Episkopos dans l'Eglise primitive. Bref inventaire de la documentation.

Acta Iohannis. I: Praefatio – textvs. II: Textvs alii – comentarivs. Indices. Cvra Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli. – Turnhout: Brepols 1983. XXI, 949 p. = Corpvs Christianorvm. Series Apocryphorum I–II; FB 8200.

Pasquato, Ottorino: Il kerigma dei discorsi di Paolo in "**Acta Pauli**": contenuto teologico-catechetico e significato storico. – Sales XLV, 1983, 275–309.

Kürzinger, Josef: **Papias** von **Hierapolis** und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze – Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente – Kommentierte Bibliographie. (Fragmente zu Papias. Hrsg. von Reinhard M. Hübner, übers. von Josef Kürzinger. – Kommentierte Bibliographie 1960–1981. Erstellt von Elisabeth König und Markus Vinzent.) – Rgb: Pustet (1983). 250 S. = Eichstätter Materialien IV = Abt. Philosphie und Theologie; kart. DM 43,–.

Reijners, Gerhardus Q.: Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei **Origenes**. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XV, 112 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XIII; DM 52,–.

Olivar, Alexandre: Els predicadors antics i llurs auditoris. – Revista Catalana de teologia VIII, 1983, 45–80; p. 81–111: Castillo, José M.: La secularización de obispos y sacerdotes en la iglesia latina antigua.

Sachot, Maurice: Le réemploi de l'homélie 56 *in Matthaeum* de **Jean Chrysostome** ‹BHG^a 1984› dans deux homélies byzantines sur la transfiguration ‹BHG 1980k et ^{a}1985›. – RSR LVII, 1983, 123–146; p. 261–272: Winling, R.: Le Christ-didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d'après l'œuvre d'**Irenée**.

Eusèbe de Césarée: La préparation évangelique. Livres XII–XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des Places. – P: Ed. du Cerf 1983. 491 p. = Sources chrétiennes CCCVII; F 450,–.

Pohlkamp, Wilhelm: Tradition und topographie: Papst **Silvester I** ‹315–335› und der Drache vom Forum Romanum. – RömQu LXXVIII, 1983, 1–100.

Lafontaine, Guy – Bernard Coulie: La version arménienne des Discours de **Grégoire** de **Nazianze**. Tradition manuscrite et histoire du texte. – Lv: Peeters 1983. XX, 154 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCCXLIV = Subsidia LXVII.

II. Symposium Nazianzenum Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Actes du colloque international organisé avec le soutien du Fonds National Belge de la Recherche Scientifique et de la Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Édités par Justin Mossay. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 306 p. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. II, 2.

Les lettres de Saint **Augustin** découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 Sept. 1982. – P: Études Augustiniennes 1983. 390 p; F 312,–.

Frend, W. H. C.: The Divjak letters: New light on St. Augustine's problems, 416–428. – JEH XXXIV, 1983, 497–512.

Egan, George A.: An analysis of the biblical quotations of **Ephrem** in "An Exposition of the Gospel" ‹Armenian version›. – Lv: Peeters 1983. XII, 52 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCCXLIII = Subsidia LXVI.

Metzger, Marcel: La théologie des Constitutions apostoliques par **Clément**. – RSR LVII, 1983, 29–49. 112–122. 169–194. 273–294.

Schäferdiek, Knut: **Remigius** von **Reims**. Kirchenmann einer Umbruchszeit. – ZKG XCIV, 1983, 256–278.

Hésychius de **Jérusalem**: Homélies sur Job. Version arménienne. I: Homélies I–XI. Édition, introduction et notes par Charles Renoux. Traduction par Charles Mercier et Charles Renoux. – Turnhout: Brepols 1983. 297 p. = Patrologia Orientalis XLII, 1: N° 190.

Bagatti, B.: Altre placchette decorative del Vicino Oriente ‹secc. VI–VII›. – RivAC LIX, 1983, 31–39; p. 41–59: Binazzi, Gianfranco: I materiali provenienti dai saggi di scavo effettuati nella catacomba di Villa **S. Faustino** ‹Massa Martana› Maggio-Giugno 1981; p. 61–85: Bisconti, Fabrizio: Un nuovo coperchio di sarcofago dal cimitero di **Novaziano**; p. 87–149: Tolotti, Francesco: Le confessioni succedutesi sul sepolcro di S. **Paolo**; p. 151–209: Nino Verrando, Giovanni: Le iscrizioni attribuite al complesso di S. **Pancrazio**.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kawerau, Peter: Ostkirchengeschichte. I: Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean. – Lv: Peeters 1983. LXXI, 204 S. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCLI = Subsidia LXX.

Tuchman, Barbara: Bibel und Schwert. Palästina und der Westen. Vom frühen Mittelalter bis zur Balfour-Declaration 1917. – Ffm: Fischer 1983. 382 S.

Houben, Hubert: **Benevent** und **Reichenau**: süditalienisch-alemannische Kontakte in der Karolingerzeit. – QFIAB LXIII, 1983, 1–19; S. 125–142: Goldbrunner, Hermann M.: Humanismus im Dienste der Reformation. Kaspar **Hedio** und seine Übersetzung der Papstgeschichte des **Platina**; S. 169–266: Greipl, Egon Johannes: Ein deutscher Kurienkardinal im 19. Jh. Briefe Joseph **Hergenröthers** an Bischof Franz Leopold Frh. v. Leonrod von Eichstädt a. d. Jahren 1879–1890.

Hofmann, Heiner: Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Stiftes **Gars**. – Mchn: Beck 1983. 126, 280, [6] S., 9 Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXI; kart. DM 120,– [Diss., München]

Costa, Francesco: Osservanza dei voti e della regola secondo la nuova formula della Professione Francescana. – MF LXXXIII, 1983, 291–330.

Prieur, Jutta: Das Kölner Dominikanerinnenkloster St. **Gertrud** am Neumarkt. – Köln: dme-Verlag 1983. 547 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur III. [Diss., Köln]

5. Mittelalter

Classen, Peter: Studium und Gesellschaft im Mittelalter. Hrsg. von Johannes Fried. – Stu: Hiersemann 1983. XX, 305 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXIX; Lw. 98,–.

Schäferdiek, Knut: Der **irische Osterzyklus** des sechsten und siebten Jahrhunderts. – DA XXXIX, 1983, 357–378; S. 379–394: Pokorny, Rudolf: Ein unbekannter Synodalsermo **Arns** von **Salzburg**; S. 395–416: Reuter, Timothy: Zur Anerkennung Papst **Innocenz' II.**; S. 417–466: Möhring, Hannes: Heiliger Krieg und politische Pragmatik: **Salahadinus Tyrannus**; S. 467–554: Stürner, Wolfgang: Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von **Melfi** ‹1231›; S. 555–581: Rieckenberg, Hans Jürgen: Die Katechismus-Tafel des **Nikolaus** von **Kues** in der **Lamberti**-Kirche zu **Hildesheim**.

Das syrische **Alexanderlied**. Die drei Rezensionen. Hrsg. u. übersetzt von G. J. Reinink. – Lv: Peeters 1983. 139 S., 173 S. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDLIV/CDLV = Scriptores Syri CXCV/CXVI.

Dorsch, Klaus J.: **Georgszyklen** des Mittelalters. Ikonographische Studie zu mehrszenigen Darstellungen der Vita des hl. Georg in der abendländischen Kunst unter Einbeziehung von Einzelszenen des Martyriums. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 390 S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 28; sfr 77,– [Diss., Nürnberg]

Théodore Bar Koni: Livre des scolies ‹recension d'Urmiah›. Édité et traduit par Robert Hespel. – Lv: Peeters 1983. XIII, 192 p.; VI, 154 p. = Corpus Scriptorum Orientalium CDXLVII/CDXLVIII = Scriptores Syri CXCIII/CXCIV.

The Book of Isaiah in the version of the Syro-Hexapla. A facsimile edition of MS. St. Mark 1 in Jerusalem with an introduction by Arthur Vööbus. – Lv: Peeters 1983. 30 p., fol. 1–62 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDXLIX = Subsidia LXVIII.

Mt. Sinai Arabic Codex 151. I: Pauline Epistles. Edited and translated by Harvey Staal. – Lv: Peeters 1983. XIV, 248 p.; IX, 262 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDLII/CDLIII = Scriptores Arabici XL/XLII.

Breydy, Michel: Études sur Sa'īd ibn Baṭrīq et ses sources. – Lv: Peeters 1983. XVI, 139 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDL = Subsidia LXIX.

Liber **Qvare**. Cvra et stvdio Georgii Polycarpi Götz OFMConv. – Turnhout: Brepols 1983. CXIV, 259 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaeualis LX.

Instrumenta lexicologica latina. Liber **Quare**. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 59 p., 6 microfiches = Instrumenta lexicologica latina series A, 17.

Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des **Katharinen-Klosters** auf dem Berge Sinai. 9.–12. Jahrhundert. Von Dieter Harlfinger ... in Zusammenarbeit mit Giancarlo Prato. – B: Reimer 1983. 68, 157 S.

Scheibelreiter, Georg: Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit. – FMSt XVII, 1983, 131–147; S. 153–221: Angenendt, Arnold: Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen; S. 222–233: Blumenshine, Gary B.: Alcuin's *Liber contra haeresim Felicis* and the Frankish kingdom; S. 251–279: Althoff, Gerd: Der Sachsenherzog **Widukind** als Mönch auf der Reichenau. Ein Beitrag zur Kritik des Widukind-Mythos; S. 280–298: Zettler, Alfons: **Cyrill** und **Method** im Reichenauer Verbrüderungsbuch; S. 299–392: Becher, Hartmut: Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in **Brescia** im Spiegel seiner Memorialüberlieferung; S. 393–444: Sandmann, Mechthild: Die **Äbte** von **Fulda** im Gedenken ihrer Mönchsgemeinschaft; S. 445–458: Lemaître, Jean-Loup: Un nouveau témoin du nécrologe de **Cluny**. Mabillon et le nécrologe de Souvigny.

Trouillard, Jean: La ‹Virtus Gnostica› selon Jean **Scot Érigène**. – RThPh CXV, 1983, 331–354.

Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis. Edidit Kassius Hallinger OSB. – Siegburg: Schmitt 1983. XXXII, 408 p. = Corpus consuetudinum monasticarum VII/2; Lw. DM 255,–.

Sancti **Petri Damiani** Sermones. Ad fidem antiqviorvm codicvm restituti. Cvra et stvdio Ioannis Lucchesi. – Turnhout: Brepols 1983. LXII, 491 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaeualis LVII; FB 5000.

Instrumenta lexicologica latina. Sanctus Petrus Damianus. Sermones. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 110 p., 12 microfiches = Instrumenta lexicologica latina A, XVI.

Dalferth, Ingolf U.: Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in **Anselms** Proslogion. – ZThK LXXXI, 1984, 54–105.

Lagleder, Gerhard Tonque: Die Ordensregel der **Johanniter/Malteser**. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. – St. Ottilien: EOS 1983. 191 S.; Lw. DM 38,–.

Howe, John: The awesome Hermit. The symbolic significance of the Hermit as a possible research perspective. – Numen XXX, 1983, 106–119.

Cantarella, Glauco Maria: Ecclesiologia e politica nel papato di **Pasquale II**. Linee di una interpretazione. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1982. 121 p. = Studi storici CXXXI; Lire 20 000.

Gautier, P.: Le typikon de la Théotokos Évergétis. – REB XL, 1982, 5–101; p. 103–116: Congourdeau, Marie-Hélène: Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle; p. 117–134: Dagron, G. et J. Rougé: Trois horoscopes de voyages en mer ‹5e siècle après J.-C.›; p. 135–155: Darrouzès, Jean: Un décret d'**Isaac II Angélos**; p. 157–170: Darrouzès, J.: Notes inédites de transferts épiscopaux; p. 171–186: Failler, A.: Les insignes et la signature du despote; p. 187–200: Failler, A.: Pachymeriana quaedam; p. 201–210: Outtier, B. et Jean Darrouzès: Notice arménienne sur les dignités de l'Église.

Guigues Ier, Prieur de Chartreuse: Les méditations ‹Recueil de pensées›. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux. – P: Ed. du Cerf 1983. 384 p. = Sources chrétiennes CCCVIII; F 189,–.

Przewozny, Bernard: St. **Francis** of **Assisi** and the social construction of reality. – MF LXXXIII, 1983, 157–176; p. 177–192: Quaglia, Armando: Sulla datazione e il valore della «Historia Occidentalis» di **Giacomo** da **Vitry**.

Lauriola, Giovanni: Istanze teologiche negli «Opuscula» die Francesco d'Assisi. – StudFranc LXXX, 1983, 13–36; p. 37–58: Di Ciacca, Francesco: La francescanità delle Laudi cacoponiane sull'Assisiate; p. 59–125: Nanni, Giuseppe: Fra **Tommaso** da **Celano** e le pericopi ‹Nos qui cum eo fuimus›; p. 127–162: Perrone, Benigno Francesco: **Pietro Colonna Galatino**, O.F.M. ‹1465–1540›. In un testo di Mariologia francescana condotto con metodo ‹filologico-cabbalistico›; p. 207–219: Mesini, Candido: S. Francesco d'Assisi a Bologna. Memorie storiche e note bibliografiche.

Imkamp, Wilhelm: Das Kirchenbild **Innocenz' III.** ‹1198–1216›. – Stu: Hiersemann 1983. XI, 360 S. = Päpste und Papsttum XXII; Lw. DM 198,–.

Baucells, Josep: El relat de l'Assumpció de Maria i la formació religiosa popular en la Baixa Edat Mitjana. – Revista Catalana de teologia VIII, 1983, 161–190; p. 191–202: Rovira Belloso, Josep M.: Sobre el mètode teològic en **Enric** de **Gand**.

Iammarrone, Luigi: La visione beatifica di Cristo Viatore nel pensiero di San **Tommaso**. – DoctCom XXXVI, 1983, 287–330.

Bazán, Bernardo: La corporalité selon saint Thomas. – RPhL LXXXI, 1983, 369–409.

Wakefield, Walter L.: Heretics and inquisitors: The case of Le Mas-Saintes-Puelles. – CHR LXIX, 1983, 209–226; p. 353–370: Morrissey, Thomas E.: Emperor-elect **Sigismund**, Cardinal **Zabarella**, and the Council of **Constance**.

Potestà, Gian Luca: Teologia e rivelazione nell'omelia di **Giovanni Scoto**. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 293–333.

Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Onzième base: Du jugement dernier. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par Nicolas SÉD. – Turnhout: Brepols 1983, p. 261–384. = Patrologia Orientalis XLI, 3, N° 188.

Miethke, Jürgen: Kaiser und Papst im Spätmittelalter. Zu den Ausgleichsbemühungen zwischen **Ludwig** dem **Bayern** und der Kurie in **Avignon**. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 421–446.

Doyne Dawson, James: Richard FitzRalph and the fourteenth-century poverty controversies. – JEH XXXIV, 1983, 315–344; p. 513–533: Highfield, J.R.L.: The Jeronimites in Spain, their patrons and success, 1373–1516.

Thomson, Williell R.: The Latin writings of John **Wyclyf**. An annotated catalog. – Tor: Pont. Institute of Mediaeval Studies (1983). XXII, 352 p. = Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Subsidia mediaevalia XIV.

Harvey, Margaret: Solutions to the schism. A study of some English attitudes 1378 to 1409. – St. Ottilien: EOS 1983. VI, 232 p. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien XII; Lw. DM 68,–.

Jank, Dagmar: Das Erzbistum **Trier** während des Großen Abendländischen Schismas ‹**1378–1417/1418**›. – Mz: Gesellschaft für mittelrhein. Kirchengeschichte 1983. XLIV, 131 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrhein. Kirchengeschichte LVII. [Diss., Tübingen]

Nussbaum, Norbert: Stilabfolge und Stilpluralismus in der süddeutschen Sakralarchitektur des 15. Jahrhunderts. Zur Tragfähigkeit kunsthistorischer Ordnungsversuche. – AKG LXV, 1983, 43–88.

Acta **Cusana**. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Band I, 2: 1437 Mai 17 – 1450 Dezember 31. Hrsg. von Erich Meuthen. – Hbg: Meiner 1983. VI, S. 201–667, 14* S; kart. DM 320,–.

Johannes von **Paltz**. Werke. Bd. I: Coelifodina. Hrsg. und bearbeitet von Christoph Burger und Friedhelm Stasch. Unter Mitarb. von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – B, NY: de Gruyter 1983. LIII, 527 S., 2 Ill. = Spätmittelalter und Reformation II; Lw. DM 292,–.

Heitzenröder, Wolfram: Reichsstädte und Kirche in der **Wetterau**. Der Einfluß des städtischen Rats auf die geistlichen Institutionen vor der Reformation. – Ffm: Kramer 1982. 266 S., Ill. (z. T. farb.), Kt. = Studien zur Frankfurter Geschichte XVI; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

6. Gesamte Neuzeit

Müller, Norbert: Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart. – B: Union 1983. 187 S.

Mehnert, Gottfried: **Evangelische Presse**. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart. – Blf: Luther-Verl. 1983. 418 S. = Evangelische Presseforschung IV; kart. DM 70,–.

Gatz, Erwin: Domkapitel und Bischofswahlen in **Preußen** von **1821** bis **1945**. – RömQu LXXVIII, 1983, 101–126.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Holeczek, Heinz: Die volkssprachliche Rezeption des **Erasmus** von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983. 339 S. = Erasmus deutsch I; Lw. DM 118,–.

Halkin, Léon-E.: Erasme et la mort. – RHR CC, 1983, 269–291.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausg. Briefwechsel. Band XVII: Theologisches und Sachregister. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XX, 648 S.

Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung. Hrsg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer und Adolf Laube. – B: Akademie-Verlag 1983. 539 S., 55 Ill. und graph. Darst.; Lw. M 48,–.

Flugschriften der frühen Reformationsbewegung ‹1518–1524›. Hrsg. von der Akademie der Wiss. der DDR, Zentralinstitut für Geschichte, Zentralinstitut für Literaturgeschichte. Leitung: Adolf Laube. Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus. Bd. I, II. – B: Akademie-Verlag 1983. VIII, 616, XVIII S.; VIII S., S. 620–1367; Lw. M 120,–.

Monteil, Michèle: Martin Luther. La vie, oui, la vie. – P: Ed. du Cerf 1983. 496 p. = »Semeurs«; F 175,–.

Gritsch, Eric W.: Martin – God's court jester. Luther in retrospect. – Phil: Fortress Pr. (1983). XIV, 289 p.; $ 14,95.

Badura, Heinrich: Dasein vor Gott. Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther. – Sa, Mchn: Pustet 1983. 232 S.; Lw. DM 55,–.

Beintker, Horst: Wort – Geist – Kirche. Ausgewählte Aufsätze zur Theologie Luthers. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 119 S.; kart. M 9,50.

Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge. Hrsg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wiss. und der Gerda Henkel Stiftung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1983. 64 S. = Gerda Henkel Vorlesung; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–26: Moeller, Bernd: Luther und die Städte; S. 27–46: Lutz, Heinrich: Die politische und kulturelle Ausgangssituation der Reformation; S. 49–64: Iserloh, Erwin: „Mit dem Evangelium läßt sich die Welt nicht regieren" – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit.

Hägglund, Bengt: Theologische und philosophische Anthropologie bei Luther. – StTh XXXVII, 1983, 101–124.
Martensen, Hans Ludwig: La foi de Luther en la Trinité. – NRTh CXV, 1983, 655–690.
Edwards, Mark U.: Luther's last battles. Politics and polemics, **1531–46**. – Lei: Brill 1983. XII, 254 p.; hfl 60,–.
Les dissidents du **XVI**e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Actes du colloque de Strasbourg ‹5–6 février 1982›. Publ. par Marc Lienhard. – Ba-Ba: Koerner 1983. 311 S., 19 Ill. = Bibliotheca dissidentium I; DM 160,–.
Mörke, Olaf: Rat und Bürger in der Reformation. Soziale Gruppen und kirchlicher Wandel in den welfischen Hansestädten Lüneburg, Braunschweig und Göttingen. – Hild: Lax 1983. X, 403 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XIX; kart. DM 96,– [Diss., Marburg]
Bäumer, Remigius: Die Juden im Urteil von Johannes **Eck** und Martin **Luther**. – MThZ XXXIV, 1983, 253–278; S. 279–292: Courth, Franz: Das Marienlob bei Luther. Eine katholische Würdigung.
Bozza, Tommaso: Lutero nel Cinquecento italiano. – SC CXI, 1983, 245–258; p. 259–265: Agnoletto, Attilio: L'antigiudaismo di Martin Lutero; p. 266–274: Bugge, Ragne: Il luteranesimo e le immagini sacre; p. 275–303: Dall'Asta, Giovanni: Pietro Martire **Vermigli** ‹1499–1562›. La sua teologia eucaristica; p. 304–338: Ferrario, Francesco: Ludovico **Castelvetro**: luterano; p. 339–354: Zambruno, Elisabetta: Intorno a uno scritto anonimo sulla dottrina della predestinazione. Le risposte di **Teodore** di **Beza** e di Calvino; p. 355–382: Cassesse, Michele: Lutero nella attuale storiografia italiana ‹1963–1983›.
Maron, Gottfried: Luther und die „Germanisierung des Christentums". Notizen zu einer fast vergessenen These. – ZKG XCIV, 1983, 313–337.
May, Georg: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. – Wien: Mediatrix-Verl. 1983. XIV, 781 S.; Lw. DM 42,–.
Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Credo in Spiritum Sanctum. Pneumatología del Catecismo de Carranza. – Salm XXX, 1983, 149–189.
Mildenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1983. 211 S.: kart. DM 34,–.
D'Andrea, Gioacchino: I Conventuali riformati in alcune carte dell'archivio storico napoletano della Provincia francescana del SS. Cuore di Gesù. – MF LXXXIII, 1983, 193–244.
Goring, Jeremy: The Reformation of the ministry in Elizabethan Sussex. – JEH XXXIV, 1983, 345–366; p. 367–391: Greengrass, M.: The anatomy of a religious riot in Toulouse in May 1562; p. 534–547: Sanders, Vivienne: The household of Archbishop **Parker** and the influencing of public opinion.

8. Neuere Zeit

Hägglund, Bengt: Die Theologie des Wortes bei Johann **Gerhard**. – KuD XXIX, 1983, 272–283.
Menozzi, Daniele: Istituzioni ecclesiastiche, cultura cristiana e vita religiosa nell'Emilia-Romagna del Settecento. Introduzione ai primi risultati di una ricerca. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 335–341; p. 343–366: Mazzone, Umberto: La visita e l'azione pastorali di Giacomo **Boncompagni**, arcivescovo di Bologna ‹1690–1731›; p. 367–435: Bonola, Gianfranco: "Con dolcezza e con riguardo." Il semitista parmense G. B. De **Rossi** e la conversione degli Ebrei nel Settecento; p. 437–460: Ruggieri, Giuseppe: La teologia bolognese alla fine del Settecento: la riforma della chiesa.
Havran, Martin J.: The character and principles of an English King: The case of **Charles I.** – CHR LXIX, 1983, 169–208; p. 227–248: Alvarez, David J.: The papacy in the diplomacy of the American **Civil War**; p. 371–383: Griffin, John: **Newman**'s *Difficulties Felt by Anglicans*: History or propaganda?; p. 384–402: Hunnicutt, Benjamin K.: Monsignor John A. **Ryan** and the Shorter Hours of Labor: A forgotten vision of "Genuine" progress.
Tedeschi, John: The Roman inquisition and witchcraft. An early seventeenth-century "Instruction" on correct trial procedure. – RHR CC, 1983, 163–188.
Lutz, Heinrich: Das Türkenjahr **1683** aus christlicher Sicht. – ThPQ CXXXI, 1983, 343–354.
Rashid, Salim: Christianity and the growth of liberal economics. – The Journal of Religious History XII, 1983, 221–232; p. 233–249: Chambers, Ross: Orthodoxy and reform in the reign of Alexander II; p. 250–265: Pugh, D. R.: The strength of English religion in the 'Nineties: Some evidence from the North West.
Herold, Claus: Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um **Halle** im **18.** und in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Lpz: St. Benno 1983. XIX, 233 S., Ill., Kt.; kart. M 12,75.
Keeding, Ekkehart: Das Zeitalter der **Aufklärung** in der Provinz **Quito**. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XIII, 591 S., graph. Darst. = Lateinamerikanische Forschungen XII; kart. DM 118,– [Diss., Köln]
Holbrook, Clyde A.: Jonathan Edwards addresses some "Modern Critics" of original sin. – JR LXIII, 1983, 211–230; p. 231–246: Fitzer, Joseph: J. S. **Drey** and the search for a catholic philosophy of religion.
Herms, Eilert: David **Hume** ‹1711–1776›. – ZKG XCIV, 1983, 279–312.
Stella, Pietro: La "duplex delectatio": Agostinismo e Giansenismo dal Sinodo di Pistoia alla Bolla "Auctorem Fidei". – Sales XLV, 1983, 25–47.
Bellenger, Dominic: The émigré clergy and the **English Church, 1789–1815**. – JEH XXXIV, 1983, 392–410; p. 411–424: Hopkins, Eric: Religious dissent in black country industrial villages in the first half of the nineteenth century; p. 548–558: Sommerville, J. P.: The royal supremacy and episcopacy 'Jure Divino', **1603–1640**; p. 559–583: Machin, G. I. T.: The liberal government and the eucharistic procession of 1908.
Belardinelli, Mario: **Döllinger** e l'Italia: per una storia del dibattito sulla ‹libertà nella Chiesa› nell'Ottocento. – RSCI XXXVII, 1983, 72–116.
Greive, Hermann: Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. IX, 224 S. = Grundzüge LIII; DM 44,–.
Schleiermacher, Friedrich D. E.: Kritische Gesamtausgabe. Abt. I, 1: Jugendschriften 1787–1796. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Abt. VII, 3: Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt ‹1821/22›. Teilband 3: Marginalien und Anhang unter Verwendung vorbereitender Arbeiten von Hayo Gerdes und Hermann Peiter. Hrsg. von Ulricht Barth. – B, NY: de Gruyter 1984. LXXXIX, 609 S.; XXV, 672 S.; je Lw. DM 242,–.
Cenci, Cesare: I manoscritte del Sacro Convento d'Assisi catalogati da L. Leone nel 1862–3. – MF LXXXIII, 1983, 245–290.
Trebiliani, Maria Luisa: La nascità dell'*Esaminatore* nel 1864: proposta per una riforma della Chiesa. – RSCI XXXVII, 1983, 53–71.
Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düs: Droste Verlag (1984). 446 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien LXXV; kart. DM 78,–.
Christliches Menschenbild und Politik. Akademietagung aus Anlaß des 90. Todestages von Ludwig **Windthorst**. – Lingen-Holthausen: Ludwig-Windthorst-Haus 1983. 99 S. = Holthauser Manuskripte III.
Simon, Heinrich: Organisation des religiösen Lebens der **Juden** in **Berlin** um die Jahrhundertwende. – Kairos N. F. XXV, 1983, 86–99.
Wyman, Walter E.: The concept of Glaubenslehre. Ernst **Troeltsch** and the theological heritage of Schleiermacher. – Chico, Calif.: Scholars Press (1983). XIX, 255 p. = American Academy of Religion: Academy series XLIV; $ 14,95 [Diss., Chicago]
Terraneo, Ecclesio: Der Diener Gottes Kardinal Hildefons **Schuster**. – Mil: NED (1982). 130 S.

9. Neueste Zeit

Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben. Unter Mitwirkung von Wolfgang Bienert . . . hrsg. von Georg Strecker. – Tü: Mohr 1983. XIII, 493 S. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1283; kart. DM 29,80.
Padberg, Rudolf: Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel **Westfalen**. Ein Beitrag zur Seelsorgekunde der jüngsten Zeitgeschichte. – Pad: Bonifatius-Dr. (1984). 238 S.; kart. DM 16,80.
Die Barmer theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hrsg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth. Mit einem Geleitwort von E. Lohse. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983. 88 S.; kart. DM 5,80.
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearbeitet von Ludwig Volk. Bd. V: **1940–1942**. – Mz: Grünewald-Verl. 1983. XXXVII, 1112 S. = Veröffentlichungen d. Kommission für Zeitgeschichte A, XXXIV.
Chélini, Jean: L'Église sous **Pie XII**. La tourmente **1939–45**. En annexe la lettre inédite du Henri de Lubac, à ses supérieurs avril 1941. – (P:) Fayard (1983.) 355 p.; F 100,–.
Hunsinger, Georg: Karl **Barth** and liberation theology. – JR LXIII, 1983, 247–263.
Brinkman, Martien E.: De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische kontroverse tussen Nederlandse Barthianen en Neocalvinisten. – Baarn: Ten Have (1983). 255 blz.
Gonzales de Cardedal, Olegario: Dios en el historia. El **Holocausto** como lugar y problema teológico en el judaismo. – Salm XXX, 1983, 191–224.
Möller, Martin: Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945–1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialoges. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 265 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXIX; kart. DM 50,–.
Rudolph, Hartmut: **Evangelische Kirche** und **Vertriebene 1945** bis **1972**. Bd I: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XXIV, 627 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, XI; geb. DM 118,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kowalesky, Nicola – Josef Metzler: Inventory of the historical archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "De Propaganda Fide". (New enlarged ed.) – R: Urbaniana Univ. Press 1983. 156 p. = Studia Urbaniana XVIII.
Bühlmann, Walbert: Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1984). 247 S.; kart. DM 24,80.
Senier, Donald – Caroll Stuhlmüller: The biblical foundation for mission. – Maryknoll, NY: Orbis 1983. XII, 371 p.; paper $ 14,95.
Mission and evangelism: An ecumenical affirmation. A study guide. Compiled by Jean Stromberg. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 84 p. = WCC Mission series; sfr 7,90.
Martti Junnonaho: The divine light mission as a religious counterculutre. – Temenos XVIII, 1982, 54–68.
Degrijse, O.: L'éveil missionnaire des églises du Tiers Monde. – (P:) Fayard (1983). 122 p.; F 59,–.
Puthiadam, Ignatius: Überlegungen zu einer **indischen** Theologie. – ZMR LXVII, 1983, 206–219.
Bouvier, Virginia Marie: Alliance or compliance. Implications of the **Chilean** experience for the Catholic Church in Latin America. – Syracuse, NY: Syracuse Univ. Prog. Foreign 1983. 105 p. = Foreign and comparative studies. Latin America series III; $ 6,–.
Prien, Hans-Jürgen: Artgemäßes Christentum und lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Ein Vergleich zwischen Fragen des Kirchenkampfes im Dritten Reich und der neueren Entwicklung der lateinamerikanischen Christenheit. – ZKG XCIV, 1983, 338–356.
Parratt, John K.: **African** theology: a bibliography. – Zambia: Univ. of Malawi, Department of Religious Studies (1983). 26 p. = Sources for the study of religion in Malawi.
Parratt, John: Theological methodologies in Africa. – Verbum SVD XXIV, 1983, 47–62; p. 63–75: The future of missiology in Latin America.
Cone, J.: What is the Church? A black perspective. – Bulletin de Théol. Africaine V, 1983, 21–34; p. 35–50: Stadler, P.: Approches christologiques en Afrique; p. 51–64: Ekechukwu, A.: The problem of suffering in Igbo traditional religion; p. 65–84: Ela, J. M.: Luttes pour la santé de l'homme et Royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui; p. 85–124: Bimwenyi Kweshi, O.: Dieu dans la Théologie Africaine; p. 125–130: Ngindu Mushete, A.: Spiritualité africaine et christianisme.
Bilolo, Mubabinge: Der Begriff „Heiliger Geist" und „Dreifaltigkeit Gottes" angesichts der afrikanischen religiösen Überlieferung. – ZMR LXVIII, 1984, 1–23.
Soetens, Cl.: Pour l'Eglise **chinoise**. III: L'Éncyclique Maximum illud. – Louvain-La-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1983. XXVI, 183 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain IX.

Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von **Kanada**. – Brüs: Pro Mundi Vita 1983. 40 S. = Pro Mundi Vita, Bulletin XCIII.

Turner, Mary: Slaves and missionaries. The disintegration of **Jamaican** slave society, 1787–1834. – Champaigne, Ill.: Univ. of Illinois Pr. 1982. 223 p. = Blacks in the New World; $ 22,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dictionnaire des religions. [Ed.]: Paul Poupard. – (P:) Presses Univ. de France (1984). XIV, 1830 p.

Schuld und **Umkehr** in den Weltreligionen. Hrsg. von Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 139 S. = Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 19–42: Sievernich, Michael: Die christliche Auffassung von Schuld und Umkehr; S. 43–60: Lapide, Pinchas: Schuld und Umkehr im Judentum; S. 61–83: Khoury, Adel Theodor: Schuld und Umkehr im Islam; S. 84–102: Erlinghagen, Helmut: Schuld und Umkehr im Verständnis des Buddhismus; S. 103–120: Hummel, Reinhart: Schuld und Umkehr im Hinduismus; S. 121–139: Sempebwa, Joshua: Schuld und Umkehr in den afrikanischen Naturreligionen.

Mundkar, Balaji: The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origins. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1983. 363 p.; $ 39,50.

Kuntzmann, Raymond: Le symbolisme des jumenaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole. – P: Beauchesne 1983. 259 p. = Beauchesne religions XII; F 150,–.

Miskotte, K[ornelis] H.: Verzameld werken. VI: Het wezen der joodsche religie. – Kampen: Kok 1982. VII, 575 blz.; hfl 75,70.

Jacobson, Nolan Pliny: **Buddhism** and the contemporary world: Change and self-correction. – Carbondale, Ill.: Southern Illinois Univ. Pr. 1983. 190 p.

Yoshinori, Takeuchi: The heart of Buddhism. In search of the timeless spirit of primitive Buddhism. Tr. [from Jap.] by J. W. Heisig. – NY: Crossroad; Scribner's Sons 1983. 165 p. = Nazan Studies in religion and culture.

Karma. An anthropological inquiry, ed. by Charles F. Keyes. – Berk, CA: Univ. of California Pr. 1983. 313 p.; $ 27,50.

Krick, Hertha: Das Ritual der Feuergründung. ‹Agnyadheya›. Hrsg. von Gerhard Oberhammer. – Wien: Verl. der Österr. Akad. d. Wiss. 1982. XVII, 682 S. = Sitzungsberichte. Österr. Akad. der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse CCCXCIX = Veröffentl. der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens XVI.

Engel, J. Ronald: Sacred sands: The struggle for community in the Indiana Dunes. – Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press 1983. 352 p.; $ 22,95.

Zydenbos, Robert J.: Mokṣa in **Jainism**, according to Umāsvāti. – Wiesb: Steiner 1983. IX, 81 p. = Beiträge zur Südasienforschung LXXXIII; kart. DM 20,– [Diss., Utrecht]

Yüan thought: Chinese thought and religion under the Mongols [papers, 1978] ed. by Hok-lam Chan. – NY: Columbia Univ. Pr. 1982. 545 p. = Neo-Confucian studies; $ 35,–.

Beaujeu, Jean: Les dieux d'Apulée. – RHR CC 1983, 385–406.

Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern. [Hrsg.] Jan Assmann. Mit einem Glossar von Sylvia Schoske. – Mz: von Zabern 1983. LIX, 398 S., 9 Ill. u. graph. Darst. = Theben I; Lw. DM 198,–.

Nitschke, August: Kinder in Licht und Feuer – Ein keltischer Sonnenkult im frühen Mittelalter. – DA XXXIX, 1983, 1–26.

VI. Religionsphilosophie

Kimpel, Een: A philosophy of the religions of ancient Greeks and Israelites. –. Wash: Univ. Press of America 1983. 311 p.; $ 23,75.

Dienstag, Jacob I.: Eschatology in **Maimonidean** thought. Messianism, resurrection and the world to come. – NY: KTAV Publ. House 1983. CXX, 218 p. = Bibliotheca Maimonidica II; $ 39,50.

Berman, David: David **Hume** and the suppression of 'Atheism'. – Journal of the history of philosophy XXI, 1983, 375–387.

Andersen, Svend: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in **Kants** theoretischer Philosophie. – B, NY: de Gruyter 1983. X, 278 S. = Kantstudien. Erg.-H. CXVI; DM 72,– [Diss., Heidelberg]

Brito, Emilio: La christologie de **Hegel**. Verbum crucis. Traduit par B. Pottier. – P: Beauchesne (1983). 696 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. N.S. XL; F 195,–.

Hegel et la religion. Publié sous la direction de Guy Planty-Bonjour. – (P:) Presses Univ. de France (1982). 211 p.; F 81,–; [cont.:] p. 5–36: D'Hondt, Jacques: La philosophie de la religion de Hegel; p. 37–76: Peperzak, Adrien: Religion et politique dans la philosophie de Hegel; p. 77–100: Oeing-Hanhoff, L.: La nécessité historique du concept hégélien de Dieu; p. 101–124: Ilting, Karl-Heinz: Le Dieu hégélien; p. 125–150: Planty-Bonjour, Guy: La transposition spéculative du thème classique de la «bonté de Dieu» dans la philosophie de la religion de Hegel; p. 151–176: Yovel, Yirmiahu: La religion de la sublimité; p. 171–211: Bourgeois, Bernard: Le Christ hégélien.

Stoker, W.: Dionysus versus de christelijke God. **Nietzsche** over de godsgedachte. – GThT LXXXIII, 1983, 65–83.

Kellenberger, J.: **Wittgenstein** and truth in incompatible religious traditions. – Studies in religion XII, 1983, 167–181.

Caputo, John D.: **Heidegger** and Aquinas. An essay on overcoming metaphysics. – NY: Fordham Univ. Pr. 1982. 308 p.; $ 35,–.

Smith, Steven G.: The argument to the other: Reason beyond reason in the thought of Karl **Barth** and Emmanuel **Levinas**. – Chico, CA: Scholars Press 1983. VIII, 312 p.; $ 20,95.

Schrader, D. E.: Karl **Popper** as a point of departure for a philosophy of theology. – International Journal for philosophy of religion XIV, 1983, 193–201; p. 203–216: Whittaker, J. H.: William **James** on 'overbeliefs' and 'live options'; p. 217–223: Horne, J. R.: **Newcomb**'s problem as a theistic problem; p. 225–232: Baker, J. R.: Religious experience and the possibility of divine existence; p. 233–239: Morris, T. V.: Creation ex nihilo: Some considerations; p. 241–248: Robbins, J. W.: Is belief in God properly basic?; p. 249–252: Lucey, K. G.: An agnostic argument.

Smart, Ninian: Our experience of the ultimate. – Religious studies XX, 1984, 19–26; p. 63–78: Leclerc, Ivor: God and the issue of being.

Meaning, truth, and God, ed. by Leroy S. Rouner. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr.; NY: Harper & Row 1982. 240 p. = Boston University Studies in philosophy and religion III; $ 20,95.

Walther, Christian: Die Frage nach dem Sinn und der christliche Glaube. – NZSystTh XXV, 1983, 273–289.

VII. Fundamentaltheologie

Seckler, Max: Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung. – ThQ CLXIII, 1983, 241–263.

Trigg, Roger: Religion and the threat of relativism. – Religious Studies XIX, 1983, 297–310; p. 311–322: Trethowan, Illtyd: The significance of process theology; p. 323–344: Surin, Kenneth: Revelation, salvation, the uniqueness of Christ and other religions.

Religione – Istituzione – Liberazione. Studi sul fatto religioso. A cura di Arrigo Colombo. – (R:) Borla (1983). 352 = Ricerche teologiche; Lire 16 000.

Coleman, John A.: An American strategic theology. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). VI, 296 p.; $ 11,95.

Schenk, Wolfgang: Evangelium – Evangelien – Evangeliologie. Ein „hermeneutisches" Manifest. – Mchn: Kaiser (1983). 127 S. = Theologische Existenz heute CCXVI; kart. DM 19,80.

Biser, Eugen: Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 432–455; S. 456–470: Alfaro, Juan: Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage; S. 492–513: O'Donovan, Leo J.: De mysterio mortis; S. 514–545: Sauer, Hanjo: Von den „Quellen der Offenbarung" zur „Offenbarung selbst". Zum theologischen Hintergrund der Auseinandersetzung um das Schema „Über die göttliche Offenbarung" beim II. Vatikanischen Konzil; S. 546–562: Dulles, Avery: Das II. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition; S. 563–579: Grelot, Pierre: Zehn Überlegungen zur **Schriftinspiration**; S. 580–596: Scheffczyk, Leo: Die **Anthropogenese** in theologischer Sicht; S. 597–614: Latourelle, René: Das II. Vatikanum – Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie; S. 615–626: Klinger, Elmar: Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt; S. 826–852: Seckler, Max: Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners.

Bof, Giampiero – Adriano Stasi: La teologia come scienza della **fede**. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia. – Bologna: Ed. Dehoniana 1982. 479 p. = Collana Nuovi saggi teologici XX; Lire 20 000.

Campolo, Anthony: A reasonable faith: responding to secularism. – Waco, Tex.: Word Books 1983. 199 p.

Peiter, Hermann: Gesetz und Evangelium als Interpretament der sog. Vernunft des Glaubens. – KuD XXX, 1984, 41–70.

Shorter, Aylward: **Revelation** and its interpretation. – Lo: Geoffrey Chapman 1983. XIII, 277 p. = Introducing Catholic theology I.

Brown, Colin: **Miracles** and the critical mind. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter:) The Paternoster Press (1984). VIII, 383 p.; $ 18,95.

Massabki, Charles: L'Homme-Dieu Jésus Christ. – (Beyrouth: Ázar 1982.) 333 p.; F 90,–.

Blázques Pérez, Ricardo: Jesús sí la iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana. – Salm: Ed. Sígueme 1983. 403 p. = Nueva Alianza LXXXVIII; pes 1200.

Stewart, Claude Y.: Nature in grace. A study in the theology of **nature**. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Press 1983. XX, 318 p. = NABPR dissertation series III.

VIII. Dogmatik

Schlink, Edmund: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitwort von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXI, 828 S.; Lw. DM 98,–.

Philipp, Wolfgang: Irenische Dogmatik: Marburger Vorlesungen. Hrsg. von Günther Brinkmann. – Hild: Gerstenberg 1983. XIII, 204 S.; graph. Darst. = Studia irenica XXIV.

Kraus, Hans-Joachim: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. d. Erziehungsvereins (1983). VIII, 591 S.; kart. DM 58,–.

Ganoczy. Alexandre: Einführung in die Dogmatik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. XV, 214 S. = Die Theologie; kart. DM 44,–.

O'Donnell, John Joseph: **Trinity** and temporality. The christian doctrine of **God** in the light of process theology and the theology of hope. – NY [e. a.]: Oxford Univ.Press 1983. XI, 215 p. = Oxford Theological Monographs.

Silanes, N.: Trinidad y revelación en la "Dei Verbum". – ETr XVII, 1983, 144–214.

Rizzi, Armido: Differenza e responsabilità. Saggi di **antropologia** teologica. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XI, 329 p. = Dabar. Saggi teologici IV; Lire 22 000.

Zalba, Marcellino, SJ: L'uomo, immagine di Dio, per ché padrone del creato? – Renovatio XVIII, 1983, 415–442.

Borobio, Dionisio: Cristologia y sacramentologia. – Salm XXXI, 1984, 6–48.

Trowitzsch, Michael: Gott als „Gott für dich". Eine Verabschiedung des Heilsegoismus. – Mchn: Kaiser 1983. 196 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCII; kart. DM 27,80 [Habil.-Schrift, Tübingen]

Nicolas, Marie-Joseph: Théologie de la **résurrection**. – (P:) Desclée (1982). 392 p.; F 175,–.

Ganoczy, Alexandre: **Kirche** im Prozeß der pneumatischen Erneuerung. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 196–206; S. 207–220: Hemmerle, Klaus: Einheit als Leitmotiv in „Lumen gentium" und im Gesamt des II. Vatikanums S. 221–239: Kasper, Walter: Die Kirche als universales Sakrament des Heils; S. 240–257: Kehl, Medard: Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt

der Universalkirche; S. 258–287: Greshake, Gisbert: **Konzelebration** der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils; S. 289–308: Fransen, Piet: Einige hermeneutische und spirituell-dogmatische Überlegungen zur **Unfehlbarkeit**; S. 309–325: Hünermann, Peter: Reflexionen zum **Sakramentenbegriff** des II. Vatikanums; S. 471–491: Schoonenberg, Piet: Zur **Trinitäts**lehre Karl **Rahners**.

Zirker, Hans: **Ekklesiologie**. – Düs: Patmos-Verl. (1984.) 218 S. = Leitfaden Theologie XII; kart. DM 19,80.

Pottmeyer, Hermann J.: Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums. Ursache nachkonziliarer Konflikte. – TThZ XCII, 1983, 272–283.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiolog. Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von **Kirche** heute. – (Zü, Köln:) Benziger (1984). 309 S.; kart. DM 54,–.

Van Bunnen, A.: Les apories logiques du dogme de l'**infaillibilité** pontificale. – RSPHTh LXVII, 1983, 45–86; p. 87–96: Dumont, C.-J.: Sur la pleine acception biblique du mot «vérité» et ses implications en matière d'infaillibilité.

Vodopivec, Giovanni: Lo Spirito Santo e il ministero ordinato. – Euntes Docete XXXVI, 1983, 329–360.

Zardoni, Serafino: I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologia sul **diaconato**. – Bol: Ed. Dehoniana (1983). 199 p. = Collana Teologia viva.

Gesteira Garza, M.: La eucaristia, misterio de comunión. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 669 p. = Academia Christiana XVIII; pes 1700.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Mildenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 211 S.; kart. DM 34,–.

Approaches to modern Judaism. Ed. by Marc Lee Raphael. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). X, 168 p. = Brown Judaic studies XLIX; $ 15,–.

Christliche Grundlagen des **Dialogs** mit den Weltreligionen. Hrsg. von Walter Strolz u. Hans Waldenfels. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 192 S. = Quaestiones disputatae XCVIII = Weltgespräch der Religionen XI; kart. DM 39,50; [enth.:] S. 13–43: Waldenfels, Hans: Gott – Mensch – Welt. Zum Angelpunkt des interreligiösen Gesprächs aus christlicher Sicht; S. 44–75: Korvin-Krasinski, Cyrill J. von: Kosmozentrik – Anthropozentrik? Eine religions- und kulturmorphologische Analyse; S. 76–97: Seebaß, Horst: Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament; S. 98–126: Strolz, Walter: Das Schöpfungswort im Anfang ‹Gen 1,1–31› und das fleischgewordene Wort ‹Joh 1,14›. Eine sprachtheologische Besinnung; S. 127–150: Ganoczy, Alexandre: Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit; S. 151–173: Gensichen, Hans-Werner: Evangelisierung und Dialog; S. 174–183: Thoma, Clemens: Das wandernde Volk Gottes. Jüdische und kirchliche Blickpunkte.

Swidler, Leonard: The dialogue decalogue: Ground rules for **interreligious dialogue**. – JESt XX, 1983, 1–32; p. 365–378: Jadot, Jean L.: The growth in Roman Catholic commitment to interreligious dialogue since Vatican II; p. 379–395: Kuschel, Karl-Josef: Ecumenical consensus on Judaism in Germany? A theological analysis of recent catholic and protestant statements on the Jewish question; p. 396–414: Everett, Robert Andrew: Judaism in nineteenth-century American transcendentalist and liberal protestant thought; p. 415–424: Zademach, Wieland: On the Christian-Marxist dialogue: An attempt to define a position.

Camps, Arnulf: Partners in dialogue. Christianity and other world religions. – Maryknoll: Orbis Books 1983. VIII, 264 p.; $ 10,95.

McCauley, Deborah – Annette Daum: Jewish-Christian feminist dialogue: A wholistic vision. – UGSU XXXVIII, 1983, 147–192; p. 193–202: Klatzker, David: The Holy Land in Jewish-Christian dialogue.

Rowell, Geoffrey: The vision glorious. Themes and personalities of the Catholic rivival in Anglicanism. – NY [e. a.:] Oxford Univ. Pr. (1983). VI, 280 p.

Fries, Heinrich: Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 326–355; S. 356–364: Cullmann, Oscar: Einheit in der Vielfalt im Lichte der „Hierarchie der Wahrheiten"; S. 365–396: Scheele, Paul-Werner: Jesus Christus sub specie unitatis. Das Christuszeugnis des Ökumenismusdekrets; S. 397–417: Schulz, Hans-Joachim: Kirchenzugehörigkeit. Von der jurisdiktionell fixierten Kirchengliedschaft zur Teilhabe am Pleroma des Leibes Christi; S. 418–431: Breuning, Wilhelm: Zum Verhältnis von Wort und Sakrament.

Thurian, Max: Wie steht es mit der Ökumene? Theologische Konvergenzen, Kirchen in Gemeinschaft. – OekRu XXXII, 1983, 399–417; S. 418–443: Fries, Heinrich: **Luther** und die Ökumene heute; S. 443–461: Plathow, Michael: **Pastoralökumenismus**. Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen; S. 461–476: Ebneter, Albert: Das neue katholische **Kirchenrecht** und die Ökumene.

Cole, William J.: **Mary** in ecumenical dialogue. – EphMar XXXIII, 1983, 417–457.

Jesus Christ – the life of the world. An orthodox contribution to the **Vancouver** theme. Ed. by Ion Bria. – Geneva: World Council of Churches (1982). VI, 121 p.; sfr 11,90.

Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 24. 7. – 10. 8. 1983 in Vancouver/Kanada. Hrsg. von Walter Müller-Römheld. – Ffm: Lembeck (1983). 338 S.; DM 25,–.

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung v. Dritte-Welt-Theologen 1976–1983. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 189 S. = Theologie der Dritten Welt IV; kart. DM 29,80.

X. Moraltheologie

Abbà, Giuseppe: Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san **Tommaso** d'**Aquino**. – R: LAS (1983). 293 p. = Biblioteca di Scienze religiose LVI; Lire 22 500.

Ratschow, Carl Heinz: Trutz **Rendtorff**s ethische Theorie. – ThRu XLIX, 1984, 31–56.

Schmithals, Walter: Bekenntnis und Gewissen. Theologische Studien zur Ethik. Zum 60. Geb. hrsg. von Hans-Eberhard Heß u. Bernd Wildemann. – B: CVZ-Verl. (1983). 208 S.; DM 24,80.

The Anglican moral choice. Ed. P. Elmen. – Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow 1983. 274 p.; $ 10,95.

Ogletree, Thomas W.: The use of the Bible in Christian ethics. – Phil: Fortress Pr. (1983). XV, 220 p.; $ 19,95.

Schwarz, Werner: Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christl. Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 295 S. = Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie XLVI; kart. DM 58,– [Diss., Mainz]

Hallett, Garth L.: Christian moral reasoning. An analythic guide. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1983. VIII, 263 p.; $ 20,–.

Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Mit Beitr. von Dietmar Mieth [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 125 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–43: Schnackenburg, Rudolf: Das Ethos des Alten Bundes und die sittliche Botschaft Jesu; S. 45–72: Mieth, Dietmar: Das „christliche Menschenbild" und seine Relevanz für die christliche Ethik; S. 73–96: Schüller, Bruno: Zur Begründung sittlicher Normen; S. 97–125: Zimmermann, Albert: Das Bild vom Menschen in der heutigen Philosophie.

García De Haro, Ramón: Los elementos del **acto moral**, en su especificidad cristiana. – Scripta theologica XVI, 1983, 529–566.

Tettamanzi, Dionigi: L'oggettività del giudizio di **coscienza**. – SC CXI, 1983, 426–449.

Finance, Joseph de, SJ: Devoir et amour. – Greg LXIV, 1983, 243–272; p. 453–486: Demmer, Klaus, MSC: Sittlich handeln als Zeugnis geben.

Lange, Dietz: Seinserfahrung und Gewissenserfahrung in der Sünde. – ZThK LXXX, 1983, 287–304.

Bondolfi, Alberto: **Alltag** in ethisch-theologischer Sicht. Glossen zu einem ungenügend erforschten Thema. – Ethos des Alltags: Festgabe für Stephan H. Pfürtner zum 60. Geburtstag ... Zü/Eins/Köln 1983, 13–25; S. 27–39: Wiederkehr, Dietrich: Alltag zwischen Banalität und Mystik. Theologie im Dienst der Humanisierung; S. 41–51: Müller, Alois: Spiritualität des Alltags; S. 55–76: Huber, Wolfgang: **Sozialethik** als Verantwortungsethik; S. 77–88: Gremmels, Christian: Erlösung und Emanzipation. Zur Logik theologischer Begriffsbildung; S. 89–102: Türk, Hans Joachim: **Pluralismus** in der christlichen Ethik; S. 103–116: Ringeling, Hermann: Neue Sitten und Moralbegriffe; S. 119–132: Bruhin, Josef: Politik, Kirche, Reich Gottes; S. 143–158: Heierle, Werner: Neuere Entwicklungen in der katholischen **Friedensethik**; S. 161–183: Engelhardt, Paulus: Erziehung zur **Tugend**. Ein Vorschlag zur moralpädagogischen Diskussion; S. 185–202: Mieth, Dietmar: Friedensbereitschaft – Zur „Überwindung" von Vorurteil und feindseligem Verhalten; S. 205–217: Venetz, Josef: Bindung und Freiheit. Zur Ethik des Ehealltags.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Chélini, Jean – Henry Branthomme: Les chemins de Dieu. Histoire des pélerinages chrétiens des origines à nos jours. – (P:) Éd. Hachette (1982). 493 p.; F 100,–.

Lilienfeld, Fairy von: Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971. Hrsg. von R. Albrecht und F. Müller. – Erl: (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christl. Ostens) 1983. II, 114 S. = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie XVIII; DM 12,–.

Rubio, Luciano: El ideal monástico de S. **Agustín** y otras cuestiones anejas. – CD CXCVI, 1983, 3–56.

George, Pierre: L'idéal de sainteté d'après une Vita Mosane du XIIe siècle. – Le moyen âge LXXXIX, 1983, 357–380.

Steenwegen, A.: De gelukz. Ida de Lewis of Ida van Gorsleeuw. Hoofdstuk. – OGE LVII, 1983, 107–133.209–247.305–322; p. 323–340: Willeumier-Schalij, J. M.: Profetie en verlossing in **Jan van Meerhouts** Passie-mozaïk. Bekende en onbekende citaten. o. a. uit Ruusbroec; p. 341–354: Sargent, M. G. & V. Gillespie: Was **Mechtild** of **Hackeborn**'s *Book of Gostlye Grace* translated from Middle Dutch? Some observations; p. 355–395: Ten-Doesschate, J. W. & R. J. C. M. Vlems: Het boekenbezit der Zutphense kloosters. Aanzet tot een reconstructie; p. 396–404: De Leeuw, L. & N. Geirnaert: Drogo's *Vita Godeliph* vertaald en opnieuw uitgegeven.

Elizondo, Fidel: Estructura y lenguaje de las constituciones capuchinas de 1536. – Laurentianum XXIV, 1983, 283–326; p. 328–430: Van Asseldonk, Optat: Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoît de Canfield. Son christocentrisme contesté.

Blat, Vicente M., OCD: La espiritualidad mariana de **Teresa** de **Lisieux**. – EphMar XXXIII, 1983, 5–95; p. 97–162: Ildefonso de la Inmaculada: Mujeres místicas marianas; p. 163–186: López Melus, R. M.: Tradición mariana en el Carmelo pre-Teresiano.

Velocci, Giovannoi: Crisi e rinascita della spiritualità. Dal Sette all'Ottocento. – R: Ed. Studium (1982). 238 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XVII.

Meyer, Jean-Claude: La vie religieuse en **Haute-Garonne** sous la Révolution ‹**1789–1801**›. Préface de Jacques Godechot. – Toul: Assoc. des Publ. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail 1982. XI, 621 p. = Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail A, 49; F 193,–.

Goichot, Emile: Henri **Bremond**, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire. Pref. de Henri Gouhier. – P: Éd. Ophrys (1982). 319 p. = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 150,–.

Williams, Barrie: The **Franciscan** revival in the **Anglican** communion. Foreword by John Moorman. – Lo: Darton, Longman & Todd (1982). X, 214 p.

Francuch, Peter Daniel: Fundamentals of human spirituality. – Santa Barbara, Calif.: Spiritual Advisory Pr. 1982. III, 483 p.; $ 26,–.

Endersch, Beate: Die Selbstaussage des Menschen vor Gott. Ein Versuch über Möglichkeiten u. Grenzen christl. Betens. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 123 S. = Elementa theologiae III; sfr 27,–.

Jelich, Georg: Kirchliches **Ordensverständnis** im Wandel. Untersuchungen zum Ordenverständnis des II. Vatikan. Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" u. im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis". – Leipzig: St.-Benno-Verl. 1983. XVI, 289 S. = Erfurter theologische Studien XLIX; M 24,30.

Orden als Lebensmodell. Erwartungen, Ansprüche, Tendenzen. [Edith-Stein-Karmel Tübingen] Waltraud Herbstrith (Hrsg.) Mit Beitr. von Gisbert Greshake. – Mchn: Kaffke 1983. 222 S. = Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen XIII.

Milcent, Pierre: Maîtrise de soi et expérience de Dieu. Une pédagogie de la **prière**. – P: Éd. du Cerf 1983. 152 p. = Essais. Sagesse du corps.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Gonzalez Alvarez, Angel: **Juan Pablo II** y el humanismo cristiano. – Madr: Fundación Univ. Española 1982. 367 p. = Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Mongrafías XXXVI; pes 600,–.

Menschsein in der Gesellschaft. Christliche Fundamente und Perspektiven. Hrsg.: Ferdinand Reisinger. Mit Beitr. von E[rnst] Feil (u. a.). – (Linz): OLV-Buchverl. (1983). 175 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe XVII; [enth.:] S. 13–37: Feil, Ernst: Humanität ohne Transzendenz? Zur Bedeutung christlicher Hoffnung für die Gesellschaft; S. 38–54: Pelinka, Anton: Zur Wechselwirkung von katholischer Soziallehre und gesellschaftlicher Entwicklung; S. 55–69: Horner, Franz: Christliche Grundhaltungen in der Grundwerte- und Pluralismusdebatte der Gegenwart; S. 70–92: Korff, Wilhelm: Grundzüge einer künftigen Sozialethik; S. 93–138: Reisinger, Ferdinand: „Christliche Gemeinde" – Möglichkeiten und Grenzen; S. 139–161: Primetshofer, Bruno: Kirche und Staat in Österreich; S. 162–173: Zwiefelhofer, Hans: „Theologie der Befreiung" am Ende? Zur Situation nach der Konferenz von Puebla.

Gardner, E. Clinton: Christocentrism in Christian social ethics: A depth study of eight modern Protestants. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 254 p.

Day, Thomas J.: Dietrich **Bonhoeffer** on Christian community and common sense. – NY: Mellen Pr. 1983. XV, 231 p. = Toronto studies in theology XI: Bonhoeffer series.

Beckford, James A.: Young people and new religious movements. An introduction. – SocComp XXX, 1983, 5–12; p. 13–32: Hardin, Bert: Quelques aspects du phénomène des nouveaux mouvements religieux en République Fédéale d'**Allemagne**; p. 33–48: Barker, Eileen: New religious movements in **Britain**: the context and the membership; p. 49–62: Beckford, James A.: The public response to the new religious movements in **Britain**; p. 63–84: Lans, Jan M. van der – Frans Derks: Les nouvelles religions aux **Pays-Bas**. Contexte, appartenance et réactions; p. 85–110: Richardson, James T.: New religious movements in the **United States**: a review; p. 111–135: Beckford, James A., and James T. Richardson: A bibliography of social scientific studies of new religious movements.

Westley, Frances: The complex forms of the religious life. A **Durkheimian** view of new religious movements. – Chico, Calif.: Scholars Press (1983). IX, 199 p. = American Academy of Religion. Academy series XLV; $ 8,95.

Religionstheorie und politische Theologie. Band I: Der Fürst dieser Welt. Carl **Schmitt** und die Folgen. – (Mchn:) Fink; (Pad, Wien, Zü:) Schöningh 1983. 321 S.; Lw. DM 78,–.

Beneyto, José María: Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- u. Staatstheorie Carl **Schmitts** u. zu ihrer Wirkungsgeschichte in **Spanien**. – B: Duncker & Humblot 1983. 215 S. = Schriften zur Rechtstheorie CV. [Diss., Münster]

Crüsemann, Frank: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des **Dekalogs** in sozialgeschichtlicher Perspektive. – (Mchn:) Kaiser (1983). 99 S. = Kaiser Traktate LXXVIII; kart. DM 12,–.

Coste, René: Les épiscopats allemand et américain et la construction de la **paix**. – NRTh, A. CXV = T. CIV, 1983, 498–514.

Hill, Samuel S. – Dennis E. Owen: The new religious political right in America. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1982). 160 p.

Ellul, Jacques: La subversion du christianisme. – P: Éd. du Seuil (1984). 246 p. = Empreintes.

Miegge, Mario – Lilia Corsani – Ugo Gastaldi: Protestantesimo e capitalismo. Da Calvino a Weber: Contributo ad un dibattio. – Tor: Ed. Claudiana (1983). 196 p. = Piccola Collana moderna XLV; Lire 7300.

Christen und Marxisten in unserer Gesellschaft heute. Walter **Kreck** zum 75. Geburtstag. Festschrift. Hrsg. von Hannelotte Reiffen. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1983). 333 S.; kart. DM 36,–.

Senge, Angelika: Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 329 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXII; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

XIII. Kirchenrecht

Kuttner, Stephan: Die mittelalterliche Kanonistik in der Forschung der letzten hundert Jahre. – ZSavRGKan C, 1983, 1–14; S. 46–63: Kerff, Franz: Das **Paenitentiale Pseudo-Gregorii III**. Ein Zeugnis karolingischer Reformbestrebungen; S. 64–120: Gilchrist, John: The manuscripts of the canonical collection in four books; S. 121–142: Kölzer, Theo: Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonessammlungen der vorgratianischen Zeit.

Taricone, Fiorenza: Vita, virtù e miracoli nei processi di beatificazione e canonizzazione delle religiose del **XVII** e **XVIII** secolo. – Euntes docete XXXVI, 1983, 439–465.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. XVIII: Arbeitsrecht in der Kirche. – Mstr: Aschendorff (1984). 271 S.; kart. DM 42,–; [enth. u. a.:] S. 9–39: Campenhausen, Axel Freiherr von: Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich; S. 40–41: Leitsätze zum Vortrag; S. 67–112: Dütz, Wilhelm: Aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes; S. 113–115: Leitsätze zum Vortrag; S. 156–178: Corral Salvador, Carlos: Staat und Kirche in **Spanien**. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen; S. 189–226: Arbeitsrecht in der katholischen Kirche; S. 227–268: Arbeitsrecht in der evangelischen Kirche.

Sobański, Remigiusz: Geist und Funktion des Kirchenrechts. – AkKR CLV, 1983, 369–394.

Hochschulen der Religionsgemeinschaften. – Tü: Mohr 1983. 177 S. = Wissenschaftsrecht, Wissenschaftsverwaltung, Wissenschaftsförderung. Beih. VIII; kart. DM 44,–.

Walf, Knut: Einführung in das neue katholische Kirchenrecht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 270 S. = Reihe Arbeits- und Studienbücher Theologie; kart. DM 38,–.

Fransen, Gérard: Le nouveau Code de droit canonique. Présentation et réflexions. – RTL XIV, 1983, 275–288; p. 289–301: Thils, Gustave: Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II.

Giménez, José y Martínez de Carvajal: Orientación pastoral del nuevo Código de Derecho Canónico. – EE LVIII, 1983, 377–419.

Andrés, Domingo J.: El derecho de los religiosos. Comentario al codigo. – (Fuenlabrada: Arquillos) 1983. 695 p. = Publicaciones del Instituto Teológico de Vida Religiosa. Serie major; pes 2000.

Bersini, Francisco: Il nuovo diritto canonico **matrimoniale**. Commento, giurdico, teologico, pastorale. – Leumann (Tor): Ed. Elle di Ci (1983). 223 p.

Aznar Gil, Federico R.: El matrimonio en la nueva codificación canónica. – CTom, A. LXXIV = T. CX, 1983, 561–591.

Bernhard, Jean: La durée du mariage et ses implications canoniques. – RDC XXXIII, 1983, 276–292; p. 52–80. 293–312: Delépine, Guy: «Communio vitae et amoris coniugalis». Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969–1980.

García Failde, Juan José: Simulatio totalis matrimonii canonici et metus. – PerRMCL LXXII, 1983, 239–272.387–402; p. 403–433: De Paolis, Velasio, CS: Coordinatio inter forum internum et externum in novo iure poenali canonico.

Brogi, Marco, OFM: I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici. – Antonianum LVIII, 1983, 218–243.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Blanchard, Joël: La pastorale en **France** aux **XIV**e et **XV**e siècles. Recherches sur les structures de l'imaginaire médiéval. – P: Libr. Champion 1983. 375 p.

Fronzek, Klaus: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian **Pittroff** ‹1739–1814›. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983. XXX, 278 S. = Erfurter theologische Studien L; kart. M 25,50.

Handbuch der Seelsorge. Bearb. von Ingeborg Becker [u. a.]. – B: Evang. Verlagsanstalt (1983). 619 S.; M 42,–.

Wenn Theologie praktisch wird . . . Mit einem Geleitwort von Helmut Thielicke. Hrsg. von Jürgen Sonnenberg. – Stu: Steinkopf (1983). 383 S.; Lw. DM 38,–.

Oden, Thomas C.: Pastoral theology: Essentials of **ministry**. – NY: Harper & Row 1983. 372 p.; $ 14,95.

Ministry by the people. Theological education by extension. Ed. by F. Ross Kinsler. – Geneva: WCC Publications; Maryknoll, NY: Orbis Books (1983). XVI, 332 p.; sfr 24,50.

Voyé, L.: De **Parochie**, ontmoetingsplaats van onderscheiden groepen. – Collationes XIII, 1983, 386–412; p. 413–437: De Haes, P.: De Parochie: beperkingen en kansen. Een pastoraaltheologische bezinning; p. 438–453: Vandewinckele, E.: Zo zien wij het gebeuren. Over het pastorale team in de parochie; p. 454–464: Raes, R.: Een nieuw beeld van de parochie; p. 465–473: De Wulf, J.: Het Tijdelijke in de parochiepastoraal.

Will, Fritz: Sinngebung und Lebenshilfe. Zur theol. Theorie der **Amtshandlungen**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 157 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 208 S.; sfr 39,– [Diss., München]

Möller, Christian: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 170 S.; kart. DM 28,–.

Richter, Klaus: Die katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer. Die **Ausländerpastoral** u. ihre Bedeutung für die deutsche Ortsgemeinde. – Altenberge: CIS-Verl. (1984). 360 S. = Akademische Bibliothek. Reihe: Religion und Kultur.

Hoffmann, Ingeborg: Behindertenschicksal u. Seelsorge. Bearb. an Berliner Beispielen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 102 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 217 S.; sfr 25,– [Diss., Berlin. TU]

Halberstadt, Helmut: Psychologische Beratungsarbeit in der evangelischen Kirche. Geschichte und Perspektiven. – Stu: Verlagswerk der Diakonie 1983. 240 S.; kart. DM 29,80 [Diss., Bremen]

Fell, Margret: Mündig durch Bildung. Zur Geschichte **kath. Erwachsenenbildung** in der **Bundesrepublik** Deutschland zwischen 1945 u. 1975. Beiträge zur Erwachsenenbildung hrsg. von der KBE (Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung). – (Mchn:) Lexika-Verl. (1983). 351 S.

Der Religionsunterricht als bekenntnisgebundenes Fach. 6 Rechtsgutachten zur Frage der Möglichkeit der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht einer anderen Konfession. Von Christoph Link u. a. Hrsg. von Joseph List. – B: Duncker u. Humblot 1983. 119 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen XV; kart. DM 38,–.

Meyer, Johannes: Das Berufsbild des **Religionslehrers**. Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 502 S. = Studien zur praktischen Theologie XXIX; kart. DM 59,– [Diss., München]

Jendorff, Bernhard: Hausaufgaben im Fach katholische Religion der Klassen 5–10. Ergebnisse einer Schülerbefragung. – Anwalt des Menschen. Beiträge aus Theologie u. Religionspädagogik. Zum Gedenken an Fr. Hahn . . ., Gießen 1983, 131–145; S. 209–225: Redhardt, Jürgen: Erfahrungsvermittlung von magischem Erleben und Verhalten für Adressaten der Sekundarstufe I; S. 227–242: Ringshausen, Gerhard: **Aufklärung** als historische Epoche und als aktuelle Herausforderung der Religionspädagogik; S. 277–288: Schmidt, Ludwig: Religionspädagogik als Relationspädagogik; S. 289–301: Spieß, Manfred: Religionsunterricht ohne Kirche. Anmerkungen zur schulischen religiösen Bildung im Lande **Bremen**; S. 303–316: Stoodt, Dieter: Aus der Vorgeschichte der evangelischen Unterweisung. Erich **Foersters** „Unterricht im Christentum für Erwachsene" ‹1942/43›.

Elbers, Alfons: **Rockmusik** und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht. Eine anthropologische Grundlagentheorie religiöser Sozialisationsmöglichkeiten. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 96 S. = Elementa theologiae II.

XV. Liturgiewissenschaft

Beatrice, Pier Franco: La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane. – R: Ed. Liturgiche 1983. XXVI, 247 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXVIII; Lire 28 000.

Braganca, Joaquim O.: Ritual de **Braga** do séc. **XV**. – Didaskalia XII, 1982, 117–134; p. 135–184: Texto. Porto, Bibl. Mun. Fundo Azevedo, ms 81. Fols 1–6v.

Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im **16./17.** Jahrhundert. – Frb/S: Universitätsverl. 1983. XVIII, 611 S. = Spicilegium Friburgense XXIX; sfr 75,–.

Swanston, H. F. G.: Liturgy as paradise and as parousia. – SJTh XXXVI, 1983, 505–520.

Bieritz, Karl-Heinrich: Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß. – LJ XXXIV, 1984, 3–20; S. 21–31: Thurian, Max: Die eucharistische Liturgie von **Lima**; S. 32–49: Kohlschein, Franz: Liturgiewissenschaft im Wandel?; S. 50–53: Merz, Michael B.: Gottesdienst als „Mitteilung".

Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I: Historische Präsentation. Hrsg. von H. Becker und R. Kaczynski. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XIV, 902 S. = Pietas liturgica I; Lw DM 148,–; [enth.:] S. 5–46: Splett, Jörg – Peter-Otto Ullrich: Fest der Sprache. Zum religiösen Ursprung von Dichtung; S. 47–54: Ben-Chorin, Schalom: Das Volkslied der **Juden**; S. 55–90: Maier, Johann: Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie ‹Wochentag und Sabbat›; S. 91–105: Thoma, Clemens: Psalmenfrömmigkeit im Rabbinischen Judentum; S. 107–139: König, Karin: „Wo sind alle deine Wunder?" Eine Selicha von Rabbenu Gerschom bar Jehuda-Meor ha Gola als Beispiel synagogaler Poesie des Mittelalters; S. 141–171: Dautzenberg, Gerhard: **Psalm 110** im Neuen Testament; S. 173–185: Gnilka, Joachim: Der Christushymnus des Philipperbriefes (2,6–11) und die neutestamentliche Hymnendichtung; S. 187–208: Jörns, Klaus-Peter: Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung; S. 209–226: Rose, André: Quelques orientations de la tradition chrétienne dans la lecture du psaume **118**; S. 227–256: Gamber, Klaus: Die Textgestalt des Gloria; S. 257–273: May, Gerhard: Der Christushymnus des **Clemens** von **Alexandrien**; S. 275–301: Maringer, Ruth: Der **Ambrosianische Lobgesang**. Bibeltheologische Aspekte zur Interpretation des Hymnus; S. 303–314: Fischer, Balthasar: Der liturgische Gebrauch der Psalmen im altchristlichen Gottesdienst, dargestellt am ältesten bezeugten Beispiel: **Jerusalem**, **5**. Jahrhundert; S. 315–343: Sirch, Bernhard: „Deus in adiutorium meum intende". Psalmenmeditation und Psalmodie im Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes ‹1 Thess 5,17›; S. 345–380: Beck, Edmund: **Ephräms** des **Syrers** Hymnik; S. 381–419: Winkler, Gabriele: Die Tauf-Hymnen der **Armenier**. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut; S. 421–434: Dalmais, Irénée-Henri: Tropaire, Kontaktion, Kanon. Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine; S. 435–464: Grosdidier de Matons, José: Aux origines de l'hymnographie byzantine. **Romanos** le **Mélode** et le Kontakion; S. 465–507: Lilienfeld, Fairy v.: Psalmengebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens; S. 509–546: Bernt, Günter: **Ambrosius** von **Mailand**: „Hic est dies verus Dei." Ein patristischer Paschahymnus; S. 547–572: Wulf, Friedrich: „Sancti Spiritus assit nobis gratia." Eine frühmittelalterliche Pfingstsequenz aus dem liber hymnorum des **Notker Balbulus**; S. 573–608: Platzeck, Erhard-Wolfgang: „Laudato si misignore." Der Sonnengesang des heiligen **Franziskus** von **Assisi**; S. 609–639: Heinz, Andreas: Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes unter bes. Berücks. seiner zisterziensischen Wurzeln; S. 641–644: Ühlein, Hermann – Elisabeth Gensler: Liturgie und Parodie. Tagzeitengesänge in feucht-fröhlicher Runde; S. 645–657: Brosseder, Johannes: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir." Theologische Marginalien zu den Eingangsversen von Luthers gleichnamigem Lied; S. 659–710: Reich, Angelika: Psalmenübertragung und Umdichtung im Psalmlied des 16. und 17. Jahrhunderts; S. 711–753: Scheitler, Irmgard: **Angelus Silesius**: „Heilige Seelen-Lust." Die Rezeption der „Geistlichen Hirten-Lieder" vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts; S. 755–773: Lehnertz, Marlies: Vom hochmittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul **Gerhardts** „O Haupt voll Blut und Wunden" und seine lateinische Vorlage, das „Salve caput cruentatum" Arnulfs von Löwen; S. 775–810: Sauer-Geppert, Waldtraut Ingeborg: Innerlichkeit und „Vergeistigung" im Kirchenlied von Pietismus und Rationalismus; S. 811–820: Brenninger, Georg: Das Landshuter Kirchengesangbuch von **1777** – ein Bestseller der Aufklärungszeit; S. 821–854: Evenou, Jean: La poésie néo-gallicane; S. 865–885: Mittermeier, Otto: „Wir haben einen Traum ...". Das Neue Geistliche Lied in der Liturgie und in der Glaubenshaltung Jugendlicher; S. 887–900: Bergsma, Joop: Inspiration aus den Psalmen bei Huub Oosterhuis. Randbemerkungen zu seiner Litanei von der Gegenwart Gottes.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Marburger Str. 18, 6000 Frankfurt 90; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dipl.-Theol. Herbert Bodewig, Kreuzstr. 16, 4020 Mettmann; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Karl Suso Frank, OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Winfried Glade, St. Gabriel, A-2340 Mödling; Dr. Hugo Goeke, Gartenstiege 4, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, 6233 Eppenhain/Ts; Prof Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Hubert Irsigler, St.-Benedikt-Str. 21, 8044 Unterschleißheim; Dr. Karl Jaroš, Schanzstr. 1/33, A-1140 Wien; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Ernst Kutsch, Ina-Seidel-Str. 10, 8520 Erlangen-Frauenaurach; Prof. Dr. Wolfgang Langer, Buchenweg 6, A-2380 Perchtoldsdorf; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. John Meyendorff, Fordham University, Bronx, N. Y. 10458 USA; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Biermannsweg 22, 4630 Bochum 1; Dr. José Sanchéz de Murillo, Grundweg 17, 8702 Waldbüttelbrunn; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg; Dr. Kenneth Stevenson, University of Manchester, Oxford Road, GB-Manchester M 13 9GH; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Prof. Dr. Werner Trutwin, Winzerstr. 85, 5300 Bonn; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Lodewijk Visschers, Schellingstr. 3/V VG, 8000 München 40; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Vivarium" und „Granfield: Das Papsttum" (beide Verlag Aschendorff Münster)

VERGIL
AENEIS

Da schwieg jedes Gespräch, voll Spannung lauschte ein jeder,
Als vom erhabenen Pfühl nun Vater Aeneas das Wort nahm:
„Unaussprechlichen Schmerz heißt du mich, Herrin, erneuern:
Künden, wie Trojas Macht und Reich so kläglich zerbrochen
Unter der Danaer List. Was ich an Leiden gesehen,
Selber ertrug zu gewichtigem Teil, heißt Tränen dem Auge
Von Myrmidonen, von Dolopern, selbst des harten Ulisses
Völkern entlocken, und schon weicht von des Himmels Gefilde
Tauend die Nacht und es lädt zum Schlummer der Sterne Verschimmern.
Doch wenn es so dich treibt, von unserm Geschick zu erfahren,
Trojas äußerste Not zu hören gedrängten Berichtes —
Ob auch das Herz die Erinnerung scheut und schaudernd zurückschreckt,
Mag es denn sein!

Die Zeitschrift „Gymnasium“ zitierte diese Stelle aus unserer Ausgabe der Aeneis in der Übersetzung von August VEZIN und schrieb weiter dazu: „Der Sprachverständige und Sprachempfindliche wird sofort erkennen im Geist und im Gefühl, welch dichterische Leistung hier vollbracht, wie innig, gedanklich harmonisch, sprachlich schön und im Verse gleichgewichtig sich hier Urdichtung und Nachdichtung durchdringen, so daß die Nachdichtung wirklich ein Geschwister der Urdichtung geworden ist.“

„Diese prächtige lateinisch-deutsche Ausgabe der Aeneis ist ein tröstliches Zeugnis für das Fortleben und das Fortwirken Vergils in unserer Zeit. Schon die gründliche Einleitung zeigt nicht nur den Meister der Altertumswissenschaft in der Schilderung von Vergils Entwicklung und Werk, sondern vor allem den feinsinnigen Lehrer und Humanisten in der Darstellung der geschichtsphilosophischen, religiösen, ethischen und ästhetischen Werte . . . Eine Übertragung, die bei aller Treue wahrhaft dichterisch ist . . .“ *Stimmen der Zeit*

Vollständige zweisprachige Ausgabe

übertragen von August VEZIN
5. Auflage, 748 Seiten, Leinen 48,— DM
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff

Klaus Beyer

Die aramäischen Texte vom Toten Meer

samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, Deutsch-aramäische Wortliste, Register
1984. 779 Seiten, Leinen DM 240,–

Die Einleitung ist eine Art Handbuch des Aramäischen. Der Textteil vereinigt in neuer Lesung alle erhaltenen aramäischen Texte in Palästina vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 7. Jh. n. Chr. Die Grammatik behandelt Schreibung und Formenbildung. Das Wörterbuch bietet den gesamten bekannten palästinisch-aramäischen Wortschatz der Jahrhunderte um Christi Geburt. Die deutsch-aramäische Wortliste erschließt das Wörterbuch.

Rainer Stuhlmann

Das eschatologische Maß im Neuen Testament

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 132). 1983. XII, 265 Seiten, Leinen DM 68,–

Vor ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht Rainer Stuhlmann die neutestamentlichen Endzeit- und Weltgerichtsvorstellungen, die es mit der Zeit des Unheils und der Zeit des Heils, mit Straf-, Leidens- und Sündenmaß und mit der Zahl der Gerechten zu tun haben.

Michael Bünker

Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief

(Göttinger Theologische Arbeiten, Band 28). 1984. 169 Seiten, kart. DM 30,–

Die sprachliche Gestalt der Korintherbriefe ist Gegenstand dieser Arbeit. Im ersten Teil wird untersucht, ob und wieweit Paulus als Briefschreiber von der Idee und Phraseologie des antiken Freundschaftsbriefes beeinflußt ist. Im zweiten Teil steht die Frage im Mittelpunkt, wieweit Paulus in der Disposition einzelner Abschnitte (1 Kor 1, 10–4, 21; 1 Kor 15) Kenntnisse der zeitgenössischen rhetorischen Theorie zeigt. Es ergibt sich, daß wir die Korintherbriefe aufgrund ihrer so beschriebenen soziokulturell bedingten sprachlichen Gestalt als Teile eines Gesprächs unter Gebildeten zu verstehen haben.

Ulrich H. J. Körtner

Papias von Hierapolis

Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 133)
1983. 371 Seiten, Leinen DM 82,–

Diese Untersuchung befaßt sich als erste mit sämtlichen Quellentexten zu Papias und setzt neue Akzente in der Erforschung von Entwicklungslinien durch das frühe Christentum Kleinasiens. Der Verfasser bietet eine vollständige Textausgabe und neue Übersetzung der Papiasfragmente sowie eine chronologisch geordnete Bibliographie sämtlicher Textausgaben und Untersuchungen zu Papias ab 1633.

Martin Petzoldt

Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik

1984. 180 Seiten, kart. DM 34,–

Martin Petzoldt setzt, ähnlich wie Hans Weder in seiner erfolgreichen Arbeit über die Gleichnisse, bei deren metaphorischer Sprache ein und zieht die systematisch-theologischen Konsequenzen.

Inhaltsübersicht: Der Zusammenhang von Interpretation und Dogmatik: Interpretation als dogmatischer Begriff; Die antithetische Struktur der Gleichnisse; Darstellung ausgewählter Gleichnisse / Der Zusammenhang von Gleichnissen und Dogmatik: Jesu Predigt und Dogmatik heute; Entdeckungen; Begründungen / Bemerkungen zum Schluß: Ermöglichung; Impulse / Literatur / Register.

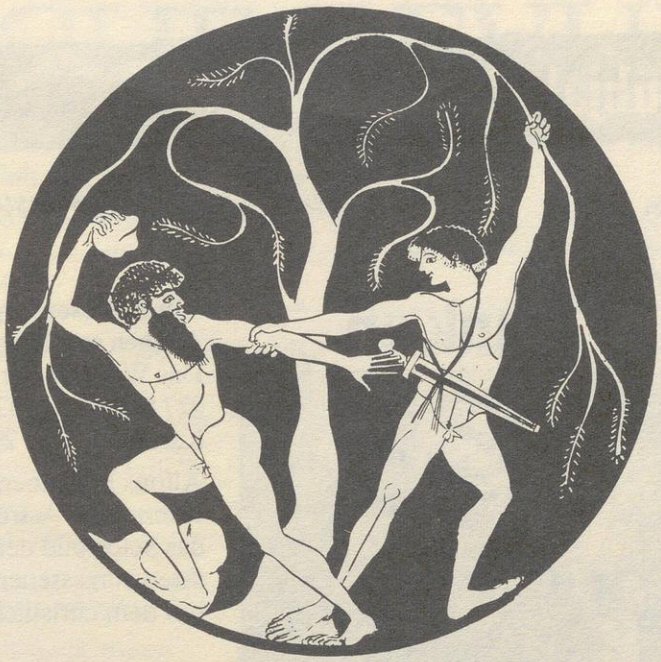
Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen und Zürich

Ortrud Stumpfe

Die Heroen Griechenlands

Einübung des Denkens von Theseus bis Odysseus



Die Heroen Griechenlands waren nicht beliebige Muskel- und Mutprotze, damit beschäftigt, Löwen und Drachen zu töten und Höllenhunde aus der Unterwelt herauf- und wieder hinunterzubringen. Wenn man die Bildersprachen (= Mythologien) unserer alten Kulturen aufschlüsselt, zeigen sich diese Heroen als Vorausgehende, die geistige und seelische Erfahrungen machten, um die Wege zu bahnen. Die Aufgaben und Lebensläufe der sieben repräsentativen Helden sind Bilder für die Schritte unseres menschlichen Bewußtseins. Sie geben Aussagen über Fakten, Vorgänge und Zusammenhänge, die Mensch und Welt verbinden. Erst allmählich entwickelte man aus den Bildern die Begriffs-Abstraktionen, die dann von Aristoteles durchgeformt wurden.

Der erste Schritt:
Die Prinzessin Europa, der Theseus und das Labyrinth

Der zweite Schritt:
Perseus und die Medusa – Abstandnahme von der Natur

Der dritte Schritt:
Herakles und die zwölf Taten

Der vierte Schritt:
Orpheus und die Harmonie der Kräfte

Der fünfte Schritt:
Iason und das Goldene Vlies

Der sechste Schritt:
Ödipus und die Elementarübung des Menschen, der sich erkennt

Der siebente Schritt:
Odysseus, der Vielwissende

„Es ist bewundernswert, mit welch ausgreifendem Schwunge die Autorin nicht nur den griechischen Heldensagen selber mit ihren Deutungen nachgeht, sondern auch noch deren Vorgeschichte von Indien und Iran über Sumer, Babylon, Ägypten, die Hethiter und die Parallelstellen im Alten Testament einbezieht. Das verarbeitete Material und seine Einbezüge in den zentralen griechischen Horizont fächern in ungezählte, hier im einzelnen nicht entfernt wiederzugebende Details aus. Eine Kennerin großen Stils hat sich an das uferlose Thema gewagt ... Der Vorteil ist dabei, daß jeder unvorbereitete Leser, wenn er nur die Intensität aufbringt, das Werk durchzuarbeiten, damit etwas für sein persönliches Leben und Denken anfangen kann ... Dem Band ist ein geistvoll ausgesuchtes und interpretiertes Bildmaterial beigegeben ..." *(Neue Deutsche Hefte).*

„Es ist deutlich geworden, daß Mythologie keine ‚Sinngebung des Sinnlosen' (Kafka) ist und daß kulturschöpferische Zeiten nicht Halluzinationen erlagen ... Wer der Verfasserin folgt, wird beeindruckt sein durch die Fülle der Kenntnisse auf den verschiedensten Gebieten, die betreten werden und die von der Mythologie bis zur Kulturgeschichte und zur Gegenwartskritik reichen" *(Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologenverbandes).*

„Die Beziehungsfülle und der Betrachtungsernst helfen dem Leser, im spiraligen Weiterschreiten recht aufregende Zusammenhänge bewußtzumachen ... Ein Bemühen des Lesers mitzugehen, wird durch eine Stärkung und Bereicherung des eigenen bildhaften Denkens belohnt" *(Westermanns Monatshefte).*

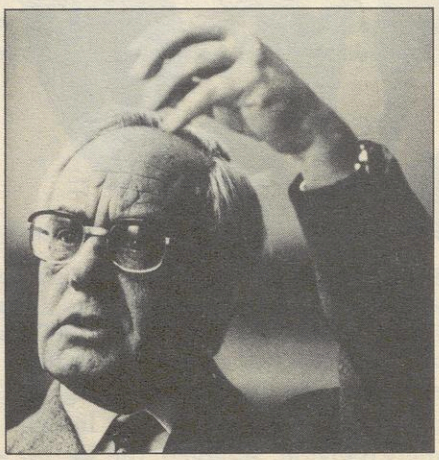
286 Seiten, 15 Abbildungen im Text, 45 Abbildungen auf Tafeln, 2 Karten, Leinen 48,– DM, ISBN 3-402-05803-0.

Verlag Aschendorff, Postfach 1124, 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19

Dank an



Karl Rahner

Johann Baptist Metz
Den Glauben lernen und lehren
Dank an Karl Rahner
27 Seiten. Kartoniert DM 5,80

Der weltbekannte Theologe entwickelt einen ‚Dank' an seinen früheren Lehrer und dabei grundsätzliche Gedanken über das Verhältnis Glaube und Theologie.

Josef Blank
Im Dienst der Versöhnung
Friedenspraxis aus christlicher Sicht
94 Seiten. Kartoniert DM 12,80

Josef Blank zeigt in diesem für jedermann verständlichen Buch die Aktualität der ursprünglichen Friedenspraxis der Christen in den ersten drei Jahrhunderten.

Walter Kickel
Das gelobte Land
Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht
224 Seiten. Kartoniert DM 29,80

Ein wichtiger Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog!

Alfons Rosenberg
Zeichen am Himmel
Das Weltbild der Astrologie
227 Seiten. Mit 12 Bildtafeln. Kartoniert DM 29,80

Alfons Rosenberg, profunder Kenner der Astrologie, entfaltet das Selbstbild der Astrologie und ihren vergessenen Zusammenhang mit dem christlichen Glauben.

Sie zogen hinauf nach Jerusalem
Lesebuch für die Fasten- und Osterzeit
Herausgegeben von Hermine König
248 Seiten. Mit zahlreichen, z.T. vierfarbigen Abbildungen. Gebunden DM 29,80

Aus diesem Lesebuch kann man im Kreis der Familie vorlesen, sich aber auch still darin vertiefen. Ein schönes Geschenk für sich selbst und für Freunde.

... damit mein Glaube lebt
Religiöse Elemente in der Jugendarbeit
128 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen. Kartoniert DM 19,80

Junge Menschen suchen neue Ausdrucksformen für ihren Glauben, damit er lebbar wird. Dieses Buch stellt in der Praxis entstandene und bewährte Elemente, Materialien und Ausdrucksformen vor.

Johannes Schilling
Erwachsene Mitarbeiter in der Jugendarbeit
144 Seiten. Kartoniert DM 24,80

Wie lassen sich Erwachsene zur Mitarbeit in der Jugendarbeit gewinnen? Ein praktisches und informatives Buch.

Ingrid Berghoff/
Gertrud Schmalbrock
Ehe in der Lebensmitte
Eine Gesprächsreihe in der Gemeinde
176 Seiten. Kartoniert DM 29,80

Die Gesprächsreihe zeigt Wege aus der Krise der Ehe als Institution und macht Ehepaaren Mut für eine lebenslange Partnerschaft.

Der dich behütet, schläft nicht
Texte zum Beten
Zusammengestellt von Peter Michael und Klaus Philipp Seif
77 Seiten. Gebunden DM 12,80

Ein Gebetbuch – zum Lesen, Nachdenken, Meditieren.

Norbert Scholl
Von der Krippe zur Kathedrale
Nachdenkliches an heiligen Stätten
126 Seiten. Kartoniert DM 19,80

Im Heiligen Land auf den verschütteten Spuren der Heilsgeschichte.



THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1984** **80. Jahrgang**

Eugen Paul: Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation – Zu einem Stiefkind der Forschung Sp. 177

Theologische Realenzyklopädie Bd. XI, Lfg. 1–5 (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 188

R. Adamiak: Justice and History in the Old Testament (H. Graf Reventlow)
M. Rehm: Das zweite Buch der Könige (G. Hentschel)
T. N. D. Mettinger: A Farewell to the Servant Songs (J. Scharbert)
H. Frankemölle: Biblische Handlungsanweisungen (E. Arens)
V. Schönle: Johannes, Jesus und die Juden (F. Mußner)
D. Mollat: Études johanniques (J. Hainz)
S. Migliasso: La presenza dell'Assente (J. Hainz)
D. von Allmen: La famille de Dieu (R. Kieffer)
E. Fuchs / P. Reymond: La deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude. (A. Vögtle)
H. Frankemölle: Friede und Schwert (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 200

G. Sgherri: Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (R. Tremblay)
J. Richards: Gregor der Große (W. Geerlings)
M.-L. Crone: Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie (R. Schieffer)
Albertus Magnus. Hrsg. von G. Meyer und A. Zimmermann (R. Heinzmann)
Catherine Capelle: Thomas d'Aquin Féministe? (E. Gössmann)
Johannes von Paltz. Werke. Bd 1 Ceolifodinae. Hrsg. von Ch. Burger und F. Stasch (J. Sudbrack)
Johannes von Paltz. Werke. Bd 2 Supplementum Coelifodinae. Hrsg. von B. Hamm (J. Sudbrack)
Coena Domini I. Hrsg. von I. Pahl (K.-H. Bieritz)
J. Pflug: Correspondance. Tome V/1: Supplément. Tome V/2: Julius Pflug et l'Allemagne due XVIe siècle (M. Greschat)
P. Rodríguez / R. Lanzetti: El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción (U. Horst)
Ph. Ariès: Geschichte des Todes (K. Richter)
O. W. John / H. H. Schlund: Was ihr noch seid, bin ich gewesen (K. Richter)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 213

O. Muck: Philosophische Gotteslehre (H. Verweyen)
B. Weissmahr: Philosophische Gotteslehre (H. Verweyen)
St. Scheld: Die Christologie Emil Brunners (H. Beintker)
N. Hoffmann: Sühne (G. Wenz)
N. Hoffmann: Kreuz und Trinität (G. Wenz)
N. Hoffmann: ‚Stellvertretung', Grundgestalt und Mitte des Mysteriums (G. Wenz)
W. Knoch: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus (J. Finkenzeller)
G. Greshake: Priester sein (B. Weiß)
Ökumenische Theologie. Hrsg. von P. Lengsfeld (L. Thunberg)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft . Sp. 227

A. G. Martimort: Les diaconesses (E. J. Lengeling)
Der Diakon. Hrsg. von J. G. Plöger und H. J. Weber (H. Vorgrimler)
R. Bärenz: Das Sonntagsgebot (O. Fuchs / C. Nietsch)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 233

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von J. Gründel (K. Demmer)
E. Kleindienst: Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral (R. Ott)
Der soziale und politische Katholizismus. Hrsg. von A. Rauscher (K. A. Wohlfahrth)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 238

H. Gründer: Christliche Mission und deutscher Imperialismus (K. J. Rivinius)
A. Antweiler: Gott als Geheimnis des Lebens (M. Wiegels)
H. Zirker: Religionskritik (R. Schaeffler)
H. Torwesten: Sind wir nur einmal auf Erden? (L. Hagemann)
T. Nagel: Der Koran (L. Hagemann)
L. Hagemann: Christentum und Islam (P. Heine)
Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von W. Strolz und S. Ueda (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 247

Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei (H. Thomas)
C. M. Martini: Wie lerne ich beten? (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation – Zu einem Stiefkind der Forschung

von Eugen Paul, Augsburg

Historische Einleitungen in religionspädagogischen Werken oder entsprechenden Lexikonartikeln demonstrieren die Verlegenheit: Zitierbare zusammenfassende Darstellungen (wenigstens bezüglich einer Epoche) neueren Datums scheint es kaum oder gar nicht zu geben. Man nennt daher immer dasselbe Werk, greift auf nicht Empfehlenswertes oder – freilich weniger – auf Älteres, zum Teil Überholtes zurück.[1] Entsprechend stößt man allenthalben auf Helmreich,[2] ein in seiner Art verdienstvolles Buch, das sich freilich nur mit dem Religionsunterricht befaßt, diesen primär anhand rechtlicher Quellen (Schulgesetze, Erlasse, Lehrpläne o. ä.) erfaßt und überdies – mehr oder minder notgedrungen – auf die Zeit ab dem 19. Jh. das Schwergewicht legt. Auch wo Details zu belegen sind, findet man wenige neuere Arbeiten. Dabei schneidet freilich die Wissenschaftstheorie etwas besser ab.[3]

So scheint es an der Zeit, anhand neuerer Arbeiten zum Thema den Versuch zu wagen, die Forschungssituation zu charakterisieren, offenen Fragen nachzuspüren und Mut zu künftigen Arbeiten zu machen, die eine solide historische Fundierung und Befruchtung der Religionspädagogik ermöglichen. Wissenschaftstheoretische Fragestellungen sollen dabei zurücktreten, da sie dem wissenschaftlich Arbeitenden nicht so leicht aus dem Gesichtsfeld rücken.

Die Epoche der alten Kirche wird und wurde – etwas vereinfacht gesagt – unter dreifachem Aspekt erforscht. Einmal interessiert

[1] So ist das in neuesten Einführungen in die Religionspädagogik, Katechese und Fachdidaktik empfohlene Buch von A. Läpple, ‚Kleine Geschichte der Katechese' (München 1981) zumindest für den Anfänger nicht empfehlenswert. Es enthält zuviel Pauschales, ja Falsches, ist insgesamt schlecht proportioniert und belegt die Aussagen höchst unzureichend. – Die eben erschienene Broschüre von Wackenheim, Charles: La catéchèse. – Paris 1983, 128 S., ist zwar bemerkenswerterweise historisch angelegt. Naturgemäß kann sie aber vieles nur andeuten. Überdies widmet sie der Alten Kirche und dem Mittelalter nur knappe 30 Seiten und legt den Nachdruck auf die neueste Zeit. Sie ist – historisch gewürdigt – besonders bzgl. der Entwicklung der Katechese in Frankreich interessant. – Ulich, Robert: A History of Religious Education. Dokuments and Interpretations from the Judaeo-Christian Tradition. New York/London 1968. Dies scheint eine bei uns unbekannte Arbeit zu sein. Ihr Schwerpunkt liegt freilich auch auf der angloamerikanischen Entwicklung.

[2] Helmreich, Ernst Christian: Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute. – Hamburg, Düsseldorf 1966 (Orig.: Religious Education in German Schools. A Historical Approach. Cambridge/Mass., Oxford 1959).

[3] Vgl. z. B. Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. – Düsseldorf 1970 (kath.) und Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. – Stuttgart u. a. 1977, Weinrich, Michael: Geschichtsproblem und Problemgeschichte in der Religionspädagogik. In: Pastoraltheologie 72 (1983) 224–240 (prot.).

die Geschichte der Erziehung im Spannungsfeld von Antike und Christentum. Konkret läuft das auf eine Analyse der jeweiligen Bildungsgeschichte qua Geschichte des Erziehungsdenkens hinaus, kulminierend in der Frage nach dem Verhältnis von ‚Glaube und Paideia'. Hier ist besonders H. I. Marrou zu nennen.[4] Daneben erforscht man das Katechumenat als christliche Institution für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Blickpunkt stehen vor allem die liturgischen Aspekte, dann auch die Patenschaft, wobei der organisatorische und katechetische Kontext natürlich genannt wird.[5] Der dritte Gesichtspunkt grenzt aus dem vorhergenannten den katechetischen aus und betrachtet hier wiederum besonders die Inhalte der Erstunterweisung im Glauben. So zuletzt Jean Daniélou.[6] Dabei besteht die Gefahr, daß diese anhand eines apriori festgelegten Inhaltsrahmens (‚dogmatisch', ‚moralisch', ‚sakramental')[7] schließlich auch wie erwartet gefunden werden, dies um so mehr, wenn man lokale und temporale Generalisierungen nicht scheut: Was in Rom nachgewiesen werden kann, kann dann auf die ganze christliche Welt hochgerechnet werden, und was für das 4. Jahrhundert gilt, ist ebenso für das 2./3. zu postulieren.[8] Daniélou weiß freilich, daß seine Betrachtungsweise nicht unproblematisch ist. Das altchristliche Katechumenat ist ja „une initiation chrétienne intégrale", ein unteilbares Ganzes von Glaubensinhalt, Liturgie/sakramentalem Leben, Gebet und Lebenspraxis.[9] Nur wer alles zusammensieht, bekommt seine Geschichte in den Blick, und weil das bislang nicht geschah, gilt: „L'histoire de la catéchèse patristique reste à écrire."[10] Diese noch fehlende Geschichte der Katechese muß jedoch – das ist hinzuzufügen – ausgeweitet werden zu einer Geschichte der christlichen Erziehung überhaupt, die alle genannten drei Forschungsaspekte und darüber hinaus der Erziehung in der Familie und (vermutlich weniger:) der Schule wie weiteren erzieherischen Einflüssen mehr Beachtung schenkt, wobei die gruppenspezifischen (evtl. ‚schichtspezifischen') Gegebenheiten einzubeziehen wären. Insbesondere die mönchische Erziehung als Erziehungsmodell verdiente hier Beachtung, weil sie m. E. das integrierte Erziehungsmodell (freilich der späteren Zeit) darstellt.

Damit sollen Arbeiten traditioneller Art nicht für nutzlos erklärt, noch sollen detaillierte Längsschnitte abgewertet werden. Jüngst hat S. Sabugal einen über das Vaterunser vorgelegt, der sich freilich nicht auf die alte Kirche beschränkt, dort aber seinen Schwerpunkt hat.[11] Daher sei er hier eingefügt. Sabugal legt eine Anthologie zur katechetischen, homiletischen, exegetischen, theologischen und mystischen Auslegungsgeschichte vor,[12] geordnet nach der Anrede (Vater unser) und den sieben Bitten. In der Regel repräsentieren neun Kirchenväter bzw. Theologen (von Tertullian bis Augustinus) die alte Kirche, Teresa v. Avila und der Catechismus Romanus die neuere Zeit und Bonhoeffer, Guardini, van den Bussche (qua kath. Exeget), J. Jeremias (das prot. Seitenstück) und der Vf. die Moderne. Darüber hinaus ist – katechetisch betrachtet – die Einleitung besonders wegen ihrer Literaturhinweise zum Vaterunser als katechetischem Text wertvoll und so eine Ermunterung, dessen Geschichte weiter nachzugehen.[13]

Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation im Mittelalter[14] ist zunächst Geschichte des mitteltalterlichen Bildungswesens. Das ist nicht verwunderlich, beginnt doch in dieser Epoche das christliche (Hoch-)Schulwesen. Im Vordergrund stehen die Schul- und Unterrichtsorganisation, Bibliothekswesen, Lehrinhalte, Methodik, Lehrer und Schüler u. ä., natürlich auch die pädagogische Theorie. Diese Forschungsrichtung wird ihr Recht behalten, gerade um bislang vielleicht vorschnell erfolgte Generalisierungen durch Detailuntersuchungen zu stützen oder zurechtzurücken, überhaupt, um den fast tausendjährigen Zeitraum, den man Mittelalter zu nennen pflegt, differenziert zu erfassen. Lokale[15] wie temporale[16] Detailuntersuchungen sind hierzu weiterhin nötig. Neuerdings weitet man diese Betrachtung aber aus und versucht Bildung als Gesamtvorgang zu erfassen, der einmal über die Schule hinausreicht, zum andern nicht nur Kinder und Jugendliche betrifft, vielmehr den Menschen überhaupt in seinen vielfältigen sozialen und kulturellen Verflechtungen. Am umfassendsten hat sich darum Pierre Riché bemüht.[17] Demnach wirft er auch einen Blick auf die gruppenspezifischen Bildungsmöglichkeiten und bezieht Predigt, Liturgie, Gesang und bildliche Darstellungen in seine Untersuchung ein. Im Gefolge dieser Betrachtungsweise legen auch deutsche Historiker Untersuchungen vor, die den Mentalitäten der Menschen nachgehen, d. h., vereinfacht gesagt, ihrer von vielerlei Faktoren beeinflußten geistigen Art, sich redend, schreibend, handelnd auszudrücken. Zugleich legt man Wert auf die Erforschung der Kommunikation zwischen diesen Menschen.[18] Bildung wird so eingebettet in das soziale Gefüge (bei Sprandel:[19] der Kirche, des Bürgertums, der höfisch-ritterlichen Gesellschaft) und in die dort jeweils herrschende Mentalität. Das ist – verglichen mit der älteren Forschung – ein bedeutender Schritt hin zu einer Erziehungsgeschichte, die nicht nur Ideen, Institutionen (für den kleineren Teil der Menschen) und amtliche Bildungsanweisungen thematisiert, sondern die Erziehungsrealität und darin die Lebensrealität aller Menschen bzw. Gruppen von Menschen einholen möchte. Solche Intentionen schärfen dann auch den Blick dafür, daß die ältere Forschung gern moderne Begriffe in die Geschichte zurückprojiziert und sie zum Maßstab des Forschens macht, wie D. Illmer eindrucksvoll bzgl. des Schulbegriffs gezeigt hat.[20] Legt man den Schulbegriff des 19. Jahrhunderts zugrunde, dann wird man in der schola des Klosters nur eine ‚Klosterschule' finden mit entsprechendem Lehr- und Lernbetrieb. Man übersieht dann, daß es sich hier um eine Lebensschule handelt (schola Christi), die jung und alt (!) umfaßt und (alle) in die christliche Lebensform einweisen will. Man übersieht dann z. B. – was Illmer m. E. erstmals klar gesehen hat –, daß die Psalmen hier nicht bloß der traditionelle Lehrstoff für Gesang und Lesenlernen sind (wie in traditionellen Schulgeschichten angegeben),[21] sondern ein – so möchte ich formulieren – katechetischer Text katexochen, der freilich nicht im Gewande der Lehre daherkommt, sondern als Angebot tragfähiger Glaubenserfahrungen präsen-

[4] Sein klassisches Werk aus dem Jahre 1938 wurde jüngst ins Deutsche übersetzt: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. – Paderborn u. a. 1982 (Seine ebenso klassische ‚Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum' von 1948 – 1977 sogar erneut deutsch als dtv-Taschenbuch erschienen – befaßt sich nur am Rande mit christlicher Erziehung und betrachtet diese vornehmlich qua Schulbildung). Vgl. aber auch z. B. Johann, H.-Th. (Hrsg.): Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike. – Darmstadt 1976, Stockmeier, Peter: Glaube und Paideia. In: ThQ 147 (1967) 432–452 (Lit.), und Brox, Norbert: Evangelium und Kultur in der Spätantike. In: Kultur als christlicher Auftrag heute. Hrsg. v. A. Paus. – Kevelaer u. a. 1981, 247–304 (Lit.).

[5] Vgl. zsfssd. Laurentin, André/Dujarier, Michel: Catéchumenat, données de l'histoire et perspectives nouvelles. – Paris 1969.

[6] La catéchèse aux premiers siècles. Rédigè par Régine du Charlat. – Paris 1968. – Denselben Gesichtspunkt verfolgt auch: Rappold, Franz: Der Weg der katechetischen Verkündigung von der Didache bis Origenes. – Diss. masch. Graz 1983. Die Arbeit führt freilich nicht weiter, da sie im wesentlichen christliche Texte bzw. Schriftsteller nacheinander zu charakterisieren versucht, offenbar nach dem Motto: Die Lehre klärt sich mit fortschreitender Zeit. Dabei bleiben die Kriterien der Textauswahl unklar.

[7] So Daniélou a.a.O.

[8] Es bleibt nachzutragen, daß sich auch einmal ein Pädagoge mit Sinn für Theologisches in diesen Bereich ‚verirrt' und dann zu fruchtbaren Ergebnissen kommt, weil er pädagogisch gezielt zu fragen versteht: Danassis, Antonios K.: Johannes Chrysostomos. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk. – Bonn 1971 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 64) – Vgl. auch unten Anm. 52!

[9] a.a.O. 16f.

[10] a.a.O. 11.

[11] Sabugal, Santos: El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna. – Salamanca: Ediciones Síguema 1982. 448 S. (Nueva Alianza 79).

[12] Vgl. a.a.O. 41–42.

[13] a. a.O. 13–19 (auch mit breiter exegetischer Literatur).

[14] Eine – auch bibliographisch – solide Einführung ist: Erziehung und Unterricht im Mittelalter. Ausgewählte pädagogische Quellentexte. Besorgt von Eugen Schoelen. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. – Paderborn 1965. Neben der Dokumentation hat dieses Buch den Vorteil, daß es über die (Hoch-)Schule hinausschaut und auch jeweils der Erziehungsrealität im jeweiligen sozialen Zusammenhang nachzuspüren versucht (z. B. Familienerziehung, ritterlich-höfische Erziehung).

[15] Vgl. Orme, Nicholas: English Schools in the Middle Ages. – London 1973 und McGrath, Fergal, S.J.: Education in Ancient and Medieval Ireland. – Dublin 1979.

[16] Vgl. z. B. Moeller, Bernd/Patzke, Hans/Stackmann, Karl (Hrsg.) und Grenzmann, Ludger (Red.): Studien zum Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981. – Göttingen 1983.

[17] Vgl. zuletzt: Riché, Pierre: Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle. – Paris 1979; vgl. auch Ders., Die Welt der Karolinger. Aus dem Französischen übersetzt und hrsg. von Cornelia und Ulf Dirlmeier. – Stuttgart 1981 (Orig.: La Vie quotidienne dans l'empire Carolingien. – Paris 1973), wo sich R. bemüht, die ‚karolingische Lebenswelt' einschließlich der Glaubens- und Bildungswelt ganzheitlich, in allen Aspekten, darzustellen.

[18] Vgl. Sprandel, Rolf: Gesellschaft und Literatur im Mittelalter. – Paderborn u. a. 1982.

[19] Vgl. Anm. 18!

[20] Illmer, Detlef: Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. – München 1971.

[21] a.a.O. 150–156.

tiert wird, als extistenzielle Theologie, in der sich der ‚Schüler' wiederfinden soll. Diese Auffassung findet man noch – gut mönchisch – bei Luther in der ‚Zweiten Vorrede auf den Psalter' von 1528 (auch in die Bibel von 1545 aufgenommen), die hier leider nur ganz knapp zu Wort kommen kann: Der Psalter offenbart im Unterschied zu den Heiligenlegenden, was die Heiligen auf dem Herzen haben und was entsprechend das Herz des Glaubenden bewegt/bewegen soll und kann ... „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen und das rechte Gnothi seauton (Erkenne dich selbst) finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen."[22] Der Psalter ist Lehre und Leben in einem! Ist er in seiner katechetischen Qualität von den Theologen gewöhnlich deshalb übersehen worden, weil sie – auf ihre modernen katechetischen Textsorten fixiert, – für andere als lehrhafte Texte fast blind waren? – Illmer konnte diese Sicht auch deshalb überwinden, weil er sich von heutigen sozialisationstheoretischen Fragestellungen inspirieren ließ. Zu fragen war dann nicht bloß, ‚was man in der Klosterschule lernte', sondern welche Faktoren dazu beitrugen bzw. beitragen sollten, daß der (junge) Christenmensch in die gemeinschaftliche Lebensform (vita communis) des Klosters hineinfinde, daß er ‚christlich sozialisiert' werde.

Neben den Historikern machen sich auch Pädagogen daran, der vernachlässigten Erziehungswirklichkeit nachzuspüren und dabei neue Quellen zu erschließen wie insbesondere die Dichtung.[23] Methodisch stellt sich dann die (in der Literaturwissenschaft) viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Lebensrealität: Inwiefern kann Dichtung als Quelle für reale Lebensformen gelten bzw. wie ist diese u. U. gegebene Qualität methodisch zu sichern?

Die Theologen befassen sich in der Regel nur mit der katechetischen Geschichte qua Geschichte christlicher Unterweisung und Verkündigung (und auch damit in neuester Zeit immer weniger). Diese Forschung blühte Ende des letzten bis Anfang dieses Jahrhunderts.[24] Damit ist sie auch zum guten Teil charakterisiert. Das Erblühen der historischen Forschung unter dem Motto ‚wie es gewesen ist' führte dazu, daß die Historie vornehmlich – Ausnahmen bestätigen die Regel – apologetisch orientiert war und als Arsenal zur Verteidigung der jeweiligen konfessionellen Position genutzt wurde. Das spätere Mittelalter war der bevorzugte Tummelplatz dieser Gefechte. Hatten Protestanten nachzuweisen, daß die religiöse Unterweisung und Bildung dieser Zeit katastrophal war, so war es für den Katholiken Ehrensache, durch eine Fülle von (Text-)Zeugnissen (unterschiedlichster Gattungen und lokaler wie zeitlicher Provenienzen) zu belegen, welch blühendes katechetisches bzw. pastoral-spirituelles Leben herrschte, wobei natürlich kleinere Mißstände als zu keiner Zeit vermeidbare Menschlichkeiten eingeräumt wurden.[25] Diese Intentionen führten auch dazu, daß man das in der Gegenwart Übliche unbefragt zum Raster der historischen Forschung machte und deshalb eine gewisse Blindheit für epochale geschichtliche Erscheinungen entwickelte,[26] ein Verfahren, das auch heute noch – sogar in brisant-aktuellen Veröffentlichungen – anzutreffen ist.[27]

Die heutige Erforschung der mittelalterlichen Katechetik ist von der Theologie abgewandert. In erster Linie sind hier germanistische Arbeiten zu nennen.[28] Sind solche und ähnliche Arbeiten auch in den obligatorischen katechesegeschichtlichen Einleitungskapiteln (verständlicherweise) gewöhnlich wenig originell – sie bieten die teilweise überholten lexikalischen Daten –, so kommen sie doch auf ihrem Forschungsfeld zu fruchtbaren Ergebnissen. So hat unlängst B. Adam eine Studie zu den Vaterunserauslegungen vorgelegt, die das von Sabugal[29] Intendierte en detail weiterführt.[30] Dabei stellt er fest, daß man sich um die Geschichte dieser Auslegung wenig gekümmert hat. Entsprechend muß er seinen Untersuchungsgegenstand zeitlich begrenzen, und er kann lateinische und mittelniederländische Texte nicht berücksichtigen. Damit kommt eine Schwierigkeit der Forschung zum Vorschein, die in der wissenschaftlichen Spezialisierung begründet ist. Germanisten behandeln in der Regel nur (alt-)deutsche, Latinisten nur lateinische Texte usw., so daß das Ganze – hier: einer Auslegungsgeschichte – leicht aus dem Blickfeld gerät und so auch die Detailforschung isoliert bleibt und zuletzt ortlos wird. Man versteht daher die – leider selten realisierte – notwendige Forderung nach interdisziplinärer Forschung! – Beachtet man den gerade für das Mittelalter geltenden geringen Grad der Institutionalisierung der Katechese und Verkündigung, dann wird man um so mehr auch die germanistischen bzw. andere Arbeiten zum geistlichen Lied[31] wie überhaupt zur didaktischen Literatur,[32] zur Bibel- und Legendenepik[33] und zum (geistlichen) Drama[34] heranziehen, wenn man nach der faktischen christlichen Erziehung und Sozialisation in dieser Epoche sucht. Nicht zuletzt ist hier die Bilderwelt wichtig, wie die kunstgeschichtliche Arbeit von Ch. Laun zeigt.[35] Die Verfasserin, die (bes. der Klerikerbildung dienende) bildliche Dekalogauslegungen behandelt, fordert eine systematische Erforschung der mittelalterlichen katechetisch-homiletischen Kunst, die einmal a l l e greifbaren Stücke/Inhalte einbezieht und vor allem die für das V o l k bestimmte Kunst untersucht.[36]

Mit einer verwandten Fragestellung befaßt sich die umfassende pädagogische Habilitationsschrift von G. Ringshausen, deren Schwergewicht freilich auf der N e u z e i t liegt.[37] Daher sei sie hier zu Beginn vorgestellt. Die kurzen Ausführungen zum Mittelalter gehören eher dem Typ der pauschalen einleitenden Zusammenfassung an, ohne den wissenschaftliche Arbeiten anscheinend schwer auskommen, als daß

[22] Bornkamm, Heinrich (Hrsg.): Luthers Vorreden zur Bibel. Neu durchgesehen von Karin Bornkamm. – (insel taschenbuch) 1983, 64–69, Zitat 69.

[23] Der neueste mir bekannte Versuch ist: Winkel, H.-P.: Aspekte mittelalterlicher Erziehung. Dargestellt an Quellen mittelhochdeutscher Überlieferung. – Diss. masch. München 1968. W. ist sich bewußt, daß er weitgehend Neuland betritt. Die Gefahr zu rascher Verallgemeinerungen ist dann besonders groß. Wenige Texte müssen dann z. B. belegen, wie ‚der mittelalterliche Mensch das Kind sieht'.

[24] Die wesentlichen Arbeiten sind zu finden bei: Knecht, F. J., Katechese. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd 7^2 (1891) 238–258 und Bürgel, F. W., Katechetik. In: Lex. d. Päd., Bd 2 (Freiburg u. a. 1913, Nachdruck 1921), 1119–1126.

[25] Auf katholischer Seite hat Rudolf Padberg diese Forschungsgeschichte (wohl erstmals) klar und unmißverständlich analysiert und die Ergebnisse ausdrücklich zurechtgerückt: Erasmus als Katechet. – Freiburg 1956, 22–44; vgl. (auch für den prot. Bereich) Leder, Klaus: Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800. – Neustadt a. d. Aisch 1973, 2–6.

[26] Symptomatisch: Der renommierte Ferdinand Probst will „so klar und einfach als möglich zeigen, wie man im großen und ganzen in der Kirche von jeher katechesierte und wie sich deshalb unser Katechismus (im alten und heutigen Sinne des Wortes) seit den ältesten Zeiten im Verlaufe der Jahrhunderte entwickelt hat" (Geschichte der katholischen Katechese. Breslau 1886, Vorwort).

[27] So begründet Joseph Kardinal Ratzinger in seiner Aufsehen erregenden Rede in Frankreich seine These, wonach die Struktur der Katechese in den vier Hauptstücken ‚Apostolisches Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog und Vaterunser' bestehe, nur mit dem historisch unhaltbaren Hinweis, das sei „eine katechetische Struktur", die „in frühester Zeit" entstanden und die „so alt oder sogar älter als der Kanon der biblischen Schriften" sei: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Übers. v. H. U. v. Balthasar. – Einsiedeln 1983, 32f. So ist z. B. der Dekalog erst im späten Mittelalter ein sehr verbreitetes ‚katechetisches Hauptstück', und überdies kennt man zu dieser Zeit eine Fülle anderer ‚ethischer Texte', ich erinnere nur an die beliebten Merkreihen für Sünden und Tugenden. R. gelangt zu seiner irrigen Auffassung deshalb, weil er den Catechismus Romanus (der die genannten Hauptstücke aufweist) zur Grundlage seiner Betrachtung macht.

[28] Vgl. bes. nicht wenige Bände der Reihe „Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters". – München: C. H. Beck (MTU). Vgl. bes.: Weidenhiller, Egino: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. – München 1965 (MTU 10).

[29] Vgl. Anm. 11!

[30] Adam, Bernd: Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts. – München 1976 (MTU 55).

[31] Vgl. Janota, Johannes: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter. – München 1968 (MTU 23). Wie wichtig und wertvoll die gelassene Untersuchung eines (einst) konfessionell heiß umstrittenen Themas ist (‚Wer hat das deutsche geistliche Lied erfunden ...?'), zeigt gerade diese Arbeit.

[32] Vgl. z. B. Boesch, Bruno: Lehrhafte Literatur. Lehre in der Dichtung und Lehrdichtung im deutschen Mittelalter. Berlin 1977.

[33] Vgl. z. B. Masser, Achim: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. – Berlin 1976.

[34] Vgl. z. B. Brett-Evans, David: Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des mittelalterlichen deutschen Dramas. 2 Bde – Berlin 1975 und Kindermann, Heinz: Das Theaterpublikum des Mittelalters. – Salzburg 1980.

[35] Laun, Christiane: Bildkatechese im Spätmittelalter: Allegorische und typologische Auslegungen des Dekalogs. – Diss. masch. München 1979.

[36] Zum Kontext vgl. Appuhn, Horst: Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland. – Darmstadt 1980.

[37] Ringshausen, Gerhard: Von der Buchillustration zum Unterrichtsmedium. Der Weg des Bildes in die Schule dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts. – Weinheim, Basel: Beltz 1976. VII, 588 S. (Studien und Dokumente zur deutschen Bildungsgeschichte, Bd 2).

sie dieses Forschungsfeld zu erschließen versuchten.[38] Die mit der Reformationszeit einsetzende und bis in die Gegenwart fortgeführte Analyse zur Problematik der Bebilderung von Religionsbüchern aber kommt zu hilfreichen Ergebnissen und überdies zu wichtigen Erkenntnissen über den evangelischen und katholischen Religionsunterricht. Das liegt auch daran, daß genuin pädagogisch analysiert wird, ohne die theologische Problematik (Bilderfrage!) auszublenden. Konkret: Das Analysemodell der sog. Berliner didaktischen Schule mit seiner Betonung der Interdependenz der Unterrichtsfaktoren leitet dazu an zu fragen, „unter welchen Voraussetzungen das Bild einen Platz im Unterrichtsgeschehen gewann und veränderte in ständigem Bezug zu den intentionalen, inhaltlichen und methodischen Möglichkeiten" (414). Dabei zeigt sich, daß ein gezielter unterrichtsmethodischer Einsatz erst etwa ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich verbreitet. Natürlich wird sich künftig zeigen müssen, inwiefern diese Untersuchung der Theorie u n d Praxis der Bebilderung en detail zu korrigieren und zu ergänzen ist. Leider fehlt ein Literaturverzeichnis, das gerade angesichts der beschriebenen Situation des religionspädagogisch-historischen Feldes wichtig wäre. Im übrigen beschränke ich mich im folgenden gewöhnlich auf den katholischen europäisch-deutschsprachigen Bereich.[39] Die Erforschung der neueren und neuesten Zeit ist überwiegend Katechismusgeschichte, wobei die katechetische Praxis mit wechselndem Eifer einbezogen wird.[40] Diese – notwendige – Forschungsrichtung ist bis heute nicht ganz zum Erliegen gekommen. So hat W. Mahlmeister eine Untersuchung zum Bamberger Diözesankatechismus von 1812 vorgelegt.[41] Der Schwerpunkt solcher Arbeiten liegt – so auch hier – auf der theologisch-inhaltlichen Analyse und auf der (theologischen) Biographie des Katechismusverfassers. Die katechetische Praxis wird eher nur angedeutet und im Kontext eines (und in unserem Fall instruktiven) Kapitels zur Geschichte des (hier: Bamberger) Katechismuswesens (zwischen 1600–1812) geboten. Dann zeigt sich hier, daß F. Stapf einen kirchlichen Katechismus verfassen will, der aber kräftige Konturen der Aufklärungskatechetik (bes. Werkmeister, Batz) zeigt. Solch theologische Betrachtung, so wichtig und fruchtbar sie ist, führt aber noch nicht zur hinreichenden Klärung der religionspädagogischen Fragen. Das ist an Mahlmeisters Arbeit deutlich ablesbar. So sehr er Stapfs „induktiven Ansatz" lobt, so hält er ihn doch in der vorliegenden Form für inakzeptabel: „Wird aber die induktive Methode zum Prinzip der Glaubenserklärung, dann wird das Glaubensverständnis notwendigerweise verkürzt, weil funktionalisiert. Das ist das Grundübel des ganzen Katechismus" (291). Dabei wird nicht religionspädagogisch geklärt, was „induktiver Ansatz" ist bzw. sein kann und wie er mit der Theologie vermittelt wird bzw. vermittelbar ist. Konkret: Wer Sakramente (aufklärerisch) (fast) zum bloßen Tugendmittel macht, bietet gewiß theologisch Schiefes. Ist das aber notwendige Folge eines ‚induktiven Ansatzes', ja hat es überhaupt damit zu tun?! Hier liegen die religionspädagogisch brisanten Fragen, die bis heute anstehen, wo jeder ‚induktive Ansätze', ‚Schülergemäßheit' o. ä. bejaht, wo aber die Kontroversen trotzdem sofort aufbrechen, sobald man das z. B. anhand eines Lehrplans oder Schulbuchs zu konkretisieren versucht. Dann stellen nicht wenige ‚Verkürzung des Glaubens' fest, und die allgemeinen Prinzipien erweisen sich als zu ungeklärt.

Neben dieser Forschungsrichtung hat man sich immer wieder um die Aufhellung der katechetischen Praxis bemüht. Eine ältere Arbeit dazu des bes. um die Geschichte der religiösen Erziehung verdienten Karl Schrems ist jüngst veröffentlicht worden.[42] Schrems referiert und analysiert 21 private und amtliche Anleitungen zum Katechesieren aus dem 16.–18. Jahrhundert.[43] Schade nur, daß er die Analysen nicht mehr systematisieren konnte.

Neue Forschungsimpulse haben volkskundliche (kulturwissenschaftliche) Arbeiten gebracht. Hier ist als neueste Arbeit die von W. Metzger über den ‚Katechismus' des Jesuiten Vogler von 1625 zu nennen.[44] M. bietet neben einer (problematischen) historischen Einführung wertvolle Ausführungen zur Jesuitenkatechese, insbesondere natürlich zu Voglers katechetischer Theorie und Praxis. Den Hauptteil bilden die 705 Exempel, die bei Vogler zu finden sind. Liest man diese Arbeit mit ‚theologischen' Augen, dann fällt auf, daß dieser ‚Katechismus' eigentlich keiner ist. Was davon so genannt werden kann, stellt den geringsten Anteil dar und besteht in nichts anderem als dem wortwörtlichen Abdruck des ‚kleinsten' Canisius! In die Katechismusgeschichte eingeordnet bliebe also keine andere Würdigung als: Canisius mit erschließenden Exempeln u. ä. . . . Die Analyse des Kulturwissenschaftlers öffnet dem Theologen aber die Augen dafür, daß es sich hier im Grunde – modern gesprochen – um einen Satz religionspädagogischer und pastoraler Materialien handelt, der umfaßt: einen Kurzkatechismus, dazu ein ‚katechetisch-homiletisches Handbuch' mit vielfältigen Hilfen (insbes. Exempel) zur Erschließung dieses Katechismus, ein ‚Handbuch christlicher Erziehung', ein geistliches Liederbuch und ein Gebetbuch! Die Gattung dieses Buches liegt also – frömmigkeitsgeschichtlich gesehen – dem christlichen Hausbuch weit näher als dem Katechismus, wenngleich Voglers Buch primär für Seelsorger und Katecheten gedacht zu sein scheint. Religionspädagogisch interessant wäre dann die (noch weiter zu leistende) Analyse dieses Ensembles sowie die seiner einzelnen Elemente, insbesondere die des Verhältnisses von Exempel und lehrhafter Katechismusaussage. Nachdem hier der Anfang zu einer Geschichte der (Volks-)Erzählung in Seelsorge und Verkündigung gemacht ist, könnte bei weitergehender Detailforschung für den katholischen Bereich in Angriff genommen werden, was schon für den protestantischen versucht wurde.[45] Für die katholische ‚Verkündigung durch Volksgesang' hat D.-R. Moser eine umfassende Arbeit vorgelegt.[46] Sie legt dar, daß (von der jeweiligen Ordenstheologie, bes. S. J., geprägte) Lieder gezielt für die (gegenreformatorische) Glaubensverkündigung eingesetzt wurden. Auch dieser Bereich bedürfte weiterer Erforschung. In diesem Zusammenhang ist auch die musikwissenschaftliche Studie von W. Bretschneider zu nennen, der die „pädagogische Bedeutung und Funktion des deutschen Kirchenliedes zwischen Aufklärung und Restauration" an einem Beispiel untersucht.[47]

Die neuestens sich formierende historische Kinder-, Jugend- und Familienforschung bringt auch für die Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation neue Anregungen.[48] Zunächst freilich findet

[38] Vgl. das oben zur Arbeit von Ch. Laun Gesagte!

[39] Einen – nicht zuletzt bibliographisch! – soliden Zugang zum protestantischen Bereich bietet die Anm. 25 genannte Arbeit von K. Leder. Die Tatsache, daß L. einmal das „Gesamtkatechumenat" (K. Frör) thematisiert, also „die gesamte christliche Unterweisung in Kirche, Schule und Haus bis zur Volljährigkeit" einbezieht (2), ohne ‚Unterweisung' eng lehrhaft zu verstehen (so werden Liturgie, geistliche Spiele, Prozessionen u. ä, mitbehandelt), und die Tatsache, daß er zum andern bewußt lokal ‚begrenzt' forscht (um damit den üblichen Pauschalierungen zu entgehen), zeigen den Wert dieses Buches an.

[40] Vgl. meine bei Luther einsetzende Übersicht: Paul, Eugen: Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung. Zur Entstehung und Entwicklung bis zum ‚Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955). In: E. Paul/G. Stachel/W. Langer, Katechismus – Ja? Nein? Wie? – Zürich u. a. 1982, 7–29 (Lit.) – Eine der Ausnahmen ist: Lentner, Leopold: Die religiöse Unterweisung in der Reformationszeit. – Innsbruck u. a. 1959; er thematisiert neben Schule und Katechese das katechetische Schrifttum, Predigt, Gebetbücher, religiöse Lieder u. ä.

[41] Mahlmeister, Wilhelm: Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz Stapfs theologischem Schaffen. – Würzburg: Echter 1978. 454 S. (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte. Hrsg. von Klaus Wittstadt und Elmar Klinger in Verbindung mit Theodor Kramer) kart. DM 48,–. Eine Arbeit ähnlichen Typs ist: Müller, Erich, Aegidius Jais. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. – Freiburg u. a. 1979. Vgl. auch W. Kaliners Arbeit zu Johann VIII., Bischof von Meissen, „Christliche Lehre" von 1539 (dazu J. V. Pollet, in dieser Zeitschrift 1983, 391f).

[42] Schrems, Karl: Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang Nastainczyk. – Frankfurt a. M. u. a. 1979. Habil.-Schrift von 1933 – ‚Gemeindekatechese' ist freilich mißverständlich; besser wäre – wie im Originaltitel – ‚Kirchenkatechese'.

[43] Sehr instruktiv ist auch Croce, Walter: Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform im Jahre 1774. In: F. Klostermann/J. Müller (Hrsg.), Pastoraltheologie. – Ein entscheidender Teil der josephinistischen Studienreform 1777–1977. – Wien 1979, 43–130.

[44] Metzger, Wolfram: Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg Voglers „Catechismus in Außerlesenen Exempeln" Würzburg 1625. – Würzburg: Bayer. Blätter für Volkskunde, Würzburg/Bayer. Nationalmuseum, München 1982. 342 S. (Veröffentl. zur Volkskunde und Kulturgeschichte, hrsg. v. Wolfgang Brückner und Lenz Kriss-Rettenbeck, Bd 8).

[45] Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. – Berlin 1974.

[46] Moser, Dietz-Rüdiger: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. – Berlin 1981.

[47] Bretschneider, Wolf: Pädagogische Bedeutung und Funktion des deutschen Kirchenliedes zwischen Aufklärung und Restauration, dargestellt am Werk des Kaspar Anton von Mastiaux (1766–1828). – Diss. masch. Bonn 1980.

[48] Vgl. die umfassende Bibliographie von Herrmann, Ulrich/Renftle, Susanne/Roth, Lutz: Bibliographie zur Geschichte der Kindheit, Jugend und Familie. – München 1980.

[48] Arnold, Klaus: Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance. Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit. – Paderborn 1980 (mit einer instruktiven forschungsgeschichtlichen Einleitung: „Ariès und die Folgen", 10–16).

man nicht selten verwegene Hypothesen und Generalisierungen, die einer eingehenden Prüfung anhand der Quellen nicht standhalten. Das hat jüngst K. Arnold überzeugend dargetan, wiewohl er sich von freilich vorsichtigen Generalisierungen auch schwer lösen kann.[49] Erst geduldige Detailarbeit kann zu tragfähigen generalisierenden Hypothesen führen.[50]

Theologen beschäftigen sich mit diesem Gebiet kaum,[51] und wo das geschieht, werden ihre Ergebnisse nicht immer zur Kenntnis genommen.[52] Jüngst hat M.-R. Bottermann eine Dissertation über die Beteiligung der Kinder an der Liturgie vorgelegt, die sich zur Hälfte mit dem geschichtlichen Aspekt befaßt.[53] Die Gefahr einer derartigen Spannweite der Thematik ist freilich, daß man die Historie punktuell zur Thematik abfragt und so – etwas lieblos formuliert – eher zu einer Aneinanderreihung des Zettelkastens gelangt als zu Ergebnissen, die der Einbettung des Kindes in das liturgische und gemeindliche Umfeld geduldig nachgehen. Dieser Gefahr konnte auch die Vf. nicht ganz entgehen, wenngleich ihr das Verdienst bleibt, einen vertretbaren Anfang gemacht zu haben.

Die versuchte Übersicht bringt ein Grunddilemma zum Vorschein, das in der wissenschaftlichen Spezialisierung begründet ist. So sehr diese Spezialisierung – wie gesagt – notwendig und nützlich ist, so besteht doch andererseits mehr und mehr die Gefahr, daß das zu erforschende Ganze aus dem Blickfeld gerät. Das muß sich gerade für die Historie, in unserem Fall für die Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation, verheerend auswirken. Günstigenfalls ersetzen dann Additionen von Ergebnissen unterschiedlichster Fragestellungen den notwendigen Gesamtblick, der doch nur aus der unterschiedlichen Bearbeitung gleicher (oder wenigstens verwandter) Fragestellungen erwachsen kann. Wo das versucht wird, trägt die aus der Spezialisierung erwachsende methodische Vielfalt vermutlich erst die rechten Früchte. Damit ist interdisziplinäre Forschung gefordert.

Ein weiteres ist zu nennen, das mit dem Gesagten zusammenhängt. Wer der Geschichte der Erziehung und sozialen Einbindung des Menschen nachgeht, ist zuletzt der Geschichte des Menschen in seiner Lebenswelt auf der Spur. Er ist dann aber einem Forschungsprospekt verpflichtet, der weit über die bloße Erforschung erzieherischer Ideen, Institutionen usw. hinaus nach dem Menschen und seinen sozialen Umfeldern samt den dort wirksamen Faktoren fragt.[54] Hier wäre für die Religionspädagogik bzw. entsprechende Forschung Neuland zu betreten. Um ein Beispiel zu machen: Bis heute streitet man mehr oder minder heftig um den richtigen oder wenigstens vertretbaren Katechismus, um ‚Konzepte'. Wer aber hat je ernsthaft gefragt, was Katechismen in bestimmten Epochen für Durchschnittschristen und/oder Gruppen bestimmter Christen f a k t i s c h bedeuten, in welches Ensemble erzieherischer und katechetischer Maßnahmen und Einflüsse sie je eingebettet sind, entsprechend welche Glaubenshilfe sie darstellen? Gewiß, die Quellenlage ist dieser Fragestellung oft wenig günstig. Andererseits sind z. B. die vielen Autobiographien der neueren Zeit, soweit ich sehe, noch kaum ernsthaft religionspädagogisch analysiert worden. Lebenslaufforschung und entsprechende Fallstudien könnten uns der christlichen Erziehungs- und Sozialisationswirklichkeit näherbringen, nachdem die gewissermaßen erste Phase der Forschung die (beachtlichen) Möglichkeiten, freilich aber auch Grenzen einer ideen- und institutionsgeschichtlichen Betrachtungsweise gezeigt hat. Diese neue Art der Forschung wird um so leichter fallen, je mehr sie von einer (kirchen-)geschichtlichen Forschung begleitet und gestützt wird, die, nach Art historischer Anthropologie betrieben, auch dem g e l e b t e n Glauben nachgeht.[55] Wenn auch noch zögernd, so scheint die kirchengeschichtliche Forschung diesen Weg doch mehr und mehr zu bahnen.[56]

Am Schluß bleibt zu hoffen, daß der gebotene Überblick nicht zu viele Lücken und Irrtümer enthält.

[50] Vgl. z. B. Theopold, Wilhelm: Das Kind in der Votivmalerei. – München 1981 und Pressler, Christine: Schöne alte Kinderbücher. Eine illustrierte Geschichte des deutschen Kinderbuches aus fünf Jahrhunderten. – München 1980.

[51] Vgl. aber Feilzer, Heinrich: Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. – Wien 1971; Wickert, Ulrich: Das Kind in der Kirchengeschichte. In: Theologia Viatorum 14 (1977/78) 209–228 (an den Beispielen Augustinus, Luther und Theresia von Lisieux); Ch. Gnilka und M.-R. Bottermann (s. die folg. Anmerkungen).

[52] So die für die Spätantike und das frühe Christentum wichtige Arbeit von Gnilka, Christian: Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn 1972.

[53] Bottermann, Maria-Regina: Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. – Frankfurt a. M., Bern 1982.

[54] Vgl. dazu bes. Herrmann, Ulrich: Probleme und Aspekte historischer Ansätze in der Sozialisationsforschung. In: K. Hurrelmann/D. Ulich (Hrsg.), Handbuch für die Sozialisationsforschung. – Weinheim 1980, 227–252.

[55] Vgl. dazu z. B. Sprandel, Rolf: Historische Anthropologie. Zugänge zum Forschungsstand. In: Saeculum 27 (1976) 121–142. – Zum theologisch-religionspädagogischen Aspekt vgl. Paul, Eugen: Das Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft – ein Hindernis für einen fruchtbaren Kirchengeschichtsunterricht? In: Religionspädagogische Beiträge 10/1982, 3–19.

[56] Vgl. z. B. Delumeau, Jean (Ed.): Histoire vécue du peuple chrétien. T. 1/2. Toulouse 1979; für die Detailforschung vgl. Hörger, Hermann: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, 2 Teile. – München 1978/1983 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 7. Hrsg. v. Wilhelm Gessel).

Theologische Realenzyklopädie Bd XI, Lfg. 1–5 Familie-Futurologie. Hrsg. von Gerhard K r a u s e † und Gerhard M ü l l e r . – Berlin, New York: de Gruyter 1983. 800 S. geb. DM 96.–

Soeben ist der Bd 11 der TRE erschienen, der bis zum Stichwort „Futurologie" reicht. Wie aus einer Verlagsankündigung zu entnehmen ist, wurde inzwischen die Zahl der geplanten Bde des Lexikons von 25 auf etwa 30 erhöht.

Der Artikel „Familie" behandelt u. a. die Familien in evangelischer Freiheit, gemeint ist Familie in der evangelischen Theologie; er berichtet über Familienberatung und Familienpolitik. Im Beitrag „Farben" und „Farbensymbolik" werden u. a. die Farben in der Alten Kirche, die liturgischen Farben seit dem frühen Mittelalter . . . erörtert. „G. Farel" wird als eine zentrale Figur für die Durchführung der Reformation in der französischsprachigen Welt gewürdigt. Im Stichwort „Faschismus", in dem u. a. über Begriff und Geschichte und Faschismustheorien berichtet wird, erinnert der ausgewiesene Vf. Wolfgang Wippermann daran, daß angesichts der Tatsache, daß der Begriff Faschismus häufig als bloßes Schimpfwort verwandt wird und es bis heute keine allgemein anerkannte Theorie des Faschismus gibt. Das Stichwort „Fasten/Fastentag" wird vom religionsgeschichtlichen, biblischen und kirchenhistorischen Aspekt beleuchtet. Das Fasten habe in der Christenheit seit jeher eine Rolle gespielt. „Kardinal Faulhaber" wird von G. Schwaiger gewürdigt. Bei aller Zeitbedingtheit erscheine Faulhaber als einer der letzten Kirchenfürsten, als einer der profiliertesten katholischen Bischofsgestalten des Jahrhunderts. Informativ ist der Artikel über „Faustos von Regi", der sein Leben und Werk schildert.

Der Artikel „Febronius/Febronianismus" stammt von Volker Pitzer, der eine Arbeit über das Ringen des Febronius um die Einheit der Kirche (1976) vorgelegt hat. Die Literatur ist ergänzungsbedürftig. Im Artikel „Fegefeuer" wird u. a. über die Ansicht der Alten Kirche, die Theologie im Vorfeld der Reformation und der katholischen Kontroverstheologie berichtet. Der Vf. spricht von der Apologetik der (reform-) katholischen Theologie gegen die Einwände der Reformation und erwähnt in diesem Zusammenhang die Schriften von Eck, Dungersheim, Spangenberg, Hochstraaten, Arnoldi von Usingen. Zu ergänzen wären hier u. a. die Namen Cajetan, Cochlaeus, Schatzgeyer und Witzel. Von dem Pastoraltheologen „L. Fendt", der 1918 evangelisch wurde und anschließend heiratete, heißt es, die SA nach der Machtübernahme sei zu ihm geschlossen in den Gottesdienst marschiert.

Vor seinem Tod kehrte er zur Kirche zurück und empfing die Sterbesakramente, die ihm angeblich abgenötigt wurden. Es ist interessant, daß die Redaktion für ihn mehr Raum zur Verfügung gestellt hat als für den nachfolgenden Artikel über „Fénélon". Welche Wertmaßstäbe hier angelegt wurden, bleibt unklar. R. Wohlfeil gibt eine knappe, aber gute Darstellung von „Kaiser Ferdinand I.". Der Artikel „Fernsehen" erörtert u. a. nach einem geschichtlichen Überblick das Thema Kirche und Fernsehen. Der Dominikaner „Vinzenz Ferrer" wird u. a. als Berater von Papst Benedikt XIII. gewürdigt. Der Artikel „Fest- und Festtage" sticht durch seine guten Literaturangaben hervor. Bei „Feuerbach" wird besonders seine Religionsphilosophie herausgestellt. Der Artikel „Fichte" berichtet über seine Philosophie, seine Religionslehre und seine Wirkungsgeschichte. Im Beitrag über „Ficino" wird die Bedeutung von P. O. Kristeller für seine Erforschung mit Recht hervorgehoben. Der Artikel „Film" informiert über kirchliche Filmarbeit und theologische Aspekte. Im Artikel „Finnland" heißt es, daß die Katholische Reform hier zunächst einen günstigen Boden fand. Erinnert wird auch an die Auseinandersetzungen über die katholisierende Agende von König Johann III. (1568–1592). Im Beitrag „Firmung" wird die Lehre der Alten Kirche und die Theologie der Firmung im Mittelalter dargestellt und über die reformatorische Kritik berichtet. Der englische Märtyrer „John Fisher" wird neben Thomas Morus als der bekannteste Engländer seiner Zeit gewürdigt, der u. a. Anerkennung durch Cochlaeus und Eck fand. Fishers Ernennung zum Kardinal wird wenig überzeugend als eine sträfliche Fehlkalkulation Pauls III. bezeichnet. Es fällt auf, daß der Autor die grausame Tat Heinrichs VIII. zu entschuldigen sucht. Überraschend breiter Raum wird „Flacius Illyricus" zugebilligt (Sp. 206–214). Der Artikel „Florilegien" unterrichtet eingehend über griechische und lateinische Florilegien. „Florus von Lyon" wird von E. Boshof sachgerecht dargestellt. Der Beitrag „Flucht" und „Flüchtlingsfürsorge" bietet einen – angreifbaren – historischen Überblick, bringt u. a. einen Hinweis auf die Salzburger Protestanten, ohne die neueren Forschungen von F. Ortner, Katholische

Reform und Gegenreformation in Salzburg (1981) zu verwerten. Informativ ist der Artikel „Flugschriften der Reformationszeit", bei dem die guten Literaturangaben auffallen.

Der Beitrag „liturgische Formeln" berichtet über Formeln im Alten Testament, Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eingehend ist der Artikel „Formgeschichte und Formenkritik", der zugleich eine aufschlußreiche Forschungsgeschichte bietet. „Franciscus von Assisi" wird von W. Goez kenntnisreich und mit Sympathie gewürdigt. Der Artikel über „S. Franck" berichtet über seine Gedankenwelt und Wirkung, eine Stellung zur Reformation. Der Artikel über „August Hermann Francke" umfaßt die Seiten 312–320. Eine lesenswerte Zusammenfassung bietet der Artikel „Franken" von K. Schäferdiek. Die „Universität Frankfurt a. d. Oder", gegründet 1506, wird in ihrer Entwicklung bis zu ihrer Reformation schwerpunktmäßig dargestellt. Die entscheidende Figur war damals Konrad Wimpina. Vom „Frankfurter Anstand" urteilt R. Wohlfeil, daß er in der Geschichtswissenschaft nicht einheitlich bewertet wird. Der Artikel „Frankreich" informiert über die Anfänge des Christentums, den Übertritt Chlodwigs, die französische Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit. Hingewiesen wird u. a. auf die Ansätze einer Kirchenreform, die bereits Ende des 15. Jahrhunderts vorhanden war. Träger der katholischen Reform waren die Jesuiten. „Franz I. von Frankreich" wird als Restaurator der Gelehrsamkeit bezeichnet. Der Beitrag „Franziskanerorden" bietet eine knappe Zusammenfassung seiner Geschichte. Mißverständlich ist die Formulierung über Cölestin V., wenn es heißt: „Das Scheitern Cölestins V. 1294 zeigt, daß die Kirche die erneuernden Impulse der Armutsbewegung nicht aufnehmen kann." Der Beitrag „Franziskanerschule" gibt einen guten Einblick in Geschichte und Eigenart. Der Artikel „Französische Revolution" zeichnet sich durch gute Literaturangaben aus. Das Stichwort „Frau" stellt u. a. den religionsgeschichtlichen, neu- und alttestamentlichen Aspekt heraus. Weitere Abschnitte behandeln die Frau in der Alten Kirche, im Mittelalter, in der Reformation und der Neuzeit. Manche Formulierungen sind diskussionsfähig. Luthers Ansicht, daß der sexuelle Trieb unüberwindlich sei, stamme aus dem Mittelalter und dem Humanismus. Sonstige unbequeme Aussagen Luthers über die Frau werden übergangen. Der Anteil der Frauen an der katholischen Reform wird als unübersehbar bezeichnet. Die Bedeutung der Marienverehrung für die Entwicklung des Frauenbildnisses wäre erwähnenswert gewesen. Im Vergleich zu anderen Artikeln über deutsche Universitäten ist der Ansatz für „Freiburg" überraschend gering. Dieser alten Universität wurden nicht einmal zwei Seiten zugebilligt. Wenn man damit z. B. den Umfang des Artikels über die neuerrichtete Universität Bochum vergleicht, werden die Mängel der redaktionellen Planung deutlich. Selbst Freiburg im Üchtland, wo die Universität erst 1889 gegründet wurde, ist ein größerer Umfang zugebilligt worden. Der Artikel „Freiheit" gibt einen umfassenden Überblick von den Aussagen des Alten Testaments bis zur neuesten Philosophie. Der Beitrag „Freimaurer" bietet eine geschichtliche Entwicklung und kritische Würdigung, in der auch die Stellung der katholischen Kirche zur Freimaurerei erwähnt wird, u. a. die anpassende Lichtenauer Erklärung unter Kardinal König und die klare Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz von 1980, nach der eine Zugehörigkeit zur Freimaurerei die christliche Existenz in Frage stelle. Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei sei unvereinbar. Im Artikel „freireligiöse Bewegungen" gibt es verschiedene Wiederholungen, z. B. über Ronge, wo ein Verweis genügt hätte. Der Beitrag „Freude" geht aus vom Neuen Testament und bietet einen geistes- und theologiegeschichtlichen Überblick. Der Artikel „Freundschaft" informiert nach einer Begriffsbestimmung über Freundschaft in der griechisch-römischen Antike, in der Bibel, bei den Kirchenvätern und der Scholastik. Das aktuelle Thema „Frieden" berichtet über den religionsgeschichtlichen, alttestamentlichen, neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Aspekt. Die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes zur Friedensfrage (bis zu Johannes Paul II.) werden kurz skizziert. Im Artikel „Friedhof" wird über die Herkunft des christlichen Friedhofs, den mittelalterlichen Friedhof, den protestantischen Friedhof und den säkularisierten Friedhof berichtet. Luther verlegt den Friedhof vor die Stadt. Im Artikel „Friedrich Barbarossa" zeichnet Odilo Engels den Wandel des Barbarossabildes auf. Bei „Friedrich II." wird u. a. sein religiöses Denken hervorgehoben. Von „Friedrich dem Weisen" wird gesagt, daß seine Lutherschutzpolitik die Spaltung der abendländischen Christenheit herbeiführte. Der Artikel „Frömmigkeit" informiert von den verschiedensten Aspekten: Religionsgeschichtlich, systematisch-theologisch, praktisch-theologisch. Auffallend ist der Umfang des Artikels „Frühsozialisten" (689–707). Unter dem Stichwort „geistliche Fürstentümer" wird über die Entwicklung der geistlichen Staaten im Reich und ihr Ende berichtet. Beim Artikel „Fugger" liegt der besondere Aspekt auf der Zeit des 16. Jahrhunderts. Bei „Fulgentius von Ruspe" wird seine Systematisierung der Gnadenlehre Augustins und eine Vereinfachung hervorgehoben. Der Artikel „Fundamentaltheologie" berichtet u. a. über Apologie und Apologetik in der Alten Kirche und die weitere Entwicklung bis zur neuzeitlichen Fundamentaltheologie. Überraschenderweise wird hier der Vf. des umfangreichen Lehrbuchs der Fundamentaltheologie, Adolf Kolping, nicht gewürdigt, wohl aber weniger bedeutsame zeitgenössische Theologen. Der Artikel „Furcht" informiert über Furcht im Alten und Neuen Testament und die theologiegeschichtliche Entwicklung. Der Beitrag „Episkopalismus", der im Bd 9 ausgefallen war, bildet den Abschluß des Bdes. Der Vf. meint, daß der Episkopalismus die bleibende geschichtliche Grundlage des später darauf aufbauenden Konziliarismus bilde. Diese Auffassung erscheint mir diskussionsfähig. Der Primat des Papstes wurde übrigens weder von den Bischöfen des Tridentinums, noch von den Konziliaristen in Frage gestellt.

Die Zahl der Druckfehler im Bd 11 ist gering. Ich notiere: Seite 723 Rieckenberg, statt Riechenberg. Die Taufe Chlodwigs wird S. 332 in das Jahr 499, auf S. 351 in die Zeit zwischen 497–508 verlegt. Die Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts werden in „Reformationsgespräche" umtituliert.

Auch Bd 11 der TRE bietet wiederum eine Fülle von wertvollen Informationen und neuen Forschungsergebnissen. Aber es stellt sich auch bei diesem Bde die Frage, welche Grundsätze bei der Stichwortauswahl und besonders bei der Raumzuteilung angewandt wurden. Der große Umfang verschiedener Beiträge muß verständlicherweise durch eine Streichung vieler Stichworte erkauft werden, die man gern in einem theologischen Lexikon gesehen hätte.

Freiburg Remigius Bäumer

Adamiak, Richard: **Justice and History in the Old Testament.** The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation. – Cleveland: John T. Zubal (1982). XIII, 105 S., Lw. $ 12.95

Die Absicht der Untersuchung ist eine doppelte: sie will eine Klärung des Verhältnisses der klassischen Pentateuchquellen zueinander, sachlich und chronologisch, herbeiführen, und sie will nachweisen, daß jede dieser Quellen nicht nur eine erzählerische, sondern eine genau erkennbare theologische Intention hat. Beides erreicht sie durch eine sorgfältige Prüfung der Schicksale der Wüstengeneration, wie sie in den unterschiedlichen Darstellungen der Quellen in jeweils charakteristischer Prägung hervortreten. Im Hinblick auf die relative Chronologie und den Charakter der Quellen ergibt sich dabei eine Bestätigung der klassischen Ansetzung (gegenüber den neuesten Bestreitungen, die der Vf. kennt und mit denen er sich auseinandersetzt): der Jahwist ist eine bewußt gestaltete, theologisch argumentierende Quelle aus dem 10. Jh., der Elohist aus dem 9./8. Jh. Außerdem sind das Deuteronomium (D) und die ältere Fassung der deuteronomischen Geschichtsdarstellung (Dt) von der jüngeren deuteronomistischen Bearbeitung dieser Geschichtsdarstellung (Dtr) zu unterscheiden, mit jeweils auch charakteristisch unterschiedlicher theologischer Zielsetzung. Auch P, vor- und nachexilische Prophetie sowie verschiedene Psalmen unterschiedlichen Alters werden, jeweils an der chronologisch passenden Stelle, mit in den Blick genommen. Der Schwerpunkt liegt aber auf den Pentateuchquellen.

Grundthese der Arbeit ist, daß sich die Schicksale der Wüstengeneration in der Sicht der Quellen nach dem Prinzip der göttlichen Vergeltung gestalten. Die dabei zwischen den Quellen zu beobachtenden Wandlungen entsprechen den Bedürfnissen einer jeweils veränderten Situation, wobei die jüngeren Quellen und Bearbeitungen auf den älteren aufbauen und deren Sicht je nach ihren aktuellen Anliegen verändern.

Für J ist der Sinaibund die Grundlage des Vergeltungsdenkens: vor dem Sinai werden keine Vergehen des Volkes gestraft, danach alle. Durch den Sinaibund werden die bedingungslosen Verheißungen an die Patriarchen zu bedingten gemacht: das Schicksal des Volkes hängt jetzt vom Gehorsam und dem Halten des Sinaibundes ab. Die Wüstengeneration selbst aber ist es – wenn auch deren „Rest" – die später in das Land einzieht, wobei dieser „Rest" nicht mit den Glaubenden gleichzusetzen ist, sondern durchaus mitschuldig Gewordene (ohne daß individuell differenziert wird) beim Einzug dabei sind, während andere Glieder des Volkes der Strafe zum Opfer fielen (vgl. bes. 23f). Das pessimistische Menschenbild deutet auf persönliche Autorschaft eines „Jahwisten", auf den auch das Motiv des „Murrens" im wesentlichen zurückgeht (27f). E und damit JE bieten die gleiche, auf J beruhende Gesamtauffassung (30f). Für die vorexilische Prophetie, die JE offensichtlich nicht kannte, ist (mit teilweiser Ausnahme Hoseas) die Wüstenzeit dagegen die Periode ungetrübten Glaubens und göttlicher Heilszuwendung (32–40). Ähnlich Ps 105 und 136 (41f). Die ursprüngliche deuteronomische Wüstenerzählung in der älteren Schicht von Dt 5–11 läßt in Übereinstimmung mit JE dieselbe Generation, die den Auszug erlebte, auch ins Land kommen. Die auf genau 40 Jahre festgelegte Wüstenzeit wird als eine Zeit der Prüfung und Demütigung verstanden, die das Volk durch seine Aufsässigkeit nicht bestanden hat. Dt begründet damit in seiner Situation den bereits eingetretenen teilweisen Verlust des Landes. Dennoch soll die Wüstengeneration das Land erhalten: wegen der Verheißung an die Väter, der Sünde der Kanaanäer, der Mose treffenden Strafe, des neuen Bundes, um Gottes eigener Ehre willen. Dt deutet also die von JE übernommene Gesamtdarstellung der Wüstenzeit entsprechend seinen eigenen theologischen Anliegen (61). Der Besitz des Landes ist entscheidend, als Zeichen göttlicher Gunst oder Mißgunst, aufgrund der Erfüllung oder Nichterfüllung des Bundes (66). Entsprechend werden auch die prä-deuteronomischen Quellen in Jos/Ri überarbeitet.

Die dtr Wüstenzeitdarstellung (in D 1–3) steigert die Sünde der Wüstengeneration und läßt sie als Vergeltung vollständig in der Wüste zugrundegehen. Erst der nächsten, unschuldigen Generation wird das Land gegeben. Angesichts der veränderten Situation (völliger Verlust des Landes während der Exilszeit) konnte die Erklärung von JE und Dt für den Landbesitz nicht mehr befriedigen, sie wurde vollständig umgedeutet. Derartige Sünde bringt als Vergeltung den vollständigen Verlust des Anspruchs auf das Land: damit wurde auch die Gegenwart verständlich gemacht. Zugleich aber auch eine Zukunft eröffnet: Eine wieder unschuldige Generation würde erneut das Land besitzen können

(68–75). P stimmt (mit kleinen Änderungen) weithin mit Dtr überein (76–79); ähnlich Ez und die exilischen Psalmen 95 und 106 (80–83).

Aus der anschließenden Zusammenfassung (84–89) ist noch hervorzuheben, daß der Vf. in der historisch-theologischen Tradition hinsichtlich Vergeltung und Landbesitz die Wurzel auch für die apokalyptische Eschatologie sieht. Die teilweise schon in Dt, deutlich bei Ez hervortretende Wendung zur individuellen Vergeltung trägt dazu bei (88).

Besondere Erwähnung verdient schließlich das Schlußkapitel: „Reconsideration of Myth and History" (90–93). Den oft (nicht immer!) behaupteten Gegensatz zwischen Mythos und Geschichte, wobei für Israel ein die mythische Sicht ablösendes Geschichtsbewußtsein in Anspruch genommen wird, lehnt der Vf. im Hinblick auf das konstante Interpretationsmoment, das jede Geschichtsdeutung in einem bleibenden Sinn der Geschichte benötigt, mit Recht ab.

Im ganzen eine, nicht nur als Erstlingsschrift, beachtliche Arbeit! In einem Vorwort von D. N. Freedman (V–VIII) wird sie entsprechend gewürdigt. Kritisch wäre anzumerken, daß neuere Erkenntnisse speziell der deutschen alttestamentlichen Forschung nur sehr partiell zur Kenntnis genommen werden: ausreichend zur Frage der Pentateuchquellen, überhaupt nicht zu inhaltlich zentralen Punkten, wie etwa dem Problem der „Vergeltung" (Klaus Koch), zum Bundesbegriff (u. a. L. Perlitt, E. Kutsch) oder zum „Kleinen geschichtlichen Credo" (25f), dessen Einschätzung als sehr alt wohl kaum noch ernsthaft vertreten werden kann.

Druckfehler: Anm. 260 und 275 lg.: „Priestersch r i ft"; im (technisch lückenhaften) Literaturverzeichnis: Alt, Grundzüge der Geschichte ...; Lohfink, Bilanz nach der Katastrophe.

Bochum Henning Graf Reventlow

Rehm, Martin: **Das zweite Buch der Könige.** Ein Kommentar. – (Würzburg): Echter Verlag (1982), 274 S., kart. DM 49,–.

Nachdem der erste Bd des Kommentars zu den Büchern der Könige 1979 erschienen ist, liegt nun auch der 2. Teil vor. Er enthält im Anhang (247–273) auch die „abschließenden Bemerkungen zu den beiden Büchern". Damit gibt es im deutschsprachigen Raum endlich wieder einen neuen, vollständigen, wissenschaftlichen Kommentar zu den beiden Königsbüchern. Am Aufbau und an der klaren, verständlichen Auslegung hat sich gegenüber dem 1. Bd nichts geändert (vgl. ThRv 77, 1981, 99f). Zu den Vorzügen dieses Werks gehört es zweifellos, daß die biblischen Angaben durch häufige Hinweise auf außerbiblische Texte beleuchtet werden. So stellt R. z. B. der Auslegung des dtr Abschnitts über Manasse eine kurze Analyse der geschichtlichen Situation voran. Der geschichtlich interessierte Leser kann dadurch die Kritik der dtr Schule an Manasse besser verstehen und einordnen. In einem Exkurs zu 2 Kön 18,13–19,37 erläutert der Vf., wie sich die assyrischen Nachrichten über den Feldzug von 701 v. Chr. sowohl mit dem annalistischen Abschnitt in 18,13–16 als auch mit den beiden nachfolgenden prophetischen Erzählungen zu einem Gesamtbild zusammenfügen lassen.

Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß sich R. sehr stark vom Maßstab geschichtlicher Glaubwürdigkeit leiten läßt. Bezeichnend ist wohl das Urteil über die prophetische Tradition in 18,17–19,20.32–37: „Der geschichtliche Kern der Erzählung wurde ... zwar in manchen Punkten entstellt und verschoben, aber nicht zerstört." (199). Eine solche Apologetik ist zwar großzügig, aber m. E. doch nicht angemessen. Denn es gehört eben zur Eigenart der prophetischen Erzählungen, nicht allein das historische Geschehen wiederzugeben, sondern auch die Reflexionen einzubeziehen, die nach Jahrzehnten oder gar nach Jahrhunderten angestellt wurden. Da der Vf. ein übergroßes Interesse hat, daß biblische Erzählung und historisches Geschehen nach Möglichkeit übereinstimmen, erklärt er manche prophetische Erzählung kurzerhand zu einem „Bericht" (24.260), obwohl man mit einer solchen Gattungsbestimmung doch behutsamer umgehen müßte. Wenn eine Prophetenerzählung aber nach Ansicht R.s „der Gattung der Geschichtserzählung nahekommt" (2 Kön 6,24–7,20), dann glaubt er sogar, auf einen Sinneswandel des israelitischen Königs hinweisen zu können (79). So kann er zwar die vorhandenen Spannungen in der Erzählung scheinbar gut erklären, aber es ist zu fragen, ob wir dem historischen Urteil und dem psychologischen Einfühlungsvermögen des Vf.s folgen können. Wissen wir wirklich so viel?

In literarkritischen Fragen ist R. viel vorsichtiger. Schon im Vorwort kündigt er an, daß er „gegenüber zuweitgehenden Aufgliederungen Zurückhaltung" üben werde. Das bedeutet u. a., daß er sich weiterhin für einen einzigen maßgeblichen Deuteronomisten ausspricht, der die Bücher der Könige nach einer einheitlichen Konzeption verfaßt habe. Die Gründe für die Aufgliederung in DtrG, DtrP und DtrN überzeugen ihn schon deshalb nicht, weil zwischen 580 und 560 in Palästina „keine neuen Ereignisse eingetreten" seien, „durch die eine tiefergreifende Änderung der Denkweise verursacht worden wäre" (268). Er ist allerdings bereit, in 2 Kön 17 mehrere Nachträge aus dtr Kreisen anzuerkennen (VV 18b–20; 21f; 34b–40a). Vorsichtig bleibt der Vf. auch bei der Frage der Vorgeschichte der übernommenen Texte. Er rechnet zwar in einigen Fällen mit späteren Erweiterungen (2 Kön 1,9–16 und 13,4–6) oder verschiedenen Quellen (2 Kön 11,1–12.18b–20 und 13–18a; 13,14–17 und 18f), aber noch öfter weist er die literarkritischen Versuche zurück. Um so überraschter ist man, in 2 Kön 17,1–6 eine eigenständige Analyse vorzufinden: Die VV 3b–5a sind nach R. später eingeschoben worden.

Natürlich dürfen wir von einem Kommentator nicht verlangen, daß er überall neue Türen aufstößt. Es ist schon zu begrüßen, wenn jemand die vorhandene, teilweise schwer zugängliche Literatur aufarbeitet und uns allen einen Weg durch die zahllosen Probleme bahnt. Dafür gebührt dem Vf. zweifellos der Dank aller, die sich mit den Königsbüchern näher beschäftigen.

Erfurt Georg Hentschel

Mettinger, Tryggve N. D.: **A Farewell to the Servant Songs.** A Critical Examination of an Exegetical Axiom. – Lund: CWK Gleerup 1983. 52 S. (Scripta Minora Regiae Soc. Humaniorum Litterarum Lundensis 1982–1983: 3) kart.

Entgegen der seit B. Duhm herrschenden Meinung, daß Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 eine vom sonstigen Text von Deuterojesaja zu unterscheidende Gruppe von besonderen Texten seien, die man als Ebed-Jahwe-Lieder zu bezeichnen pflegt, versucht der Vf. den Nachweis zu führen, daß sie integraler Bestandteil von Jes 40–66 seien. Dazu unterzieht er die vier Texte einer form- und kompositionskritischen sowie semantischen Analyse, die beweisen soll, daß die Texte nicht aus ihrem heutigen Zusammenhang herausgelöst werden können, daß sie formal und inhaltlich nicht aus dem sonstigen Text von Deuterojesaja herausfallen und daß der „Knecht" überall das Volk Israel ist. Das Ergebnis lautet: „The task of scholarship is now to draw the final consequence and excise Duhm's theory from the arsenal of acceptable exegetical tools and instead relegate it to the curio shelf for obsolete hypotheses" (45).

Man wird dem Vf. zwar zugestehen, daß er auf manche Verbindungen dieser Texte zu anderen Deuterojesaja-Texten zu Recht aufmerksam gemacht hat. Seine Analyse der Texte ist aber zu wenig eingehend, als daß alle Argumente Duhms und anderer Exegeten, die in diesen Texten eine besondere Textgruppe sehen, und vor allem derjenigen Exegeten, die im „Knecht" eine individuelle, vom „Knecht Israel" zu unterscheidende Gestalt erkennen, als erledigt betrachtet werden könnten. Die Diskussion um diese Textgruppe dürfte die kaum über den Umfang eines Zeitschriftenartikels hinausgehende Arbeit zwar „anheizen", aber Duhms Hypothese ad absurdum geführt hat sie sicher nicht.

München Josef Scharbert

Frankemölle, Hubert: **Biblische Handlungsanweisungen.** Beispiele pragmatischer Exegese. – Mainz: Grünewald (1983). 248 S., kart. DM 42.–

Im Covertext erfährt der Leser, die pragmatische Exegese sei „bisher nur in Aufsätzen beschrieben und exemplarisch dargestellt worden". Seine Erwartung steuert die anschließende Ankündigung: „Hier liegt erstmals ein umfassender Entwurf vor." Diese Erwartung wird bereits bei einem Blick in Inhaltsverzeichnis und Quellennachweis enttäuscht, findet sich in dem Buch doch allein eine Zusammenstellung von sieben bereits publizierten Aufsätzen des Vf.s. Ihnen ist eine knappe Einführung „Zum Konzept der pragmatischen Bibelauslegung" (11–18) vorangestellt. Darin skizziert F., ausgehend von der „Grundthese der Textpragmatik": „Texte wollen bei ihren Hörern oder Lesern etwas bewirken" (11), ein pragmatisches Textverständnis im Gegenüber zu dem historisch-kritischer Exegese als dessen Erweiterung in vierfacher Hinsicht: 1. werde damit ernst gemacht, daß ein Autor mit dem Text bei seinen Adressaten etwas erreichen, nämlich Verhaltensweisen verändern wolle, 2. wollten Texte als Elemente des Gesamtwerkes etwas bewirken, 3. seien auch die Empfänger konstitutiv für die Realisierung des Sinnes und 4. wolle der Text ebenso in seiner Wirkungsgeschichte in der weiteren Rezeption wirken.

F. weist auf die religionspädagogische Relevanz der pragmatischen Exegese hin und fordert, die Exegese selbst müsse „Schritte auf eine praxisorientierte Hermeneutik hin" (12) tun. Angesichts des Problems unserer Unkenntnis der vom Vf. bei seinen Hörern intendierten und

erst recht der realen Wirkung seines Textes bei dem Empfänger hält F. die pragmatische Exegese für stärker autororientiert; überliefert sei eben nur „der in den Texten angezielte intentionale hörerbezogene, handlungsorientierte, d. h. pragmatische Sprechakt des Verfassers" (14). Herauszuarbeiten sei nun die Funktion der Texte als Kommunikationselemente zwischen einem bestimmten Autor und einer bestimmten Gruppe.

Als Aussagen über die theologische Dimension der Wirklichkeit erheben die biblischen Texte zugleich einen heute noch gültigen Anspruch. „Sie bezeugen nicht nur Glaubenspraxis, sondern wollen bei ihren Adressaten eine neue Glaubenspraxis begründen und evozieren. Mehr oder weniger sind sie darum alle konkrete Handlungsanweisungen." (15)

Mit dem angedeuteten pragmatischen Textverständnis, auf das sich der Vf. durch das ganze Buch immer wieder beruft und das er verschiedentlich thesenhaft skizziert, will F. laut Einführung „nach dem grundlegenden methodologischen Vergleich der unterschiedlichen Ansätze der Exegese mit der pragmatischen Auslegung" (16) in Teil I in Teil II das interdependente Verhältnis des einzelnen Theologen zu seiner Adressatengruppe und umgekehrt entfalten, um in Teil III „exemplarische konkrete Handlungsanweisungen ausgewählter Texte" (16) vorzustellen. Im Inhaltsverzeichnis ist diese Gliederung nicht durchgehalten; die Texte sind von 1 bis 7 durchnummeriert.

Der Artikel „Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu" (19–49) nimmt anhand verschiedener Modelle zur Gleichnisauslegung eine Sichtung historisch-kritischer und pragmatischer Auslegung vor mit dem Ziel, letztere exemplarisch als die Methoden der ersten integrierend zu erweisen.

Texte als kommunikative Handlungen begreifend sieht F. ihre die Leserperspektive methodisch ernst nehmende synchrone Betrachtungsweise gegenüber der in der Exegese bis heute dominanten diachronen als primär an und skizziert von daher ein die historisch-kritischen Methoden aufnehmendes Analysemodell, in dem unter Voraussetzung der Textkritik in den Schritten Literatur-, Form-, Gattungs-, Traditions- und Redaktionskritik die „pragmatische Intention" (30) des Textes in bezug auf bestimmte Adressaten untersucht werden soll. Im weiteren stellt er methodische Ansätze der neueren Gleichnisforschung (linguistisch-strukturalistische, historische, existentiale, rezeptionsorientierte) vor, zeigt deren jeweils fehlende Aspekte auf und erörtert ihre Funktion im pragmatischen Textmodell, ohne daß ihm freilich die beabsichtigte Integration gelingt, was m. E. an F.s verengtem Verständnis von Pragmatik im Sinne einer redaktionskritisch orientierten Textpragmatik liegt.

Dieses Verständnis leitet auch die im zweiten Aufsatz am Beispiel des MtEv erfolgende methodenkritische Besinnung „Evangelist und Gemeinde" (50–79). Die forschungsgeschichtliche Situation der kontroversen Auslegung des MtEv wird zum Anlaß einer Thematisierung des Verhältnisses von Evangelist und Gemeinde als bewußtem methodischem Problem genommen. In siebzehn erläuterten Thesen unterbreitet der Vf. den Vorschlag einer redaktionskritisch instruierten Analyse des Evangeliums (Makrotext) als Element eines Kommunikationsprozesses zwischen Autor und Gemeinde. Dabei kommt m. E. die die pragmatisch orientierte Formgeschichte weiterführende sozialgeschichtliche Auslegung zugunsten einer auf den Autor fixierten Betrachtungsweise zu kurz, womit F. weder dem Verhältnis von Redaktion und Tradition noch der Rolle des Kommunikations- und Interaktionspartners Gemeinde gerecht wird.

Der Artikel „Die Offenbarung an die Unmündigen" (80–108) behandelt laut Untertitel „pragmatische Impulse aus Mt 11,25f". Auf dem Hintergrund der aus der Weisheitsliteratur und rabbinischen Schriften erhebbaren historischen Verhaltensmuster sowie neutestamentlicher Parallelen stellt er den Jubelruf Mt 11,25f als Gegenthese insbesondere zu Dan 2,19–33 heraus, die der Vf., wenn dies auch kaum auf der hypothetischen Sprechebene Jesu möglich sei, auf der der Q-Gemeinde sowie der mt Gemeinde im Blick auf die jeweiligen Adressaten analysiert. Daran anschließend wird die „pragmatische Provokation ‚Jesu'" (102) in der Deutung durch Q und Mt in acht Thesen umrissen.

Im vierten Artikel wendet der Vf. das wiederum knapp skizzierte kommunikative Handlungsmodell (121–125) auf die Pneumatologie an, was u. a. dazu führe, daß eine Theologie des Volkes, die „mit der Wirkmächtigkeit des Geistes Gottes im Volk Gottes in allen seinen Gliedern" (129) ernstmache, ihre Einsichten vertiefen und differenzieren könne.

Die umfangreichste Studie des Bandes „‚Pharisäismus' in Judentum und Kirche" (133–190) nimmt sich angesichts seiner verhängnisvollen Wirkungsgeschichte den Text Mt 23 vor unter der Fragestellung: „Was will Matthäus wem mit Kap. 23 als einem Teilelement seines Evangeliums sagen?" (136)

F. eruiert die mt Vorlagen bei Mk und Q, bringt Paralleltexte jüdischer Fremd- und Selbstkritik und widmet sich ausführlich dem kompositorischen Verfahren des Mt, indem er die kleinen Einheiten dieses Textes und ihre Sprechebenen sowie Mt 23 als Element des Evangeliums, „der eigentlichen Sprechebene des Mt" (160) herausstellt. Im Kontext von Kap. 21–25 und des gesamten Evangeliums weist er Mt 23 als innerchristliche Kritik aus, die darauf zielt, durch literarisch wirkungsvoll eingesetzte rhetorische Mittel die Situation und Wirklichkeit der Leser zu verändern; „eine neue Einsicht soll vermittelt, eine neue Praxis, die dem Willen Gottes entspricht, soll evoziert werden" (177). Darum nennt er, hier wie vielfach Peukerts Terminologie aufnehmend, Mt 23 eine „ethisch-appellative Redehandlung" (182). Sie ziele auf den „Pharisäismus" in der mt Gemeinde, bedeute also innerchristliche Selbstkritik. Freilich, „auch wenn die ersten, universal orientierten, judenchristlich geprägten Leser des Matthäusevangeliums Kap. 23 im Sinne des Matthäus innerchristlich als Selbstkritik verstanden haben, konnte derselbe Text, wenn er erst einmal den Raum jüdischer Mentalität verlassen hatte, eine Wirkungsgeschichte des Antijudaismus fortschreiben, die Matthäus . . . nicht intendiert hatte." (189)

Den Bd beschließen ein erweitertes Arbeitspapier „Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium" (191–221) sowie ein Impulsaufsatz „Menschlichkeit" (222–231).

Das Buch weist im Umgang mit der eingeführten pragmatischen Terminologie Fehler und Ungenauigkeiten auf, etwa wenn von „pragmatischer Sprechakt" (14), „pragmatische Intention" (30), „pragmatischer Impuls" (80) die Rede ist; der Terminus „pragmatisch" gehört der Betrachtungs-, nicht der Objektebene an! Nach G. Klaus ist „Sigmatik" keineswegs „= Abhängigkeit der Kommunikationssituation von soziokulturellen Vorgegebenheiten" (21), er bezeichnet damit vielmehr die Untersuchung der dialektisch-materialistisch verstandenen Beziehungen der Zeichen einer Sprache zu den abgebildeten Objekten oder Sachverhalten. Was F.s Band vor allem von einem umfassenden Entwurf pragmatischer Exegese unterscheidet, ist, daß bei ihm in sich häufig wiederholenden redundanten Thesen und Skizzen ein pragmatisches Textverständnis zwar umrissen (21–29, 80f, 102–108, 121–125, 177–183, 199–204, 209–212), jedoch kaum expliziert wird. Bei aller Notwendigkeit und Fruchtbarkeit pragmatischer Exegese, die in der Tat eine konsequente Weiterentwicklung historisch-kritischer Methoden und Einsichten darstellt, erscheint mir der Blickwinkel F.s verengt, der von einem aus strukturaler Linguistik gespeisten redaktionskritischen Vorurteil herrührt, das zu einseitig vom vorfindlichen Makrotext ausgeht. M. E. ist demgegenüber zu betonen, daß ein biblischer Text unter theologischen wie pragmatischen Gesichtspunkten nicht nur Wirkungen hat, sondern seinerseits Wirkung ist, nämlich literarische Verarbeitung der Kommunikations- und Interaktionsgeschichte Jesu und der Jesusbewegung und ihrer Adressaten. Umfassend ansetzende pragmatische Exegese fragt m. E. deshalb handlungstheoretisch hinter die vorfindlichen biblischen Texte zurück nach den ihnen zugrundeliegenden und sich in ihnen niederschlagenden kommunikativen Handlungen.

Frankfurt Edmund Arens

Schönle, Volker: **Johannes, Jesus und die Juden.** Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt. 11. – Frankfurt a. M., Bern: Peter Lang (1982). 268 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 17) kart. SFR 76.–

Nach einleitenden Ausführungen zur Thematik und Methodik im Teil 1 bringt Vf. im Teil 2 eine Untersuchung der Überlieferungsstadien, wie sie in Mt 11 greifbar sind (Mt 11 als Ausgangspunkt; Q [Logienquelle] als Quelle von Mt 11; Mündliche Tradition als Hintergrund von Mt 11; Mündliche Tradition als Hintergrund von Q). Im Teil 3 folgt eine Darstellung der Bearbeitungstendenzen (Q auf dem Hintergrund mündlicher Tradition; Mt 11 auf dem Hintergrund von Q). Vf. arbeitet sich also nicht vom Endtext, wie er im NT in Mt 11 vorliegt, zurück zu Q und den in Q verarbeiteten Traditionen, sondern umgekehrt von diesen Traditionen vor zu Q und zu Mt. Die leitende Fragestellung lautet dabei: wie wird jeweils in den einzelnen Überlieferungsstadien das Verhältnis der im Thema genannten Gestalten (Johannes der Täufer, Jesus und die Juden) zueinander gesehen? Das hat für die Methodik zur Folge, daß das im Text „Gesagte" und „Gemeinte" zwar stets aufeinander bezogen ist, aber „in der Redaktion [des Überlieferungsmaterials, sei es durch die ‚Q-Gemeinde', sei es durch den Evangelisten] die Tradition unter veränderten Bedingungen und von anderen individuellen Voraussetzungen her neu zur Geltung gebracht wird" (21). Weil also das Überlieferungsgut „durchgängig von vorgegebenen Denkstrukturen . . . geprägt ist", muß nach dem Vf. „die religionsgeschichtliche Fragestellung in sinnvoller Weise im Rahmen des Methodenkanons fruchtbar" gemacht werden (ebd.), wobei ich lieber von „missionsgeschichtlicher Fragestellung" reden würde. Denn in der Bearbeitung des Überlieferungsmaterials spiegelt sich, wie Vf. ja

zeigt, die jeweilige Missionserfahrung der Urkirche wider, sei es jene der Q-Gemeinde, sei es jene des Evangelisten.

Gemäß diesem methodischen Ansatz und seiner konsequenten und gekonnten Durchführung kommt Vf. zu wichtigen Ergebnissen, wobei er sowohl mit Blick auf Q als auch auf Mt die theologische Konzeption der Texte von der theologischen Konzeption der Quelle (Q) bzw. des Evangelisten unterscheidet.

Für den Verfasser von Q steht Israel „unter der Unheilsdrohung"; das „Auftreten Jesu und seiner Gemeinde markiert für ihn offenbar den Punkt, an dem die Prärogative des Volkes in paradoxer Weise zum Anlaß des Scheiterns wird. Im Hintergrund steht die Auffassung, daß nicht mehr das Gesetz, sondern vielmehr das Verhalten angesichts der Taten Jesu bzw. der Jünger das Heil verbürgt" (109). Was den Täufer angeht, so ist „für den Verfasser der Quelle das Bestreben, den Täufer in positiver Weise Jesus zuzuordnen und auch ihn mit dem Kommen des Gottesreiches in eine Verbindung zu bringen, durchaus charakteristisch" (107); schon das Auftreten des Täufers als des Vorläufers Jesu wie auch das Auftreten Jesu selbst besitzt in den Augen des Verfassers von Q „eschatologische Relevanz" für Israel (ebd.). Die Rede von den Weisheitskindern ist „letzten Endes nur noch eine paradoxe Formulierung angesichts eines grundsätzlichen Gegensatzes zum traditionellen jüdischen Weisheitsdenken" (112). Doch kann nach Meinung des Vf.s „von einer generellen Israelpolemik in Q trotz allem doch noch keine Rede sein" (119), was eingehend überprüft werden müßte (vgl. dazu etwa K. H. Schelke, Israel und die Kirche im Anfang [nämlich in Q und Mk], in: ThQ 163, 1983, 86–95). Beim Q-Redaktor erhält die Deutung des Täufers „einen eminent positiven Akzent" (117); denn dieser wird „so weit wie möglich mit dem Hereinbrechen der Heilszeit in Verbindung" gebracht, aber er steht „in eigentümlicher Weise im Vorfeld der Heilszeit" (ebd.); s. Stürmerspruch. Q will den Anspruch Jesu neu zur Geltung bringen, indem Q vor allem den „Sohn" an die Stelle der jüdisch verstandenen Weisheit treten läßt, was dazu führt, „daß in Q die ‚Passion' der Jünger als der Unwissenden, der Armen und der Leidenden Begründung für die Aktualisierung des Anspruches Jesu ist" (150). Die Missionserfahrung der Urkirche, wie sie etwa in der Apg zur Sprache kommt, liegt übrigens genau auf dieser Linie, wie ich an einem anderen Ort („Neue Echter-Bibel") zeigen werde. Bei Mt dagegen ist die Passion Jesu, nicht jene der Gemeinde, „im eigentlichen Sinne Begründung für dessen eschatologischen Anspruch" (151); die Gemeinde übernimmt sein Leiden. Was den Täufer angeht, so geht es Mt darum, „im gemeinsamen Auftreten des Täufers und Jesu den Anbruch der Endzeit zu proklamieren" [ebd.). Im Hintergrund des Mt-Evangeliums „steht zuletzt jenes Denken vom Gesetz her, welches für die christologische Umprägung des weisheitlichen Denkhorizontes bei Mt charakteristisch ist. Denn daß Jesus als der ‚Sohn' an die Stelle der im Gesetz inkarnierten Weisheit tritt, läßt bei ihm nun die Nachfrage zur Übernahme seines ‚Joches' und die Nachfolger als die ‚Unmündigen' wieder zu den ‚Demütigen' werden" (ebd.). Bei Mt läuft, im Unterschied von der Q-Gemeinde, „alles auf den Gegensatz zu Israel hinaus, doch kommt die Gemeinde hier allenfalls noch insofern in den Blick, als sie die Autorität des Erhöhten selbst in Anspruch nimmt" (148).

Das in Mt 11 verarbeitete Q-Material besteht aus folgenden sechs Stücken: Anfrage des Täufers; Jesu Worte über den Täufer; Stürmerspruch; Gleichnis von den spielenden Kindern; Weherufe Jesu gegen Chorazin und Bethsaida; Jubelruf. Wenn ich richtig sehe, scheint Vf. dieses Material auf das Konto des „Verfassers von Q", von dem er durchgehend redet, zu setzen, also nicht auf das Konto Jesu (vgl. 57–95). Daß der Redaktor von Q dieses Material benutzt hat, um mit seiner Hilfe den Anspruch und die Erfahrung der „Q-Gemeinde" – so es eine solche überhaupt gegeben hat, was noch lange nicht bewiesen ist – zum Ausdruck zu bringen, ist nicht zu bezweifeln. M. E. kann aber die Rückfrage nach Jesus in dem Sinn, ob nicht er der Erstsprecher dieser Stoffe war, nicht umgangen werden. (Zu dieser Rückfrage nach Jesus vgl. etwa K. Kertelge [Hg.], Rückfrage nach Jesus. Freiburg/Basel/Wien [1]1974, [2]1977 – dieses Buch wird von Sch. nicht erwähnt; vgl. jetzt auch R. Riesner, Jesus als Lehrer, Tübingen 1981). Dann verschiebt sich das mit dem Thema „Johannes, Jesus und die Juden" gegebene Problem in die Zeit Jesu zurück, und das Verhältnis Jesu zum Täufer und zu seinem Volk wird zu einem historischen Problem der Zeit Jesu. Dabei mag die nachösterliche Entwicklung bis hin zu Mt durchaus so gelaufen sein, wie Sch. meint, wobei freilich viel hypothetisch bleiben muß; denn was die Formgeschichte des Evangeliums angeht, kommt man vielfach über Hypothesen nicht hinaus, wie die Erfahrung zeigt. Die intensive Auseinandersetzung des Vf.s mit den Meinungen und Ergebnissen anderer Forscher (z. B. Trilling, Hoffmann, Lührmann, Polag) beweist dies ja nur. Wenn man nicht den Mut aufbringt, sich zu Jesus selbst zurückzutasten, bleibt die ganze Arbeit doch nur ein Torso. Und wie erklärt sich das von Sch. nicht angesprochene, gerade in der Logienquelle zu beobachtende Phänomen der Beschränkung auf einen einzigen normativen Lehrer, nämlich Jesus? – ein unjüdisches Prinzip! (Vgl. dazu F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 363–370)? Letztlich doch nur durch den Anspruch des historischen Jesus, auf dem die Christologie beruht.

Sch. hat jedenfalls ein überaus gelehrtes und anregendes Buch geschrieben, für eine Diss. eine erstaunliche Leistung. Hier offenbart sich eine hervorragende Begabung. Das Buch bestätigt mir wieder, daß die Evangelien (und die Apg) auch deswegen geschrieben wurden, um den Ablösungsprozeß der Urkirche von Israel und dessen Gründe zu dokumentieren (vgl. dazu F. Mußner, Traktat über die Juden, 242–253); Mt 11 ist dafür ein exemplarischer Stoff.

Lieblingswörter des Vf.s: „offenbar", „wohl", „quasi" (z. B. 119: „quasi beispielhaft", 141: „quasi folgerichtig": was soll das heißen?); „sondern vielmehr": es genügt „sondern" oder „vielmehr" (das letztere nach Negationen).

Passau/Regensburg Franz Mußner

Mollat, Donatien: **Études johanniques.** Mit einem Vorwort von Jacques Guillet. – Paris: Édition du Seuil (1979). 187 S. (Parole de Dieu) kart.

Der 1904 in Nantes geborene und 1977 verstorbene Vf. ist in Deutschland vor allem durch seine Bearbeitung des Joh-Ev im Rahmen der Jerusalemer Bibel bekannt geworden (L'Évangile de saint Jean, in: La Sainte Bible, Éditions du Cerf, Paris ([1]1953) [3]1973, mit einer umfangreichen Einleitung S. 9–65 und einer Übersetzung mit Anm. S. 67–193). Seine übrigen Werke („Lecture spirituelle de saint Jean", Paris 1974; „Saint Jean, maître spirituel", Paris 1976; „La Parole et l'Esprit". Exégèse spirituelle I und „La vie et la gloire". Exégèse spirituelle II, beide Paris o. A.) dürften hierzulande unbekannt geblieben sein.

Wie die Titel zu erkennen geben, verfolgen M.s Arbeiten insgesamt eine „spirituelle" Linie der Auslegung des Joh-Ev. Das gilt auch von der Sammlung „Études johanniques", die 1979 posthum von Schülern zusammengestellt wurde.

Wie J. Guillet in seinem freundschaftlichen Vorwort schreibt, ist für M. „spirituell" „genau das Gegenteil von vergeistigt"; „spirituell bedeutet Reichtum und Dichte des Geistes Gottes in der banalen und zerbrechlichen Wirklichkeit des Fleisches. Von dieser Sicherheit getragen, sammelt D. Mollat ... sorgfältig alle Züge, die in diesem Evangelium die göttliche Bedeutung der menschlichen Gesten und geschaffenen Realitäten enthüllen, alles, was der Evangelist überliefern wollte als er sein Werk verfaßte: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen'. Die Herrlichkeit, das persönlichste Geheimnis eines Wesens und seine Ausstrahlung in der Welt, – die Orte und die Bewegungen, bleiben, gehen, steigen, suchen, – Momente und Stunden, warten, erfüllen, ankommen, – wahrnehmbare Eindrükke und ihre Tiefen, kosten, fühlen, hören, kennen, – die sichtbare Welt, die vom Menschen bewohnt wird, und ihre kosmischen Dimensionen, Feuer, Wind, Wasser, Leben, – das gesamte Universum, das im Wort Fleisch wurde, enthüllt Gott und seine Liebe, – all diese typisch johanneischen Themen nährten für die Dauer seines Lebens die innere Hingabe Pater Mollats, sie waren der ständige Stoff seiner Arbeit und der Arbeit, die er seinen Schülern vorlegte" (10).

Pater Mollat war Jesuit. Nach Abschluß seiner Ausbildung wurde er 1937 ans Bibelinstitut nach Rom geschickt, „um sich darauf vorzubereiten, die Exegese des NT zu lehren und in Lyon-Fourvière P. Joseph Huby zu ersetzen" (8). Krieg und gesundheitliche Probleme unterbrachen 1939 seine Studien; M. kann sie nicht vollenden. Als Studienpräfekt in Poitiers und Professor in Fourvière kümmert er sich fortan hauptsächlich um Schüler und Studenten.

Veröffentlicht hat er – neben dem Genannten – vor allem Artikel, „die er auf Bitten von Direktoren von Wörterbüchern oder Zeitschriften und der Organisatoren von Kongressen verfaßte" (7). J. Guillet spricht von der „Schüternheit eines Interpreten, der sich seiner Aufgabe immer unterlegen fühlte" und von der „Angst etwas zu behaupten" (8), so daß M. nicht nur „Zeit brauchte, um eine Frage zu behandeln und sie in ihrem Zentrum zu erfassen", sondern immer auch „Skrupel" empfand, etwas zu veröffentlichen (9). Am meisten Scheu hatte er vor Buchbesprechungen. Nur zweimal ließ er sich überreden: 1956 besprach er das eben erschienene Werk von C. H. Dodd „The Interpretation of the Fourth Gospel" (Recherches de Science religieuse 44, 1956, 422–441) und 1957 lieferte er einen Literaturbericht zur paulinischen Theologie (ebd. 45, 1957, 240–260). Dieser Beitrag blieb die einzige Abweichung von Johannes, „von dessen Genie er sich vor allem getragen fühlte": „Er war eingestellt auf diesen Rhythmus aus Wiederholungen und Vorstößen, diskreten Erinnerungen und plötzlichen Geistesblitzen." Er liebte „die spirituelle Dichte dieses Evangeliums" (9). Die letzte Frucht seiner 35 Jahre Arbeit am Joh-Ev war 1976 die Studie „Saint Jean, maître spirituel", mit der er seinen Artikel „Jean l'Évangeliste" aus dem „Dictionnaire de spiritualité" (Bd. 8, Sp. 192–247) wiederaufnahm und weiterentwickelte. Im Vergleich mit dieser Arbeit beurteilt Guillet die „Études johanniques" „freier in ihrer Haltung, persönlicher in ihrer Einstellung, entwickelter in ihrer Vorstellung"; „sie lassen uns zweifelsohne unmittelbarer in die Arbeit Donatien Mollats eintreten und in das Verständnis seines Werkes" (12).

Gesammelt sind in dem Bändchen Studien zur Göttlichkeit Christi (15–44), zur Inkarnation (45–55), zur Bekehrung (56–75), zum Glauben (76–90), zu den joh

Zeichen (91–101), zum „räumlichen Vokabular" (102–110), zur Eucharistierede (111–122), zu „Bevor Abraham ward, bin ich": Joh 8,45–59 (123–134), zur Entdekkung des leeren Grabes (135–147), zur Erscheinung des Auferweckten und zur Gabe des Geistes (148–164) und zum Osterglauben nach Joh 20 (165–184).

Die Anordnung entspricht nicht der zeitlichen Entstehungsfolge dieser v. a. in Zeitschriften und Sammelbänden erschienenen Einzelstudien – deren älteste 1953, deren jüngste 1976 datiert –, sondern in etwa der thematischen Abfolge im Joh-Ev. Das dient sowohl einer „globalen Übersicht" (11) über das Joh-Ev, als auch der Darstellung einer Art Quintessenz der Lebensarbeit M.s. Er war kein Freund der „Demontagen der Formgeschichte oder der Geflechte der strukturalen Analyse" (ebd.), ihm ging es um den Reichtum des Textes, um zentrale Perspektiven und immer neu um die Interpretation der Details vom Ganzen des Joh-Ev her. Was er zu erschließen suchte, war und blieb „das spirituelle Evangelium".

Eppenhain Josef Hainz

Migliasso, Secondo: **La presenza dell'Assente.** Saggio di analisi letterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv. 13,31–14,31. – Roma: (Edizioni Borla) 1979. 291 S. (Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae) kart. Lire 12 000

Diese von D. Mollat angeregte Untersuchung ist aufgebaut in 2 Teilen: Der erste bietet eine „Literarisch-strukturale Analyse von Joh 13,31–14,31" (37–203) und der zweite eine „Theologische Synthese von Joh 13,31–14,31" (205–257). Vorangestellt ist eine „Methodologische Einführung" (13–35), und abgeschlossen wird das Ganze durch eine „Zusammenfassung" (258–270), eine reichhaltige Bibliographie (271–288), aufgeteilt in „methodologische" und „exegetische" Studien, und eine ausführliche Gliederung (289–291), die in Kurzfassung auch schon vorangestellt erscheint (5). Ein Faltblatt als Beilage bietet den untersuchten Text in jener Anordnung, die in der Analyse von Teil I erarbeitet wird – eine ausgezeichnete Hilfe für deren Nachvollzug.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt – wie der Umfang von Teil I unschwer erkennen läßt – auf der literarisch-strukturalen Analyse. Der Autor ist der Auffassung, daß die historisch-kritischen Untersuchungen nicht „ad un risultato comune e plausibile" geführt hätten (Einleitung, 7). Er versuchte es deshalb mit „un nuovo tipo di metodologia" (ebd.), eben mit jenen analytischen Methoden der Literaturwissenschaft – Linguistik und Strukturalismus –, die vom heutigen Text – d. h. von seiner Letztgestalt – ausgehen, weil allein dessen Aussagen als letztlich verbindlich zu gelten haben.

Diese methodische Vorgehen wird in einer ausführlichen „Methodologischen Einführung" begründet und abgehoben vom sonst heute üblichen in der Exegese (13–35).

Die Anwendung erfolgt ebenso intensiv wie extensiv in Teil I der Arbeit (37–203): Nach der Ausgrenzung der Perikope läßt eine erste Analyse die einzelnen Einheiten des Textes erkennen und als Pfeiler der Struktur die VV 13,33; 14,1.18.27c-28a mit den zugehörigen Partien (Eckpfeiler 13,31a und 14,31c; Einleitung 13,31b–32, 1. Teil 13,33–38, 2. Teil 14,1–17, 3. Teil 14,18–27b und Schluß 14,27c–31b).

Die 5 Hauptstücke werden sodann struktural näher untersucht, sowohl auf die Zuordnung der Einzelglieder innerhalb dieser „Hauptstruktur" hin wie auch in ihrem Verhältnis zur „Substruktur", die in 14,6a erkennbar ist und den Komplex 14,7–27b betrifft (9 irrtümlich 14,1–27b).

Abgeschlossen wird Teil I mit Erörterungen zum literarischen Genus der "Reden" Jesu, ihrer Stellung und Bedeutung innerhalb des 4. Evangeliums und zur Frage nach dem Beitrag der verfolgten Methode zur historisch-kritischen Erhellung des Textes, seiner Geschichte und seiner Komposition.

Theologische Bilanz zieht Teil II in 2 Teilen (205–257). Der erste bringt die „globale" theologische Botschaft der Perikope zur Darstellung: das „Tat-Ereignis" des Todes Jesu als Erlösungsgeschehen in seiner Gegenwärtigkeit. Der zweite behandelt theologische Einzelthemen wie: Jesus, Vater und Paraklet, Jünger (Jüngerschaft und Kirche), sowie die übrigen Personen (Judas, Juden, alle [Nichtjünger], Kosmos, Fürst der Welt).

In einer „Zusammenfassung" (258–270) versucht der Autor noch einmal Rechenschaft zu geben über den Ertrag seiner Methode für die „literarische Lektüre, die formale und die thematische", die es nach seiner Auffassung mit einer vollkommenen Einheit zu tun hat, insgesamt und in jedem Teilstück einheitlich und gegliedert zugleich (vgl. 9).

Die gliedernden VV 13,33 (9 irrtümlich 13,31); 14,1.18.27c–28a sind bestimmt von demselben literarischen Motiv: dem bevorstehenden Abschied Jesu und dessen Auswirkung auf die Jünger. So enthält 13,33c.d die Grundgedanken: „Ihr könnt (jetzt) nicht kommen" – „wohin ich fortgehe". Ersteres wird in 13,34–38 entfaltet, letzteres ist Inhalt der VV 14,1–17. Dem „Jetzt"-nichtkönnen korrespondiert sodann in 14,18(–27b) das „ich komme zu euch". Der Abschnitt 14,1–17 erweist sich so als formale und inhaltliche Mitte der Komposition: Es geht um den heilsbedeutsamen „Fortgang" Jesu; denn der Fortgehende, an den es zu glauben, an den es sich zu halten gilt (14,1), ist (allein) der Weg (zum Vater), (insofern er) die Wahrheit (ist) und (folglich auch) das Leben. Die Wichtigkeit gerade dieses Gedankens erklärt die Substruktur in diesem Abschnitt (14,6.7–17. 18–27b).

Nimmt man die Korrespondenz von Einleitung (13,31b–32) und Schluß (14,27c–31b) hinzu, ergibt sich für die Perikope ein „harmonischer und einheitlicher, gradliniger und verflochtener Plan", „eine kreuzförmige, klare und ausdrucksvolle Komposition" (260):

	Hauptstruktur	Substruktur
13,31a		
13,31b–32		
13,33–38		
14,1–17		
14,18–27b		14,(6.)7–17
14,27c–31b		18–27b
14,31c		

Aus dieser Struktur lassen sich nun die theologischen Hauptaussagen dieses „discorso di Gesù ai discepoli sul senso rivelatoriosalvifico della sua morte" (= Jüngerrede Jesu über die Offenbarungs- und Heilsbedeutsamkeit seines Todes) leicht ablesen (vgl. 260–262). Zusammengefaßt im Sinne des Buchtitels: Die Situation der Abwesenheit Jesu, die sein Tod herbeiführt, wird überwunden durch die fortdauernde Wirklichkeit der Gegenwart, die das „Geheimnis" seines Todes in den Jüngern verwirklicht (vgl. 261). Der Tod Jesu verliert seine Negativität und wird für die Welt zum Geheimnis des Liebes-Gehorsams Jesu gegen den Vater (14,31a.b) und für die Jünger zum Heils-Geheimnis (13,31b–32), denn er macht sie zugleich teilhaft seines Lebens und seiner Liebe als des Sohnes (vgl. 262).

Der Autor will seine Arbeit verstanden wissen als „These zur biblischen Exegese" (vgl. 10) und nennt sie im Untertitel „saggio" = Muster, Probe, Versuch. In der Tat sind ja gegenwärtig die linguistischen und strukturalistischen Untersuchungen zur Bibel immer noch in einer Phase der Erprobung ihrer Methoden. Daß sie das Instrumentarium der historisch-kritischen Exegese durchaus zu erweitern und zu ergänzen imstande sind, hat M. eindrucksvoll gezeigt.

Eppenhain Josef Hainz

von Allmen, Daniel: **La famille de Dieu.** La symbolique familiale dans le paulinisme. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1981. LXVII, 330 S. (Orbis biblicus et orientalis 41) geb.

Der Vf., der von 1966–1972 Lehrer an der protestantischen Fakultät von Yaoundé (Kamerun) war, veröffentlichte im Jahre 1972 eine Einführung in die Theologie des Neuen Testaments unter dem Titel: „L'évangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le Nouveau Testament", Editions CLÉ, Yaoundé 1972. Nach einigen Jahren pastoraler und ökumenischer Arbeit hat er die vorliegende Studie unter der Leitung von Professor Ph.-H. Menoud und nach dessen Tod von Professor P. Bonnard durchgeführt und 1980 im Fach Neues Testament als Doktorarbeit der theol. Fak. in Lausanne vorgelegt.

Die Originalität des Buches fällt auf. Die Bildsprache des Paulus ist bis heute in der ntl Exegese sehr stiefmütterlich behandelt worden, da man dem großen Theologen kaum bildsprachliche Schöpfung zugesprochen hat. Typisch ist die Art, wie R. Bultmann 1910 den Stil der paulinischen Predigt einseitig im Vergleich mit der kynisch-stoischen Diatribe studierte. Seine Beboachtungen wurden später von vielen Exegeten mehr oder weniger mechanisch übernommen.

Die neue Art, die Gleichnisse Jesu von linguistischen Ausgangspunkten her zu untersuchen, hat seit ein paar Jahren die rigiden Schemata von A. Jülicher über Metaphern und Gleichnisse in Frage gestellt. Sehr bezeichnend beleuchtet man jetzt mit neuen Methoden Jesu ausdrucksvolle Bildsprache, aber widmet dem Theologen Paulus kaum dasselbe Interesse. Schon darum ist die vorliegende Arbeit wichtig.

In einem Einleitungskap. „L'étude des images dans les épîtres pauliniennes", gibt der Vf. eine kurze Zusammenfassung der Forschung und beschreibt sein eigenes Vorhaben. Er macht den Leser mit den neueren Theorien über Bildsprache und Metaphern vertraut, besonders wie sie bei P. Ricoeur oder E. Jüngel formuliert werden. In der alten Rhetorik war die Metapher eine Außenseite, ein Dekorum. Bei einer solchen Auffassung konnte die Bildsprache nur unter dem Gesichtspunkt der Originalität des Stiles eines Verfassers erwogen werden. Auch wenn man im Sinne von A. Jülicher Bildhälfte und Sachhälfte auseinander hält und z. B. untersucht, wie die Familienmetaphorik bei Paulus dessen theologische Auffassung der Ehe prägt, wird die Bildsprache nicht ernst genommen, sondern nur als Beweisverfahren angesehen. Nach P. Ricoeur berührt aber die Metapher direkt die Semantik.

Bewußt über diese neue Art und Weise Bildsprache oder Metaphern zu sehen, will der Vf. global alle Bilder bei Paulus studieren die irgendwie mit der

Familie, ihrer Struktur, ihren Mitgliedern und ihren Verhältnissen zueinander, zu tun haben (44f). Dabei werden die 13 Briefe untersucht, die im Namen des Paulus geschrieben sind, 7 werden aber als mehr wahrscheinlich authentisch angesehen (48f). Der Übersichtlichkeit halber werden die verschiedenen Themata nicht nacheinander, sondern im Zusammenhang behandelt. Mit Hilfe von Tabellen (XVff) wird dem Leser jedoch die analytische Arbeitsmethode irgendwie vorgeführt.

Im ersten Kap. werden zunächst neun Klassen von Themata erwogen: Gott der Vater Christi, Gott der Vater der Gläubigen, Jesus der Sohn, die Gläubigen als Kinder Gottes und als Erben, die Sklaven, die Gläubigen als Brüder und Schwestern, die geistliche Vaterschaft, die Hochzeit. Es fällt auf, daß drei Texte besonders reich an Familienmetaphorik sind: Gal 3:26–4:7, Röm 4 und Röm 8. Darum werden diese Texte im zweiten Kap. zunächst für sich unter dem Titel „Famille d'Abraham et famille de Dieu" studiert. Die Familie Abrahams gibt Anlaß folgenden Themata nachzugehen: die Söhne Abrahams; Segnung und Verfluchung; der Bund als Testament; die Abkommen Abrahams; das Erbe und der Erbe; Abraham, unser Vater; Abraham, der Vater der Unbeschnittenen; der Glaube Abrahams. „Von der Familie Abrahams zur Familie Gottes" ergibt folgende Vergleiche: Abkomme Abrahams und Gottes Erbe; Jesus als der Abkomme und Erbe Abrahams; der Sohn Gottes als der Erbe Gottes; die Bilder der Gefangenschaft; das Gleichnis des minderjährigen Erbens; die Familie Gottes.

An Hand dieser ausführlichen Übersicht über die Familienmetaphorik in drei privilegierten Texten, erweitert der Vf. im dritten Kap. den Rahmen seiner Untersuchung auf alle „paulinischen" Texte. Dabei werden folgende Themata behandelt: „Ihr seid Söhne"; Brüder und Schwestern; Jesus, Gottes Sohn; Paulus und seine Kinder; der Sklave in der Familie; Gott, der Vater; die Hochzeit Christi und der Kirche. Schließlich werden in den zwei letzten Kapiteln mehr synthetisch Paulus als Bilderschöpfer sowie der Zusammenhang zwischen Theologie und Metaphernsprache untersucht.

Der Leser wird so allmählich in die Funktion der Familienmetaphorik bei Paulus eingeführt, in der besonders die Metapher des Erbens als originell erscheint. Wiederholungen sind in einer solchen Arbeit unausweichlich und erwecken den Eindruck, daß man nicht leicht vom Fleck kommt. Der Vf. ist in seinen Urteilen vorsichtig und will der Bildsprache keinen allzu großen Teil in der dogmatischen Systematik zuschreiben (3). Darum wird wahrscheinlich mancher Dogmatiker von dieser Arbeit enttäuscht werden, da sie nicht soviel Neues zur Analyse der paulinischen Theologie beiträgt. Aber wenn man von diesem systematischen Interesse weniger beherrscht wird, kann man diese sauber durchgeführte Studie als einen wichtigen Beitrag zur Beleuchtung eines Teils der paulinischen Bildsprache ansehen.

Der Rezensent ist nicht völlig überzeugt von den Ausführungen, die behaupten, daß Paulus bewußt versuche, Gott als Vater nicht vom Bildfeld der Familie aus zu bestimmen (284ff). Der Vf. scheint zu befürchten, daß man dabei Anlaß haben könnte, das Bild der Familie Gottes allzu leichtsinnig anzuwenden. Er ist dabei mehr von einem dogmatischen Interesse beseelt, als daß er dies von Paulus aus belegen könnte. Für Paulus und für seine Zeitgenossen ist es sehr natürlich analog von Gott als Vater und von der Gemeinde Gottes als Familie Gottes zu reden. Die Distanz zwischen den Menschen und Gott ist aber bei einem Juden immer als natürlich vorausgesetzt und braucht also nicht Anlaß zu Vorbehalten zu geben.

Die Ausführungen wären wohl stringenter geworden, wenn der Vf. gründlich linguistische Methodik angewandt hätte. Die Arbeit verbleibt sozusagen auf halbem Wege zwischen gewöhnlicher Exegese und linguistischer Arbeitsweise. Aber auch so kann sie dem Leser viele neue Gesichtspunkte geben.

Lund René Kieffer

Fuchs, Eric / **Reymond**, Pierre: **La deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude**. – Neuchâtel, Paris Delachaux & Niestlé Ed. (1980). 194 S. (Commentaire du Nouveau Testemant-deuxième Série XIIIb) kart.

Die beiden Kommentare verstehen sich als Gemeinschaftsarbeit der in Genf dozierenden Autoren E. Fuchs und P. Reymond, ohne daß dies ausdrücklich – in einem Vorwort oder auf dem Klappentext – vermerkt wäre. An keiner Stelle melden sich unterschiedliche Meinungen der beiden Kommentatoren zu Wort. Das ist um so beachtlicher, als sie sich bei den zahlreichen cruces interpretationis keineswegs mit der Aufführung schon vorgetragener Auslegungen begnügen, sondern sich möglichst um eine eigene Option und deren Begründung bemühen, gerade auch bei sachlich relevanteren Textstellen.

An Vorzügen sind vor allem hervorzuheben: a) Die gut gegliederte, eingehende und im allgemeinen vorsichtig abwägende Behandlung sämtlicher Einleitungsfragen (2 P: 15–41; Jud: 137–153), angefangen mit einem jeweiligen Kap. über Vokabular, Quellen und Stil des Briefes. Was die Meinung der Autoren über Anlaß und Zweck der beiden Schreiben betrifft, sind alle wesentlichen Gesichtspunkte den betreffenden Kap. (26–29 bzw. 141–144) zu entnehmen. Während F. und R. 2 P mit der heutigen sententia communis uneingeschränkt als Pseudepigraphon eines unbekannten Autors beurteilen (30–37), der ihres Erachtens in Ägypten oder in Kleinasien geschrieben haben könnte (40f), möchten sie die Möglichkeit nicht ausschließen, daß der Vf. des anderen Pseudepigraphons ein Schüler des Herrenbruders Judas war (148). b) Eine ausführliche und gemeinverständliche Vorstellung und Bewertung von zahlreichen Textvarianten, die, wie auch spezielle Literaturangaben, jeweils der Erklärung der einzelnen Texteinheiten vorangestellt sind. c) Die gut vertretbare Aufgliederung des Textes in möglichst kleine Sinneinheiten, sodann die einleitende Einordnung derselben in den Kontext und die abschließend meistens gebotene Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse erleichtern die Lektüre der Erklärung erheblich. d) Die philologische Fragestellung – Erklärung aller wichtigen griechischen Begriffe und schwierigen Ausdrücke sowie die Diskussion exegetisch relevanter Konstruktionsmöglichkeiten – kommt in einem fachwissenschaftlichen Kommentar voll entsprechenden Umfang zum Zug, ohne die Lesbarkeit der Erklärung zu beeinträchtigen. Griechischen Wörtern ist durchweg in geschickter Weise eine Übersetzung angefügt. e) Zu einem motivgeschichtlichen Exkurs über die Vernichtung des Kosmos durch Feuer (134–136) kommen zwei weitere stoffreiche und ergiebige Exkurse zu 2 P: über die zentralen Begriffe γνῶσις/ἐπίγνωσις (127–131) und über die in Kommentaren meist kurz abgetane Bezeichnung „Noe, der achte" in 2,5 (131–133).

Weitgehendste Zustimmung dürfen F. und R. für die Auffassung erwarten, es handle sich bei den in beiden Schreiben bekämpften Gegnern um Vertreter eines „pré-gnosticisme" (29.27–29; 143.142f). Anfragen erlaubt meines Erachtens vor allem ihre neuartige nähere Kennzeichnung der Argumentation der „Falschlehrer" von 2 P. Diese hätten die Erschaffung der Welt durch Gott bestritten, deren unveränderliche Permanenz und Stabilität behauptet und unter Berufung auf diese Stabilität einen kommenden Weltuntergang und damit die Parusie Christi zum Gericht geleugnet. Das Problem der Parusieverzögerung habe sich für sie nicht gestellt. Im Gegenteil! Das Ausbleiben der von den Orthodoxen erwarteten Parusie Christi habe ihnen die These der Permanenz der Welt und damit die Sinnlosigkeit der temporalen eschatologisch-apokalyptischen Erwartung gerade bestätigt (26f.108–111). In 3,4 stünden sich „zwei Kosmologien" gegenüber: „während 2 P seine Kosmologie aus seinem eschatologischen Glauben, der selbst an seinen Glauben an einen Schöpfergott geknüpft ist, ableitet, scheinen die Gegner gerade umgekehrt aus ihrer Kosmologie ihre dezidierte Bestreitung jeder apokalyptischen Eschatologie gefolgert zu haben" (109). Der Hauptpunkt der Debatte betreffe somit „die Verbindung von Eschatologie und Kosmologie, die von den Häretikern geleugnet und vom Autor des 2 P postuliert wird" (27).

Diese Erklärung könnte überzeugen, wenn vor allem zwei Voraussetzungen zuträfen. Zum ersten: wenn die Verbindung der Parusie Christi mit dem totalen Weltbrand oder doch der irgendwie erfolgenden Totalvernichtung des Kosmos sowie eine nachfolgende Neuschöpfung desselben – von beidem ist in 2 P selbstverständlich die Rede – als allgemein oder wenigstens im Adressatenbereich anerkannte und deshalb von den Falschlehrern attackierbare und attackierte Glaubenswahrheit vorauszusetzen wäre. Das scheinen die beiden Erklärer auch anzunehmen, obwohl sie es nie ganz eindeutig aussprechen. Hier ist zumindest Vorsicht geboten. Daß jene Voraussetzung zutrifft, läßt sich kaum – F. u. R. verweisen selber nur vorsichtig auf Apk 21,1 (121) – stichhaltig begründen. Zum zweiten: wenn der 3,4 den Gegnern in den Mund gelegte Einwand als zutreffende Formulierung der von F. und R. für jene beanspruchten Argumentation gelten könnte. Das ist aber auch unseren Erklärungen zufolge keineswegs der Fall. Redaktionelles Arrangement des Autors sehen sie nicht nur in der ersten Hälfte des Einwands am Werk, sondern auch am Schluß: ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως passe nicht in den Mund von Leuten, die die Erschaffung der Welt bestreiten (109–111). Der Autor von 2 P – so suchen sie exegetisch einsichtig zu machen – verbinde in seiner Formulierung des gegnerischen Einwands zwei Themen miteinander: einerseits die von den Gläubigen als Problem empfundene, von den Häretikern aber als Stütze ihrer These beanspruchte Parusieverzögerung und andererseits die von den Gegnern behauptete Permanenz der Welt, aufgrund deren diese die angeblich mit der Parusie Christi verbundene Vernichtung des Kosmos ablehnen (109f). Anschließend behandle er die beiden Themen getrennt in umgekehrter Reihenfolge, zunächst das gegnerische Hauptargument der unveränderlichen Permanenz des Kosmos (3,5–7), dann das die Orthodoxen bedrückende Problem der Parusieverzögerung: 3,8–9 bzw. 15a (109f). Demgegenüber scheint mir die übliche Auffassung, daß es dem Autor in 3,4 und im folgenden nur um ein Thema, nämlich um die Nichterfüllung der Parusieverheißung geht, eine weniger gequälte Exegese von 3,4 für sich zu haben. Nach wie vor darf die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit zur Diskussion stehen, daß dem Autor, dem der Motivzusammenhang zwischen der einstigen Vernichtung der Welt durch Wasser und der kommenden durch Feuer vorschwebt, in 3,4 im Hinblick auf seine nachfolgende Argumentation an dem Zusatz „wie vom Anfang der Schöpfung an" liegt, um nämlich vom einstigen vernichtenden Strafgericht über die gottlose Menschheit auf das sicher kommende Endgericht und den

„Untergang der gottlosen Menschen" (= der Häretiker und ihres Anhangs: 3,7b) zu schließen.

Weitere Einzelexegesen, mit denen F. u. R. ihre Hypothese zu stützen suchen, scheinen mir ebenfalls Zweifel zu erlauben. So bereits die Behauptung, die Verknüpfung von 3,15b mit der Ermahnung 3,14–15a sei weniger gewichtig als der hier vorliegende „Bruch" (rupture), da der Autor in 3,15b–16 ein völlig neues Thema behandle (123). Sodann besonders die Meinung, der Autor richte sich mit 1,20f speziell und direkt gegen die „Falschlehrer", die dem ganzen AT – dieses lassen die Erklärer mit τὸν προφητικὸν λόγον (1,19a) und πᾶσα προφητεία γραφῆς (1,20) zu recht gemeint sein – die Inspiration, damit den göttlichen Ursprung, absprechen, es als reines Menschenwerk betrachten und sich willkürlich erfundene, esoterische Interpretationen des AT erlauben würden (74f). Die gleiche Stoßrichtung habe schon 1,16a. Damit wolle der Vf. den Gegnern vorwerfen, sie würden sogar die Berichte der Evangelien esoterisch, nämlich „mythologisch" interpretieren (28; vgl. 67) – eine Auslegung, die bekanntlich keineswegs die einzig mögliche ist, die sich aber am ehesten befürworten ließe, wenn die von F. und R. vorgeschlagene Auslegung von 1,20f die Intention des fiktiven Petrus träfe. Starke Gründe sprechen aber m.E. dafür, daß der Autor mit 1,20f nicht direkt die Falschlehrer oder auch andere Gegengrößen (die gewöhnlichen Gemeindeglieder) im Visier hat, sondern die für seine gesamte nachfolgende Argumentation grundlegende Inanspruchnahme des als Prophetie verstandenen AT – daß „das prophetische Wort" nämlich durch das authentisch bezeugte, auf die Parusie Christi vorausweisende Offenbarungsgeschehen auf „dem heiligen Berg" als „sicherer" erwiesen sei (1,19a) – als unanfechtbare Interpretation absichern will (vgl. meine Untersuchung „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" (2 Petr 1,20b), in: Dynamik im Wort, hrsg. vom Kath. Bibelwerk e. V., Stuttgart 1983, 257–285).

Was den Abfassungsort des 2 P betrifft, scheinen die Erklärer eher Ägypten als Kleinasien zu favorisieren, und zwar vor allem wegen äußerer Indizien (40f). Wenn sie dabei an Streitpunkten, die sich dem geistigen Milieu Ägyptens (Alexandriens) mühelos einordnen lassen würden, an erster Stelle „Permanenz der Welt oder Eschatologie" nennen (41), wollen sie dies gewiß auch selbst nicht als positiven Beleg für ihre Hypothese, das Hauptargument der Häretiker sei das Unerschaffensein und die Stabilität der Welt, gewertet haben. Nebenbei: in der Auslegung von 3,15b ist doch wohl eine gewisse Unausgeglichenheit unterlaufen. In der Einleitung wird betont, der fiktive Petrus geselle sich 3,15b Paulus als „frère et ami (et non comme apôtre!)" zu, in der gewissermaßen prophylaktischen Absicht, die Interpretation des Denkens Pauli der apostolischen Autorität, deren Garant Petrus ist, zu unterwerfen (35.37). In der Einzelexegese von 3,15b.–16 ist aber dann zu lesen: „Bruder" habe hier den technischen Sinn „de compagnon d'apostolat"; beide Apostel würden „die apostolische Autorität" symbolisieren (123; vgl. 124f).

Die hier geäußerten kritischen Anfragen dürfen und können die große wissenschaftliche Leistung, die beide Kommentare darstellen, nicht in Abrede stellen. Im Ganzen bieten sie eine vorbildlich fundierte Exegese, die in einer Fülle von Punkten zu einem tieferen Verständnis beider Briefe führt und, wohl zu Recht, auch auf eine positive Einschätzung derselben in theologischer und kirchengeschichtlicher Hinsicht hinwirken möchte. Laut Klappentext wollen die beiden Kommentare demonstrieren, daß diese beiden kleinen Briefe des NT oft zu Unrecht verkannt, ja verachtet werden. Das ist ihnen auch weithin gelungen. Als Beispiel sei nur etwa die Erklärung der VV 20–21 aus dem am wenigsten geschätzten Jud genannt (182–185), die den Autoren als Mittelpunkt des Briefes und als eine der interessantesten Beschreibungen des christlichen Lebens im ganzen NT gilt (185).

Freiburg Anton Vögtle

Frankemölle, Hubert: **Friede und Schwert.** Frieden schaffen nach dem Neuen Testament. – Mainz: Grünewald (1983). 172 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 26.80

Der Band enthält verschiedene Untersuchungen und Aufsätze des an der Universität/Gesamthochschule Paderborn als Professor lehrenden Exegeten. Diese sind zu einem Ganzen zusammengeordnet unter folgenden Teilüberschriften:

I. Grundlagen: 1) Der Traum vom Frieden im Umfeld des NT; 2) Friede und Schwert im NT;

II. Konkretionen im NT: 1) Gottesverkündigung im Handeln – Jesu Konflikt mit apokalyptischer und pharisäischer Theologie; 2) Jesus – Jüngerschaft – Kirchen: Die Vielfalt der Kirchen und das eine Evangelium des Friedens; 3) Kaiserlicher oder christlicher Friede nach Lukas. Zur Struktur der lukanischen Geburtsgeschichte. 4) Das gefährdete Leben der reichen Christen: Innergemeindliche Friedenspraxis nach Lukas (bes. 14,25–35); 5) Amtskritik im Matthäusevangelium. Ein Zeichen für kirchlichen Unfrieden?

III. Impulse biblischer Friedensperspektiven für uns: 1) Nein zur Gewalt – Ja zum Frieden. Bibeltheologische Gedanken zu einer Losung; 2) Umkehr zur wahren Gerechtigkeit: Eine christlich-jüdische Selbstbesinnung zu Mt 5,20; 3) Friede zwischen Juden und Heiden? Eph 2,14 und der gegenwärtige Unfriede im christlich-jüdischen Gespräch; 4) Thesen zur Bedeutung des NT für das christliche Friedenshandeln. Vorangestellt ist die Frage: „Ist Friede auf Erden?" (vgl. Lk 2,14).

Es handelt sich hier um Beiträge, die in den vergangenen zehn Jahren entstanden und als Gesprächshilfen verstanden sind, um die gegenwärtige Friedenssuche biblisch zu orientieren, zu inspirieren, kritisch zu befragen und zu vertiefen.

Ausgegangen wird dabei von der Frage nach der Friedenshoffnung und den Friedensutopien im Alten und Neuen Testament und aufgezeigt, daß die biblische Friedensvorstellung im Handeln Gottes ihre Grundlage hat und deshalb kritisch ist gegen alle Versuche menschlicher Art, durch Macht und Ordnung Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen. Dies zeigt sich sowohl am Scheitern der atl Theokratie wie am Scheitern der Versuche, in der Umwelt der Bibel mit politisch-ideologischen Mitteln echten Frieden zu schaffen. Gerade die dabei im 1. Teil nachgezeichneten Friedensversuche und Friedensmodelle sind von heuristischem Wert.

Dann geht F. dem Versuch der Kirche nach, durch eine hierarchische Ordnung Frieden in der Kirche und durch sie in der Welt zu schaffen und zeigt auch hier auf, wie dieser Versuch von der Verkündigung Jesu und der Eigenart des Reiches Gottes her scheitern mußte.

Sehr interessant ist der Aufriß der Friedensperspektiven und -strategien der urchristlichen Gemeinden. Mit ihnen und den Friedensaussagen und -anweisungen Jesu konfrontiert Frankemölle sodann moderne ökumenische, soziale, politische und innerkirchliche Probleme (z. B. Christen untereinander, Christen und Juden, christliche Kirchen und rassistische Strukturen und Verhaltensweisen) und kommt dabei zu bedeutsamen Einsichten. All diese biblischen und historischen Analysen faßt F. in den Schlußthesen über christliches Friedenshandeln zusammen, will also zum reflektierten Handeln anleiten, nicht primär zum theologischen Gespräch einladen:

1. Eine unmittelbare Übertragung biblischer Friedensimpulse auf die Gegenwart ist nicht möglich, dazu ist das biblische Zeugnis zu vielgestaltig und soziologisch zu differenziert.
2. Sozialgeschichtlich fehlt für die heutigen Fragestellungen ein entsprechendes Erfahrungsmodell in der Bibel, wenn auch die biblischen, vor allem ntl Modelle normativen Charakter innehaben.
3. Die urchristliche Überzeugung: ‚Durch Christus kam der Friede Gottes in die Welt' ist eine Aussage des Glaubens und steht unter dem Vorbehalt von Schon und Noch-nicht.
4. Die Glaubenden sind ebenfalls erst auf dem Weg zum Frieden, wenn auch dieser Friede durch den Geist Gottes bereits als gegenwärtige Wirklichkeit erfahren wird und zugesprochen werden kann.
5. Frieden ist nur konkret verwirklichbar, insofern gibt es auch für Christen keine Patentlösungen. Konkrete Entscheidungen können deshalb auch kontrovers ausfallen. Vom NT her können dazu nur Prinzipien gewonnen werden. Dabei ist wichtig, daß Friede Liebe voraussetzt und deshalb der Umkehr, der Läuterung des Herzens und der Gnade Gottes bedarf. Friede aber kann in den Ordnungen dieser Welt immer nur komparativisch, nicht superlativisch verwirklicht werden.
6. Die Kraft zum Mühen um den Frieden und für den Frieden selbst kann nur Gott geben, endgültig in der Vollgestalt des Reiches Gottes.

Interessant und anregend an diesen Studien ist die konsequente Frage nach der sozialen Verwirklichung der jeweiligen Friedenskonzeptionen in der Geschichte des Volkes Gottes und der Kirche, überhaupt die kritische Hinterfragung der Friedensentwürfe auf ihre soziologische Voraussetzung und auf ihre Verwirklichbarkeit. Insofern hilft dieser Band, die Verwirklichbarkeit der biblischen Friedensmodelle theologisch genauer ins Auge zu fassen, bevor sie anderen vorgelegt und verkündet werden. Die Analysen sind weithin sorgfältig durchgeführt, einseitige Positionen werden vermieden. Leider sind die einzelnen Beiträge verschiedenartig angelegt und nicht voll aufeinander abgestimmt; eine gründliche Gesamtanalyse wird nicht geboten. Dennoch ist das Studium dieser Aufsätze hilfreich für all jene, die sich als Theologen oder Christen angesprochen wissen, zur heutigen Friedenssuche etwas beizutragen.

Passau Otto Knoch

Sgherri, Giuseppe, **Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene.** – Milano: Vita e Pensiero 1982. XXVIII, 500 S. (Studia Patristica Mediolanensia 13), kart. Lire 65 000

Das Werk, das wir hier vorstellen, wurde als Diss. am Fachbereich Kath. Theologie der Univ. München (WS 1977/78) eingereicht und unter der Leitung des bekannten Patrologen Peter Stockmeier geschrieben. Der Vf. beabsichtigt, das Denken des Origenes in seinen Bezügen (Kontinuität, Opposition) zwischen der Kirche und der „Sinagoga antica dell'AT" einerseits, zwischen der Kirche und der „Sinagoga non credente in Cristo" andererseits zu studieren. Er gliedert seine Untersuchung in sieben Abschnitte, deren Inhalt wir nun skizzieren wollen.

In einem ersten Kap., das praktisch als Einleitung gedacht ist, steckt S. den Rahmen ab, in dem die Konfrontierung sich entfaltet. Wir begegnen da einem Origenes, der dem jüdischen Volke mit gemischten Gefühlen gegenübersteht: einerseits empfindet er Sympathie für ein Volk, das er im Grunde genommen als Bruder anerkennt und das hervorragend in der Deutung der Schriften bewandert ist (er zögert nicht, die Rabbinen seiner Zeit zu Rate zu ziehen), andererseits macht er Vorbehalte diesem selben Volke gegenüber, welches auch weiterhin Christus verkennt, indem es seine Kirche ablehnt (9–55).

Doch wie erklärt es sich, daß die Juden nicht an Jesus, den Gesandten Gottes, geglaubt haben? Und wenn Jesus die Erfüllung der Gesetze ist, was kann der Sinn einer Synagoge sein, die ihn ablehnt und Bücher sowie Strukturen aufrechterhält, die nur von ihm aus verstanden werden können? Auf dem Umweg dieser Fragen, die aus der glaubenden Seele des Origenes emporsteigen, entfaltet S. schrittweise die origeneische Vision der unglaubenden Synagoge, die mit einem ausgesprochen negativen Urteil abschließt (56–132).

Das dritte Kap. ist dem Studium der Synagoge des AT gewidmet, die S. ausdrücklich – es sei daran erinnert – von der nichtchristusgläubigen unterscheidet. Welches ist der Wert der ersten – aus dem bereits erwähnten Grund – in bezug zum negativen Verständnis der zweiten? Wenn ihr ein Sinn in der Heilsökonomie zugeschrieben werden soll, welchen Sinn ist man berechtigt ihr zu verleihen? An dieser Stelle untersucht S. das Denken des Origenes bezüglich der gelebten geistigen Erfahrung, welche den großen Gestalten des AT verliehen wurde und fragt nach dem Wert der atl Einrichtungen wie etwa des Kultus und des Gesetzes (133–243).

Das vierte Kap., das mit dem vorhergehenden organisch verbunden ist, handelt über den Sinn, welcher Christi Kommen für die ältere Synagoge darstellt. S. legt hier die origeneische Auffassung von der Figur des Täufers dar; dieser faßt das ganze AT in sich zusammen, und er ist organisch mit Christus verbunden. S. zeigt ebenfalls, wie Moses, diese Schlüsselfigur des alten Bundes, in diesem Kommen (Verklärung des Herrn) seine Erfüllung und seinen Ruhm erhält. Schließlich erwähnt er, wie im Kommen Christi die bestehende Ordnung zwischen den Juden und den Heiden aufgehoben wird, was für die ersteren als Ruin, für die letzteren als Auferstehung gedeutet werden muß (244–276).

Von dort aus geht S. zur origeneischen Auffassung der ntl Kirche über. Sie wurde aus den Nationen gezogen und bildet deshalb eine Antithese zur nachchristlichen Synagoge; dennoch hat sie den Ursprung ihres Glaubens an Jesus Christus von den Juden erhalten und auf diese Weise führt sie Israel weiter. S. wird auf diese letztere Beziehung zurückkommen. Vorläufig ist er bemüht, die Komponenten dieser Kirche „ex gentibus" zu beschreiben. Dieser Studie geht ein Paragraph über die aus dem Judentum stammenden Gläubigen voraus. Nach Ansicht des Autors schreibt Origenes ihnen nur eine geringe Bedeutung zu (277–348).

Wie angesagt geht S. nun zur Frage der Beziehungen zwischen der Synagoge des AT und der Kirche über. Eigentlich greift er auf die im dritten Kap. ausgearbeiteten Gegebenheiten (die Personen, den Kultus und die atl Einrichtungen) zurück und versucht festzustellen, in welchem Maß die Ekklesiologie des Alexandriners diese Vorlagen sich zugutemacht und sie verwandelt (349–427).

Ein letztes, viel kürzeres Kap. widmet sich den Problemen der Endzeit und des Endheiles der Synagoge, die Origenes im Lichte von Röm. 11,25–26 behandelt (428–444).

Diese kurze Beschreibung des vom Autor eingeschlagenen Weges gibt schon zu verstehen, daß sein Unternehmen Tiefgang hat. Gewiß hätte er einen andern Weg einschlagen können. Einige werden es nicht unterlassen, ihn darauf aufmerksam zu machen. Doch scheint sein Weg gerechtfertigt, ebenso vom Standpunkt des origeneischen Denkens aus wie von dem der Ergebnisse, zu denen es gelangt.

Das bisher Gesagte bietet ebenfalls einen Einblick in die Breite des behandelten Stoffes. „Wer zuviel anfängt, führt nichts richtig aus", sagt das Sprichwort. Dies ist nicht der Fall bei S. Indem wir ihm durch die Analysen des Wirrwarrs der origeneischen Texte folgten, fiel uns auf, wie meisterhaft er den Stoff beherrscht und wie ausgewogen seine Schlußfolgerungen sind. Gewiß die eine oder andere Stellungnahme des Autors kann in Frage gestellt werden. Doch wenn man das ganze Werk ins Auge faßt, wäre es unangebracht, einige kleine Einzelfragen anzufechten. Übrigens werden sie auch weiterhin mehr oder weniger umstritten bleiben, wenn man die Geistesstruktur des Origenes, seine Textüberlieferung usw. im Auge behält.

In seiner Einleitung kündigt S. uns an, daß das Problem der Beziehungen der origeneischen Theologie zum kulturellen Milieu, in dem sie sich entfaltet hat „non è stato in genere posto" (6). Diese Option müssen wir respektieren. Doch kommt es vor, daß der Autor im Laufe seiner Untersuchung hie und da solche Beziehungen aufzeigt. Dort, wo dies der Fall ist, hätten wir ausführlichere Fußnoten gewünscht.

Alles in allem darf man behaupten, daß das Buch von S. ein großes Werk ist, das seinen Platz in der Reihe der andern großen Werke über das Denken des Alexandriners behaupten wird. Die zukünftigen Forscher, welche bestrebt sein werden, die origeneische Ekklesiologie zu vertiefen – eigentlich hätte das Werk mit dem Untertitel: Die Ekklesiologie des Origenes in ihrer Beziehung zum israelischen Problem erscheinen können – und den Dialog zwischen Christentum und Judentum zu fördern, werden nicht an diesem Buch vorbeigehen können.

Rom Réal Tremblay

Richards, Jeffrey: **Gregor der Große.** Sein Leben – seine Zeit. – Graz, Wien, Köln: Styria (1983). 315 S., Ln. DM 49.–

Seit Duddens umfassender Darstellung Gregors des Großen (Gregory the Great: His Place in History and Thought, 2 Bde, London 1905) ist in englischer Sprache keine Biographie Gregors des Großen mehr versucht worden. Richards legt als Nebenfrucht seines Werkes: The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476–752, London 1979, eine solche nun vor.

Nach einem einführenden Kap., das der „Welt Gregors des Großen" gewidmet ist, behandelt er „Gregors Jugendzeit" sowie seine Entwicklung bis hin zur Papstwahl. Das vierte Kap., unter dem mißverständlichen Titel ‚Gregors Weltanschauung', versucht die Grundlinien der theologischen Überzeugung und des kirchenpolitischen Wirkens Gregors zusammenzufassen. Die Kap. 5 bis 13 stellen detailliert, mit reichen Belegen aus Gregors Briefwechsel, das Wirken Gregors in Rom, seine Verwaltungstätigkeit, seine Stellung gegenüber dem Episkopat in Ost und West, die Auseinandersetzung mit den Langobarden dar. Das 14. Kap. beschäftigt sich mit der missionarischen Tätigkeit, das 15. Kap. umreißt knapp Gregors Stellung dem Mönchtum gegenüber. Ein 16. ausblickendes Kap. behandelt Gregors Vermächtnis.

Um es knapp zu sagen: es handelt sich hierbei um ein Werk der haute vulgarisation.

Wer die zwei großen, über 200 S. sich erstreckenden Kapitel in Erich Caspars Papstgeschichte liest, wird dort schneller und umfassender informiert. Dieser Vergleich muß nicht unbedingt zum Schaden unseres Autors ausschlagen, da ein Werk, wie das vorliegende, weitergehende Interessen verfolgt und größere Kreise ansprechen will. Hier aber steht der Vf. sich selbst im Wege. Denn einerseits ermüdet er den Leser mit einer Fülle von Details zur Kirchenpolitik Gregors des Großen, die alle bei Caspar nachzulesen sind, und andererseits bleiben seine Ausführungen zur Person Gregors des Großen sowie zu seinem Charakter merkwürdig blaß.

Die Übersetzung ist an vielen Stellen ein wenig holperig und kann den Fluß des englischen Originals nicht einholen.

Geradezu ironisch mutet es an, wenn S. 126 behauptet wird: „Liturgiegeschichte ist eine historische Disziplin, die gewissenhaft und genau arbeitet, die für manche esoterisch und faszinierend ist. Ihre Fachleute veröffentlichen die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit in Fachzeitschriften mit geheimnisvollen Titeln wie Ephemerides Liturgicae und Sacris Eruditi (sic). Für den einfachen Laien ist es schwer, diese Geheimnisse zu ergründen." So wundert es dann auch nicht, daß das Sacramentarium Leonianum konsequent als Leoninum zitiert wird.

Daß auf S. 124 Origenes auftaucht, daß Klausers Liturgiegeschichte in einem deutschsprachigen Werk nur mit englischem Titel zitiert wird, daß S. 252 S. Brechter als Dom S. Brechter, der englischen und französischen Übung entsprechend, auftaucht, sind nur einige hier zu notierende Flüchtigkeiten.

Wer sich mit dem kirchenpolitischen Wirken dieses Papstes beschäftigt, wird weiterhin zu Erich Caspar greifen. Als Einstiegslektüre und um Geschmack zu bekommen, dazu vermag R.s Werk gute Dienste zu leisten.

Bochum Wilhelm Geerlings

Crone, Marie-Luise: **Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie.** – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). 398 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften Bd 170) kart. sfr. 77.–

Diese Gießener Diss. folgt anderen neueren Arbeiten in dem Bestreben, das traditionelle Bild von Lothar III. als einem schwachen und gegenüber kirchlichen Forderungen allzu nachgiebigen Herrscher zu revidieren. Dabei gilt das vorrangige Interesse jedoch nicht den viel erörterten Problemen des Herrschaftsantritts von 1125, also dem umstrittenen Pactum in der Narratio de electione Lotharii (das Frau C. als Fiktion aus der Feder des Erzbischofs Konrad von Salzburg betrachtet, 109ff) und der „Wahlanzeige" an den Papst, sondern der kirchlichen Personalpolitik Lothars während der ganzen Dauer seiner Regierung. Die Vf.in breitet dazu das Quellenmaterial für das deutsche Regnum in regionaler Gliederung aus und gelangt zu dem Ergebnis, daß sich die Alternative von „Reichstreue" und „Reformgeist" der Bischöfe und Äbte explizit allenfalls in der Trierer Kirchenprovinz stellte, wo der Einfluß Bernhards von Clairvaux und seiner Freunde

bereits spürbar wurde; sonst aber standen für Lothar genuin politische Gesichtspunkte, vor allem der Gegensatz zu den staufischen Brüdern Friedrich und Konrad, auch beim Umgang mit der Reichskirche und ihren Prälaten im Vordergrund. Von Fall zu Fall Konzilianz mit Festigkeit verbindend, habe der Kaiser das Potential der Bistümer und Reichsabteien in beträchtlichem Maße seiner Herrschaft dienstbar zu machen gewußt. Diese Relativierung des eigentlich kirchengeschichtlichen Aspekts, die auch in der geringen Aufmerksamkeit der Quellen für die Formalien von Bischofswahl und Investitur zum Ausdruck kommt (258ff), ist überzeugend, zugleich aber kaum überraschend, weshalb man den Wert des Buches auch weniger in seinem globalen Resultat als in vielen kritischen Einzelbeobachtungen zu sehen hat; beispielhaft hervorgehoben sei die erschlossene Verleihung der Herzogsgewalt an den Würzburger Bischof Embricho bei dessen Amtsantritt 1127 (145ff). Recht störend ist die große Zahl von Fehlern, mit denen der Text von Frau C., zumal in den lateinischen Quellenzitaten, behaftet ist; wenn schon für 77 Schweizer Franken kein gedrucktes Buch geboten wird, so kann der Leser (und Käufer) doch wenigstens ein tadelloses Typoskript erwarten.

Bonn Rudolf Schieffer

Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280–1980. Hrsg. von Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, für den Druck besorgt von Paul-Bernhard Lüttringhaus. – Mainz: Grünewald 1980. 534 S. (Walberberger Studien. Philosophische Reihe Bd 6)

Die vorliegende, anläßlich des 700. Todesjahres erschienene Albertus-Magnus-Festschrift hat nicht die Absicht, eine die bisherigen Forschungen über das umfassende Lebenswerk Albertus zusammenfassende Darstellung zu bieten. Sie versteht sich vielmehr „als einen Beitrag zur Forschung und als eine Anregung zu deren Fortsetzung und Vertiefung" (6). Sie beschränkt sich dabei thematisch auf jene Gebiete, die für Albertus selbst im Zentrum des Interesses und seiner Arbeit standen. Angesichts dieser Tatsache kann es die Aufgabe einer Rezension nur sein, das Werk vorzustellen. Deshalb seien im folgenden die kompetenten Autoren mit ihren Beiträgen eigens genannt.

Martin Bauer, „Secundum modum Albertistarum" – ein albertistischer Kommentar zu De anima (Köln 1482) in Vergleich mit dem Text des Albertus; Yves Congar, „In dulcedine societatis quaerere veritatem" – Notes sur le travail en équipe chez les Precheurs au XIIIe siècle; Ingrid Craemer-Ruegenberg, Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De anima-Paraphrase Albertus des Großen; Isnard W. Frank, Zum Albertus-Autograph in der Österreichischen Nationalbibliothek und zum ‚Albertinismus' der Wiener Dominikaner im Spätmittelalter; Albert Fries, Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts des Großen; Albert Fries, Albertus Magnus Prosator; Rudolf Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah; Paul Hossfeld, Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften; Paul Hossfeld, ‚Erste Materie' und ‚Materie im allgemeinen' in den Werken des Albertus Magnus; Christian Hünemörder, Die Zoologie des Albertus Magnus; Gerbert Meyer, Das Grundproblem der Bewegung bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin; Heinrich Schipperges, Das medizinische Denken bei Albertus Magnus; Johannes Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffes in den Schriften Alberts „De natura boni" und „Summa de bono"; Walter Senner, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen; Jerry Stannard, The Botany of St. Albert the Great; Clemens Vansteenkiste, Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus; William A. Wallace, The Scientific Methodology of St. Albert the Great; Edouard Henri Wéber, L'interpretation par Albert le Grand de la Theologie mystique de Denys Ps-Aréopagite; James A. Weisheipl, The Axiom ‚Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins; Albert Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus.

Besonders hingewiesen sei auf den von Johannes Schöpfer zusammengestellten bibliographischen Überblick über die wichtigsten Neuerscheinungen der Albertus-Literatur von 1960 bis 1980 (495–514). Vollständig, also einschließlich der vor 1960 erschienenen Bände, ist die Editio Coloniensis aufgeführt. Anstelle des Sachregisters bietet eine übersichtliche Gliederung der Einzelbeiträge (522–525) eine Aufschlüsselung des Gesamtwerkes, das von einem Personenregister abgeschlossen wird. Wer sich künftig unter wissenschaftlichem Anspruch mit Albertus Magnus befaßt, wird diese Festschrift nicht übergehen können.

München Richard Heinzmann

Catherine Capelle: Thomas d'Aquin Féministe? – Paris: Éditions Vrin 1982. 180 S. (Bibliothèque Thomiste XLIII) kart. 75.00 Fr.

Wie der um die Frauenfrage in der christlichen Tradition und Gegenwart verdiente Straßburger Theologieprofessor J. M. Aubert im Vorwort schreibt, handelt es sich bei diesem Buch um einen Teil der Doktorarbeit von C. Capelle, „dont j'ai eu l'honneur de présider le jury". Die Untersuchung bemüht sich, Einseitigkeiten und Simplifikationen zu vermeiden, wie sie gegenwärtig in manchen Veröffentlichungen zu finden sind, wenn ein scholastischer Autor des Antifeminismus geziehen wird. C. dagegen ist sich der Komplexität des hermeneutischen Problems wohl bewußt, wenn sie es z. B. bei den Paulus-Interpretationen des Thomas von Aquin gleichsam mit zwei verschiedenen sozialen und religiösen Kontexten zu tun hat. Ein Mangel an historischem Sinn ist ihr in dieser Hinsicht nicht vorzuwerfen.

Dies zeigt schon der einleitende Essay zur sozialen und rechtlichen Stellung der Frau im 13. Jh. (zwar Einschränkung des germanischen Erbes durch das Vordringen des römischen und kanonischen Rechts, aber auch Sakralisierung der Ehe durch gleiche moralische Verpflichtung beider Partner; zwar relative Gleichstellung der Geschlechter in den alten Orden, aber auch Ausschluß der Frauen von den neuen Bettelorden, da deren Lebensweise für sie nicht konzediert werden konnte; in der zeitgenössischen Literatur sowohl Erhebendes wie Zynisches), sowie zu den meist negativen Erfahrungen, die Thomas in seinem Leben Gelegenheit hatte, mit Frauen zu machen, angefangen von der seine Berufung hintertreibenden Mutter. Aber warum, so fragt die Autorin mit Recht, hat Thomas sich nicht bei seinem Frauenbild von der so erfolgreich regierenden Blanche de Castille beeinflussen lassen, die stark genug war, daß alle antifeministischen Gesetze der Zeit vor ihr weichen mußten?

Die Kapitel der Arbeit behandeln 1. die philosophisch-theologische Anthropologie bei Thomas, 2. seine Ehelehre, 3. seine Deutung des jungfräulichen Frauseins, 4. seine Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit der Geschlechter, 5. seine Auseinandersetzung mit neutestamentlicher Frauenaktivität bei gleichzeitigen Lehrverboten und schließlich in kurzen Streiflichtern die Symbolik Frau-Kirche sowie das neutestamentliche Glaubenszeugnis von Frauen im Urteil des Thomas v. Aquin.

Im 1. Kap. stellt sich der Autorin das Problem der Aristotelesrezeption in seiner Bedeutung für die Geschlechterdifferenz bei Thomas. Sie rechnet es ihm hoch an, nicht zwischen den Geschlechtern die differentia specifica angesetzt, sondern das, was man „nature féminine" zu nennen pflegt, auf der akzidentellen Ebene angesiedelt zu haben (44). Bei der von Thomas nicht problematisierten Verwendung aristotelischer Zeugungsbiologie mit der Rollenzuweisung aktiv-passiv an die beiden Geschlechter erinnert sie entschuldigend an die soziale Umwelt, die ihm keinen Anlaß gab, solches zu bezweifeln, und erwähnt einmal ohne Stellenangabe, daß die biologischen Beobachtungen eines Albertus Magnus auch andere Schlüsse zuließen, sich aber gegen das gängige Hierarchieschema mit der Vorrangstellung des Mannes nicht durchsetzen konnten (47). Sie versäumt es jedoch, einen Seitenblick auf die in der Aristoteles-Rezeption zurückhaltendere franziskanische Schule zu werfen, in der es zu interessanten Alternativen in der Geschlechteranthropologie kam. Insofern verharrt die Arbeit bei aller Rücksicht auf die soziale Umwelt doch in einer gewissen Textimmanenz, und die alles verstehende, alles verzeihende Hinwendung der Autorin zu Thomas von Aquin, der nach ihrer Sicht sich in vielen Einzelfragen nicht anders hätte entscheiden können, als er es tat, unterschlägt andere, beim gleichen sozialen Kontext entstandene Stellungnahmen.

Richtig gesehen ist, daß Thomas die aristotelische Auffassung von der Frau als „mas occasionatus", wie immer man diesen durch Übersetzung entstellten Begriff ursprünglich zu verstehen haben mag, erheblich einschränkt bzw. im Hinblick auf den universalen Naturablauf nicht gelten läßt (48.53); aber wie ist es ohne Widerspruch hinzunehmen, daß einerseits die anima rationalis der Frau sich wegen der Unabhängigkeit der Seele vom Zeugungsvorgang sowie von körperlichen Organen nach Thomas nicht von der des Mannes unterscheidet, während andererseits die weibliche Passivität eine größere Schwäche der Sinneswahrnehmung und infolgedessen eine geringere intellektuelle Aktivität der Seele mit sich bringt? (48f). Ist der Autorin die Schwierigkeit der Vereinbarung von beidem nicht aufgefallen, zu der andere Scholastiker die mehr platonisch anmutende Erklärung bereithalten, daß zwar Mann und Frau in ihrer anima rationalis einander gleich sind, die männliche Seele sich jedoch, weil in einem stärkeren Körper wohnend, besser entfalten könne?

Richtig gesehen ist wiederum, daß die Schöpfungstheologie bei Thomas Gleichheitselemente enthält in bezug auf das, was die Fortpflanzungsfunktion der Geschlechter überschreitet, nämlich das „intelligere". Daß er aber die Mann-Frau-Hierarchie, wenngleich in sanfterer Form, bereits im Urstand beginnen läßt, nimmt die Autorin wohl zu voreilig als selbstverständlich hin, zumal es auch im Mittelalter schon

die abweichende Auffassung von der erst nach dem Sündenfall einsetzenden Subordination der Frau gab.

Vergebens sucht C. bei Thomas nach einer gewissen Sensibilität für die Verschiedenheit der Materie bei der Erschaffung von Mann und Frau, die auf eine Superiorität auf weiblicher Seite schließen läßt. Sie entschuldigt ihn aber und enthüllt dabei ihr beschränktes Wissen über die Geschichte der Bibelauslegung, wenn sie außer Raissa Maritain keinen „commentateur ancien ou moderne" kennt, der hier eine „supériorité féminine" wahrgenommen hätte (55f.142).

Tatsächlich existiert jedoch eine für die Frau positive Tradition der Interpretation von Gen 2, und zwar seit der Patristik bis zur gegenwärtigen Feministischen Theologie. Sie wird aber, wie Marie Thérèse d'Alverny gezeigt hat, von bedeutenden Kirchenvätern bekämpft, was sich in der Scholastik wiederholt. Eine Hildegard von Bingen etwa wagt es daher erst nach manchen Konzessionen an das zeitgenössische androzentrische Weltbild, ihre Überzeugung von den erheblich gehobenen Ausgangsbedingungen weiblichen Menschseins durchblicken zu lassen.

Ihre oftmals wiederholte These, die Antifeminismen bei Thomas seien soziologisch und nicht theologisch bedingt, (62,139) sieht C. nicht zuletzt auch darin bestärkt, daß er die Männlichkeit Christi keineswegs für „indispensable" hält und für ihre Konvenienz rein soziale Gründe anführt: „Le Christ venait comme docteur, comme recteur, comme défenseur du genre humain; toutes choses qui ne pouvaient être réalisées, dans la civilisation ambiante, par une femme" (64). Sie schließt daraus, daß in einer Zivilisation, wo Frauen derartige Funktionen ausüben, eine weibliche Inkarnation denkbar sei, auch für Thomas, könnte er seine soziokulturelle Umwelt überschreiten.

Dementsprechend wird betont, daß Eigenschaften der Frau, die Thomas für „nature" hält, die aber nach unserer heutigen Einsicht gesellschaftlich bedingt sind, wie etwa ihre geringere intellektuelle Befähigung und moralische Verläßlichkeit, nicht zum Kernbestand seiner Anthropologie gehören. Gegen seinen soziokulturellen Kontext zu protestieren, davon wird Thomas großzügig dispensiert: „Son rôle à ce moment précis n'était pas d'en faire la critique, ni la réforme" (80). Andererseits bescheinigt ihm jedoch die Autorin, daß er in seiner Ehelehre gegen den zeitgenössischen Brauch, der die Freiheit der Gattenwahl bei der Frau mißachtete, einen starken Gleichheitsakzent setzt, indem er hier das gleiche Recht beider Partner betont (74). Bei der Ambivalenz von Gleichheit der Geschlechter und Subordination der Frau, in der sich Thomas allerdings kaum von anderen Scholastikern unterscheidet, schreibt sie durchweg der ersteren theologische und der letzteren soziologische Relevanz zu. Dabei kann es sogar zu der paradoxen Situation kommen, daß gerade Aristoteles dem Thomas die Gleichheitselemente inspiriert (75).

Aus der bemerkenswerten Beobachtung, daß Thomas für uns heute mehr in seinen Prinzipien, als in deren konkreter Anwendung ernstzunehmen ist, zieht sie die nicht weiter erläuterte kühne Folgerung: „Il ne serait pas difficile de transposer les principes de sa théologie du mariage à la société contemporaine" (80). Anders gesagt: Thomas ist für sie „matériellement misogyne, formellement" jedoch nicht, denn die Gründe für seine misogynen Aussagen entsprechen nicht der „réalité fondamentale" seines Denkens. In einem anderen Stadium der Evolution von Welt und Kirche hätten sie auch für ihn selbst keine motivierende Kraft mehr gehabt (84). Diese Argumentation läuft auf die Frage hinaus: Was würde Thomas lehren, wenn er heute lebte? Aber sind derartige Spekulationen noch die Aufgabe historischer Forschung?

Die Unterscheidung von soziologisch bedingtem Antifeminismus und theologisch fundiertem Gleichheitsdenken stößt bei der Darstellung der Imago-Lehre des Thomas auf Schwierigkeiten. Die Autorin findet hier die – auch bei anderen Scholastikern anzutreffende – doppelte Ausgestaltung dieser Lehre vor: In der ersten Funktion der Gottbildlichkeit, der trinitarischen Seelenstruktur (augustinisch: memoria, intelligentia, voluntas etc.) sind beide Geschlechter einander gleich, aber in ihrer zweiten Funktion, der Repräsentanz der Autorität Gottes über die Schöpfung, ist nur der Mann Bild Gottes, ein mittelalterlicher Versuch, Gen 1,27 und 1 Kor 11,7 miteinander zu harmonisieren. Gerade bei dieser Ursprungsanalogie (wie die Welt ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott hat, so die Frau im Mann) könnte man darauf verweisen, daß Thomas in seiner Umwelt und in der Geschichte, wie sie sich ihm darstellt, nur männliche Autoritätsspitzen wahrnimmt. Aber hier beruft sich C. nur beiläufig auf den sozialen Kontext, wohl weil die für Thomas theologisch bedeutsame männliche Gottesrepräsentanz nicht so leicht zu überspielen ist. Sie tröstet sich mit der Gleichheit in der ersten, entscheidenderen Funktion der Gottbildlichkeit und dem späteren Verschwinden der zweiten, antifeministischen. Unbekannt ist ihr auch hier die Wirkungs- sowie die weitere Auslegungsgeschichte der biblischen Stellen zur menschlichen imago Dei, die noch bis ins 18. Jh. frauenfreundliche Theologen wie theologisch gebildete Frauen dazu gezwungen hat, umständlich zu „beweisen", daß auch die Frau imago Dei ist.

Kann man so weit gehen, aus dem thomasischen Prinzip, daß die Herrschaft dem zukommt, der an Vernunft überlegen ist, mit der Autorin den Schluß zu ziehen: „Si l'on trouve une société, où la femme a plus de valeur intellectuelle que l'homme, le principe thomiste imposera que l'homme soit soumis à la femme"? (141). Wäre es nicht ehrlicher, statt der Rettung und Neuanwendung des „principe thomiste" zuzugeben, daß Thomas auf bestimmten Gebieten unter Voraussetzungen denkt, die für unser Leben nicht mehr zutreffen, und wir daher auf seine Wegweisung verzichten müssen?

An Deutungen der Anthropologie der Frau bei Thomas – sicher allemal eine besonders krasse Probe aufs Exempel der Perennität – gibt es viele, besonders aus dem deutschen und englischen Sprachraum, von der Autorin unbemerkt (einsame Ausnahme: Ida Ramings Arbeit, mit drei Druckfehlern im Titel, S. 23). Sie reichen von Rettungsversuchen der Aussagen des Kirchenlehrers Thomas für die Gegenwart über Modelle der Unterscheidung zwischen Überholtem und überzeitlich Gültigem bei ihm (von den zwanziger bis zu den fünfziger Jahren meist aus männlicher Feder) bis zu den Arbeiten im Zeichen der Feministischen Theologie. Diese haben sich nach anfänglichen Beschuldigungen der Scholastiker wegen ihres Frauenbildes allmählich eingependelt zu der These der Ambivalenz von Gleichheits- und Subordinationsdenken. Dieser jüngste Versuch ist von seinem methodischen Ansatz aus sicher zukunftweisend, wenngleich sich die klare Trennung zwischen soziokulturell bedingten Subordinationselementen und theologisch belangvollen Gleichheitselementen in der Anthropologie des Thomas von Aquin nicht in allen Fällen durchhalten läßt.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Johannes von Paltz. Werke. Bd. 1 **Coelifodinae.** Hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedrich Stasch. Unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. LV, 527 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 2) Ln. DM 292,–

Johannes von Paltz. Werke. Bd. 2 **Supplementum Coelifodinae.** Hrsg. von bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venicio Marcolino. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. LVI, 504 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 3) Ln. DM 198.–

Der erste der beiden vorzüglich ausgestatteten Bde bringt den lat. Text der „Himmlischen Fundgrube" des Augustineremiten (1445–1511; vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 218), eines der wichtigsten Zeugnisse spätmittelalterlicher Ablaßtheologie und -pastoral. Auf der Grundlage des gleichnamigen volkssprachlichen Traktats und mit Einarbeitung verschiedener lateinischer Konzepte und kleinerer Drucklegungen erschien 1502 (Wolfgang Schenk, Tübingen) die umfangreiche „Coelifodina". Paltz arbeitete den Druck noch einmal durch und erweiterte ihn beträchtlich für die zweite „Auflage" von 1504 (Martin Landsberg, Leipzig). Die beiden späteren Druckauflagen (1511, 1515) bringen nur unwesentliche Korrekturen dazu.

Vorliegende Edition stützt sich also auf den Text von 1504, normalisiert vorsichtig das Latein und bringt die üblichen Verbesserungen. Mit dem kritischen Apparat läßt sich leicht arbeiten. Der zweite kommentierende Apparat verifiziert die zahlreichen Zitate (die auch schon im Text selbst belegt sind) und geht den zahlreichen Anspielungen nach – soweit möglich. Er bringt auch Verständnishilfen: z. B. 234[15]: „Es folgt (234,8–235,1) eine Auslegung der Marianischen Antiphon ‚Salve Regina'." Ausführliche Register (Bibelstellen, Quellen, Moderne Autoren 481–518; in Bd. 2: 453–485) und ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (519–527; bzw. 487–504) schließen die vorzügliche Ausgabe ab. Es wäre gut gewesen, auch die nicht verifizierten Zitierungen im Text (z. B: 215: I „Bei Aegidius Romanus nicht gefunden") ins Register aufzunehmen. Das unbedingt erforderliche Sachregister soll der dritte Bd der Ausgabe der Werke bringen.

Inhaltlich bringt nämlich die Coelifodina mit ihrem Supplementum eine Fülle von damaliger Populärtheologie, die zur Beurteilung der Zeit – und damit auch zum Verständnis der Reformation – wichtiger zu sein scheint als die akademische Fachliteratur. Im ersten Hauptteil wird eine breite Passionsmeditation entworfen; anhand einer Passionssynopse geht sie voran bis zum Höhepunkt der „margita passionis", dem Sich-Versenken Mariens in das Kreuzgeheimnis; man soll also zuerst Christus am Kreuz, das Buch des Lebens, mit Maria von außen betrachten, um so zum inneren Betrachten zu gelangen. Der zweite Teil über Gedankensünden gibt gute Ratschläge auch über dasjenige,

was damals unter „Skrupel" breit behandelt wurde. Der dritte Teil zeigt, daß auch der größte Sünder Vergebung erlangen kann – wie der gute Schächer –, und kann im Zusammenhang damit viel über Tod und Sterben entfalten. Von daher geht der vierte Teil über zu der Vorbereitung auf den Tod, zu den Gnadenmitteln der Kirche und besonders auch zu den Ablässen.

Der zweite Bd war als fünfter Teil gedacht, entwickelte sich aber zu einem eigenen Werk über die „fünf höllischen Heere", die die Burg des Menschen angreifen (exercitus annihilationis, – denigrationis, – desperationis, – excaecationis, – recidivationis). Dem fünften Teil wird der weitaus größte Platz zugewiesen, weil dort wiederum der Ablaß zur Frage steht. Aber auch unter diesem Oberthema wird „ein Leitfaden des frommen Lebens, eine frömmigkeitstheologische Summe" (II, XIX) entworfen. Für das Supplementum wurde der erste Druck (1504, Schenk, Erfurt) mit sinnvollen Korrekturen der beiden anderen (1510, 1516, Leipzig) als Vorlage genommen.

Der Eindruck, der sich aus Hamms frömmigkeitstheologischer Arbeit ergab, wird bestärkt: der Sitz der kontroverstheologischen Fragen ist deutlich die Ekklesiologie, nicht die Gnaden- und nicht die (unabhängig gesehene) Sakraments- und Ablaßlehre. Doch das Studium der beiden Textbände wirft eine neue Frage auf: Seite für Seite zu lesen ist für einen Nicht-Spezialisten dieser Zeit, der eine bestimmte Arbeit vor Augen hat, nahezu unmöglich. Dieses Konglomerat von Subtilitäten und Binsenwahrheiten, von Zitationen und Unterteilungen, von Frömmigkeit und formaler Gelehrsamkeit fordert geradezu den Vergleich mit dem Sprachgenie Martin Luther heraus (1504 trat er in das gleiche Kloster ein, in dem die Coelifodina entstand). Die Frage lautet: Was verdankt die Reformation dem neuen Sprach- und Denkstil Martin Luthers? Und was ist nun wirklich tiefgründender dogmatischer Unterschied? Ob nicht doch der väterliche Gönner Martin Luthers, Johann von Staupitz, recht hat, der als Abt von St. Peter, Salzburg, in seinem letzten Brief (1. IV. 1524) an seinen ehemaligen Günstling schrieb: „Ihr scheint mir viele unwesentliche Äußerlichkeiten zu verdammen, welche zu Glauben und Gerechtigkeit nichts beitragen; sie bedeuten nichts und beschweren einem Gläubigen kaum das Gewissen." (M. Luther, Werke, Briefwechsel III, Weimar 1933, Nr. 726, S. 263f).

München Josef Sudbrack

Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert. Hrsg. von Irmgard Pahl. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1983. XVIII, 611 S. (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 29) 75.– Fr.

In Fortsetzung der von A. Hänggi und I. Pahl 1968 (²1978) edierten Sammlung Prex Eucharistica (Spicilegium Friburgense 12) erscheint jetzt in einem ersten Band die seit langem angekündigte und erwartete Sammlung eucharistischer Texte reformatorischer Kirchen aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Ein zweiter Band, der Texte vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert bieten wird, soll in absehbarer Zeit folgen. Ein weiterer Band unter dem Titel Sacrum Convivium soll die Entwicklung bis zur Gegenwart – unter Einschluß der jüngsten Meßreform im katholischen Bereich – dokumentieren und so die Reihe vervollständigen, die sich insgesamt zum Ziel gesetzt hat, „zentrale Texte zur Feier der Eucharistie in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften durch die Jahrhunderte hindurch zusammenzufassen und leichter zugänglich zu machen" (V).

Selbstverständlich konnten nicht sämtliche hier in Frage kommenden Texte erfaßt und aufgenommen werden; eine Auswahl war notwendig. Abgedruckt werden vor allem Auszüge aus jenen gottesdienstlichen Ordnungen, „die auf Grund ihres historischen Neuansatzes und/oder ihrer Wirkungsgeschichte von besonderer Bedeutung sind" (VI). Andere werden nur kurz erwähnt oder sind – unter der Rubrik „Sondertexte" – im Anschluß an den jeweiligen Haupttext durch einzelne Elemente vertreten. Die einzelnen Kapitel werden durch ebenso knappe wie instruktive Kommentare eingeleitet. Sorgfältige Quellenangaben wie Literaturhinweise zu jedem Kapitel bzw. seinen Unterteilungen runden das Bild und machen das Werk zu einem unverzichtbaren Instrumentarium liturgiewissenschaftlicher Arbeit.

Die Veränderung im Titel (von Prex Eucharistica zu Coena Domini) zeigt zugleich das eigentliche Problem dieser Edition an: Anders als beim vorhergehenden Band konnte man sich diesmal nicht auf den Abdruck von Eucharistiegebeten konzentrieren. Die fundamentalen Eingriffe in die überlieferten Strukturen des eucharistischen Gottesdienstes (H. Nyman spricht vom „liturgischen Traditionsbruch", 109), wie sie im Zuge der liturgischen Neuordnung in allen reformatorischen Kirchen erfolgten, machten ein anderes Vorgehen notwendig: Man entschloß sich, jeweils „die gesamte Abendmahlsliturgie zu dokumentieren und nicht mehr nur das Eucharistiegebet im engeren Sinn" (VI). Die entscheidende Hypothese, die sowohl die Herausgeberin wie vor allem F. Schulz in seiner Einführung (1–6) hierbei zugrundelegen, geht davon aus, daß wesentliche Aspekte und Funktionen des überlieferten eucharistischen Gebets in den reformatorischen Ordnungen auf andere liturgische Elemente (Vermahnungen, Gesänge, Gebete u. a.) übergegangen sind und nunmehr von diesen wahrgenommen werden (VI, 2f). Diese Hypothese bedarf freilich noch der Überprüfung an den Texten selbst; in solch allgemeiner Formulierung dürfte sie den weitreichenden Akzent- und Funktionsverschiebungen, wie sie der genannte „Traditionsbruch" ohne Zweifel impliziert, kaum gerecht werden.

Mehr als jede liturgiegeschichtliche Darstellung vermittelt die Sammlung einen Eindruck von der unerhörten, fast explosionsartigen Kreativität auf gottesdienstlichem Gebiet, wie sie durch die Kirchenreform im 16. Jahrhundert entbunden wird; eine Kreativität, die freilich schon gegen Ende des Jahrhunderts – und dann erst recht im darauf folgenden Säkulum – ebenso rasch wie deutlich wieder versandet. Beeindruckend ist jedoch auch die mannigfache, oft verwirrende Einflußnahme der verschiedenen Ordnungen aufeinander und eine daraus resultierende, nur schwer darstellbare (vgl. das Schaubild von F. Schulz 5) wechselseitige Abhängigkeit; offenkundige Folge einer Kommunikationsdichte und -geschwindigkeit, die – angesichts der gegebenen Kommunikationsmöglichkeiten – immer wieder in Erstaunen versetzt. Nicht so auf den ersten Blick zugänglich, aber letztlich ebenso wichtig und aufschlußreich ist die Verwurzelung fast all dieser liturgischen Kreationen in vorreformatorischen Ansätzen und Entwicklungen, hier insbesondere in den stark pädagogisch (bzw. ‚volksmissionarisch') orientierten Predigtbewegungen und jenem städtischen Prädikantenwesen, das zugleich deutlich humanistische Einflüsse repräsentiert und vermittelt.

Zum Inhalt: Die ersten acht Kapitel (H.-Chr. Drömann, H. Nyman, H. Faehn, E. Sigurbjörnsson) gelten den Ordnungen der sog. lutherischen Liturgiefamilie (deutsche Messen vor Luther, Ordnungen Luthers und Bugenhagens, der Brandenburg-Nürnberger Typ, Mecklenburg 1552, schwedisch-finnische, dänisch-norwegische und isländische Ordnungen). Kap. 9–14 sind dem schweizerisch-oberdeutschen Liturgiekreis gewidmet (B. Bürki, H.-Chr. Drömann, Cl.-R. Muess: Zürich, Basel, Bern, Frankfurt, Württemberg, Montbéliard). Kap. 15 (C. Honders) stellt die Ordnung der kleinen lutherischen Gemeinde von Antwerpen dar. Kap. 16 (H.-Chr. Drömann) befaßt sich mit den ebenso einflußreichen wie in sich vielschichtigen (Entwicklung vom ‚Meßtyp' hin „zur schlichten Feier einer Gemeindekommunion", 299) Straßburger Ordnungen. Calvins Ordnung von 1542 bzw. die sie beeinflussenden oder von ihr abhängigen französischsprachigen Ordnungen werden in den Kap. 17–19 behandelt (B. Bürki, Cl.-R. Muess). Besondere Beachtung verdienen die Kap. 29 (anglikanische Ordnungen von The Order of Communion 1548 bis hin zum Book of Common Prayer 1662 und späteren Varianten) und Kap. 22 mit der Darstellung der schottisch-presbyterianischen Ordnungen (C. Buchanan bzw. R. St. Louden/D. H. Tripp). C. Honders ediert und kommentiert die Ordnungen von Johannes a Lasco, M. Micron (Kap. 21) und Petrus Dathenus (Kap. 24). Die für den reformierten Bereich so einflußreiche Kurpfälzische Ordnung von 1563 steht im Mittelpunkt von Kap. 23 (F. Schulz). Die St. Galler Ordnung 1659 (Kap. 25, B. Bürki), die Ordnungen der Brüderunität (Kap. 26, J. Smolik) und der Remonstratenser (Kap. 27, C. Honders) runden den Band ab.

Die in dieser Art bisher einmalige Sammlung vermittelt eine Fülle von Anregungen und Aufgaben für die weitere Forschung. Die Nötigung, immer noch verbreitete Klischeevorstellungen über Eigenart und Entwicklung der reformatorischen Liturgien zu revidieren, wird nachdrücklich verstärkt. Im Rahmen dieser Besprechung kann nur weniges hierzu angedeutet werden:

1. Es wird deutlich, daß die reformatorische liturgische Bewegung – über alle geographischen und theologischen Grenzen hinweg – von einem durchaus gemeinsamen, grundlegenden Impuls bestimmt wird: Ziel ist die Erneuerung des eucharistischen Gottesdienstes als Kommuniongottesdienst mit obligatorischer Gemeindekommunion (vgl. 106). Damit wird zugleich eine Umstrukturierung überkommener Formen eucharistischer Frömmigkeit in Angriff genommen.

2. Zugleich wird deutlich, daß in Verwirklichung dieses Impulses auch durchaus vergleichbare liturgische Lösungsversuche in Anwendung gebracht werden: Die Anknüpfung an den mittelalterlichen Ritus der Gemeindekommunion (innerhalb oder außerhalb der Messe als selbständige Kommunionfeier; wesentliche Bestandteile sind Kommunionansprache, Offene Schuld mit Absolution, Vaterunser, Vermahnung) ist eben keinesfalls nur ein Kennzeichen der schweizerisch-oberdeutschen Ordnungen (vgl. 228, 237, 248, 304f), sondern liegt letztlich auch dem Abendmahlsteil in Luthers Deutscher Messe 1526 und den davon beeinflußten Ordnungen zugrunde. So erweist sich die Unterscheidung von Ordnungen, die dem Meßtyp folgen, und solchen,

die die überlieferte Struktur der Messe aufgeben und sich stattdessen an der Ordnung des mittelalterlichen Prädikantengottesdienstes orientieren, als höchst relativ: Auch für die ‚lutherischen' Ordnungen (mit Recht stellt F. Schulz 3f solche konfessionellen Kennzeichnungen in Frage) gilt, daß hier in Gestalt der Gemeindekommunion ein neuer liturgischer Handlungskern in das überlieferte Gehäuse der Messe eingefügt wird (vgl. meinen Beitrag in LJ 34, 1984, 3–20).

So ist die Abendmahlsvermahnung nicht einfach ein von den reformatorischen Liturgien kreiertes „neues Ordinariumsstück" (2), sondern hat ihre Wurzeln in eben jener Liturgie der Gemeindekommunion (möglicherweise in der Kommunionansprache). Das gilt auch für den in ganz unterschiedlichen Formularen begegnenden strukturellen Zusammenhang (vgl. 182f, 248f) von Offener Schuld/Vermahnung – Vaterunser – (Einsetzungsworte) – Kommunion (wie vielleicht auch für die Struktur Einsetzungsworte – Vermahnung – Kommunion, für den „integrierten" Gebrauch des Vaterunsers und die Aufnahme von Glaubensbekenntnis und Allgemeinem Gebet in den Abendmahlsteil; vgl. 237, 305f, 310, 349, 500). Bezeichnend ist die Austauschbarkeit von Präfation und Vermahnung in zahlreichen Ordnungen (vgl. 50f, 70, 72, 153, 168): sie zeigt an, daß hier der bisherige Handlungskern nicht einfach ‚reduziert' wird bzw. seine Funktionen an andere Elemente delegiert, sondern daß tatsächlich ein neuer Handlungskern an seine Stelle tritt.

3. Eine vergleichende Untersuchung des strukturellen Zusammenhangs, in dem jeweils die Einsetzungsworte erscheinen, kann auf ihren unterschiedlichen Zeichenwert (bzw. auf divergierende Zeichenfunktionen) in den verschiedenen Ordnungen aufmerksam machen und so gleichfalls gängige Verallgemeinerungen (‚Meßtyp' oder ‚reformierter Typ') hinterfragen.

Während die Einsetzungsworte in der Formula Missae 1523 noch in einen Gebetszusammenhang eingeordnet sind (relativischer Anschluß), tragen sie in der Deutschen Messe 1526 deutlich exhibitiven Charakter: In ihnen erfolgt die eigentliche ‚Zueignung' der Heilsgabe (vgl. 26, 28). Aber nicht nur die Unterscheidung der beiden hieran sich anschließenden Typen (Brandenburg-Nürnberg – freilich unter Preisgabe des Gebetscharakters und Betonung der Verkündigungsfunktion, 70; Bugenhagen) ist von Belang, sondern ebenso die Differenz, die sich zwischen Zwingli und einigen oberdeutschen Ordnungen einerseits (Zusammenhang von Einsetzungsbericht und Austeilung) und den in der Nachfolge Calvins stehenden Ordnungen andererseits (Einsetzungsbericht als legitimierende Lesung, als *warrant* deutlich von der Kommunion abgesetzt) ergibt (vgl. 182f, 228, 237, 247, 269f, 349, 382, 433, 462, 464f, 470f). Auch die Funktion, die der Einsetzungsbericht im Zusammenhang der Vermahnung erhält, ist zu bedenken (497ff).

4. Eine Leistung der vorliegenden Sammlung besteht darin, daß sie einen Eindruck von dem imponierenden liturgischen Reichtum gerade der Ordnungen ‚reformierter' Provenienz vermittelt. Auch hierdurch können manche verbreitete Klischees korrigiert werden: Natürlich muß man auch im Hinblick auf diese Liturgien von einer „rechtfertigungstheologischen Zuspitzung" (4) sprechen. Deutlicher jedoch als in manchen genuin ‚lutherischen' Liturgien kommen hier auch andere Aspekte zum Tragen (Communio-Gedanke, ‚eucharistische' Aspekte im engeren Sinn, anamnetische, epikletische, eschatologisch-doxologische Elemente; vgl. 181f, 228), die gerade in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion um das Abendmahl diesen Ordnungen eine vielleicht unerwartete Aktualität verleihen.

Die Sammlung vermittelt schließlich einen Eindruck von der sozialen und kulturellen Bedeutung, die gerade dem rituellen Vollzug der Eucharistie – als zentrales Ereignis symbolischer Kommunikation grundlegend für die Identität der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft – ohne Zweifel zukommt; man muß hierzu nur einmal die Kapitel über die anglikanischen und schottisch-presbyterianischen Ordnungen studieren. Daß dies kaum thematisiert wird, kann man der Sammlung nicht zum Vorwurf machen; es zeigt jedoch gleichfalls eine wichtige Aufgabe für die künftige Forschung an.

Leipzig Karl-Heinrich Bieritz

Pflug, Julius: **Correspondance.** Recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Tome V/1: Supplément. Tome V/2: Julius Pflug et l'Allemagne du XVIe siècle. Etudes et documents. – Leiden: Brill 1982, 315 und 518 S., Lw. hfl. 100.– und 150.–

Mit diesen beiden Bden liegt die Edition der erhaltenen Korrespondenz von Julius Pflug (1499–1564), dem adeligen Humanisten, Juristen und faktisch letzten unabhängigen Bischof von Naumburg-Zeitz abgeschlossen vor. Dieses jetzt bequem zugängliche, vom Hrsg. vorzüglich erschlossene Quellenmaterial ermöglicht einen ausgezeichneten Einblick in die Reformationsgeschichte und insbesondere in die sächsische Territorialgeschichte des 16. Jahrhunderts, in den Wandlungsprozeß des Alten Reiches, der in hohem Maße auch die Strukturen der Alten Kirche erfaßte.

Im einzelnen bietet Bd V/1 weitere 33 Briefe und Briefstücke von und an Pflug (17–63) sowie, angefangen mit dem Jahr 1524, unterschiedliche Briefe und Dokumente, die Pflug betreffen (64–102). Es folgen Korrekturen und Ergänzungen zur Kommentierung der Bde I–IV (103–182), dann wichtige Dokumente, die die in Bd II enthaltene Korrespondenz weiter erhellen (183–288). Es handelt sich um Materialien aus den Jahren 1541–1546, die Pflug im wesentlichen selbst zusammengestellt hat, um damit seinen Anspruch auf den Naumburger Bischofsstuhl durchzusetzen.

Bd V/2 wird mit einigen neuaufgefundenen Stücken aus dem Briefwechsel eröffnet (1–7), der Hauptteil jedoch besteht aus mehr oder minder weit gespannten Studien mit einzelnen Quellentexten zu den folgenden Themenkreisen: Sachsen und die Familie der Pflug (19–180), Religion und Politik in den Jahren 1552–1564 (181–316), Pflugs Episkopat und die Zukunft des Bistums Naumburg-Zeitz (317–430) sowie einem Epilog über die religiöse und kirchliche Situation in Sachsen am Ausgang des Jh.s (432–448). Die einzelnen Beiträge stehen in einem unterschiedlich engen Zusammenhang mit der Gestalt Pflugs; doch bieten sie durchweg reiche Informationen und eine Fülle interessanter Einsichten. Ganz hervorragend sind wieder die Indices gestaltet (451–498). Allerdings fehlte in dem mir vorliegenden Exemplar leider ein Druckbogen (die Seiten 487–502).

Die eminente editorische Leistung dieser Briefausgabe ist bereits früher mehrfach gewürdigt worden. An dieser Stelle ist dieses Lob mit allem Nachdruck zu wiederholen. Pollets Werk stellt ein wichtiges Hilfsmittel für die Erforschung der Reformationsgeschichte allgemein und ein unentbehrliches Werkzeug für die Arbeit an der sächsischen Territorialgeschichte in dieser Epoche im besonderen dar.

Gießen Martin Greschat

Rodríguez, Pedro / **Lanzetti,** Raul: **El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción.** Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566). – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1982, 498 S. (Colección Teológica 35) kart. Pta 3450.–

Der theologische Rang und der praktische Einfluß des Catechismus Romanus (CR) sind zwar stets von der Forschung richtig eingeschätzt worden, aber das heißt nicht, daß man den damit verbundenen Problemen – genannt seien nur Quellen- und Textgeschichte – die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hätte, obschon man schon seit längerem wußte, daß auch auf diesen eher abgelegen scheinenden Gebieten durchaus mit Überraschungen zu rechnen ist. Selbst das hier zu würdigende umfangreiche Werk setzt sich begrenzte Ziele, es möchte eine Reihe von wichtigen Vorfragen klären, um so die inhaltliche Diskussion des CR auf ein solides Fundament zu stellen. Es ist aus Seminaren an der Theol. Fak. der Universität Navarra erwachsen, die unter der Leitung von Prof. Rodríguez standen und an denen sein Assistent Lanzetti mitwirkte, dessen Diss. über die Lehre vom Bußsakrament im CR demnächst erscheinen wird.

Das 1. Kap. (27–132) befaßt sich mit der Enstehungsgeschichte des Katechismus seit den ersten Sitzungen des Trienter Konzils.

Entscheidend wird nach rudimentären Anfängen die dritte Tagungsperiode, in der neben den Initiativen der Legaten, des Kaisers und des französischen Königs die Aktivitäten der Indexkommission von erheblicher Bedeutung sind, insofern diese klar erkannte, daß man an die Stelle der zahlreichen zensurierten Katechismen ein Werk setzen mußte, das über jeden Verdacht erhaben war. Außerdem waren ihr die Mängel der bisherigen Handbücher sehr deutlich bewußt geworden. Von großem Interesse ist die Haltung des spanischen Episkopats mit Pedro Guerrero, Erzbischof von Granada, an der Spitze. Diesem lag eine Denkschrift des hl. Juan de Avila vor, die ein umfangreiches katechetisches Programm enthielt. Von diesem Haupt der spanischen Erneuerungsbewegung laufen nun Verbindungslinien zu Luis de Granada, zu den Erzbischöfen Carranza von Toledo und Bartolomé de los Mártires von Braga und schließlich zu Fray Francisco Foreiro OP, der bei der Redaktion des CR eine führende Rolle spielen wird. Es versteht sich, wie wir gleich sehen werden, daß es sich hierbei um folgenreiche Beziehungen handelt, die auch indirekt das Quellenproblem des CR betreffen. Gemeint sind die Auseinandersetzungen um den Katechismus Carranzas. Am 2. Juni 1563 entschied die Indexkommission, daß die so heftig umstrittenen Comentarios sobre el Catechismo christiano nicht in die Liste der verbotenen Bücher aufzunehmen seien. Dem Gutachtergremium gehörten u. a. Leonardo Marini, Egidio Foscarari und als Sekretär Francisco Foreiro an, die alle drei Mitglieder der künftigen Katechismuskommission sein werden.

Ausführlich befassen sich unsere Autoren mit den Mitgliedern der von Pius IV. nach Konzilsende ins Leben gerufenen Redaktionskommission (89–106), die im April 1564 bereits an der Arbeit war. Die mit großer Sorgfalt zusammengetragenen biographischen Daten der einzelnen Theologen (Calini, Marini, Foscarari, Foreiro) vermitteln uns ein anschauliches Bild von den vier Männern, die als die eigentlichen Verfasser des CR zu gelten haben. Interessanterweise sind die drei Dominikaner aus der Indexkommission hervorgegangen, die, wie wir schon gehört haben, sehr präzise Vorstellungen von Inhalt und Zweck eines Katechismus hatte (106f). Daß die Gruppe intensiv gearbeitet hat, beweist die Tatsache, daß Karl Borromäus am 20. Januar 1565 an den Nuntius am kaiserlichen Hof schreiben konnte, der Katechismus werde in wenigen Tagen in Druck gehen (109). Eigenartigerweise verschwindet aber das Werk für ein Jahr von der Bildfläche. Was war geschehen? Die Vf. machen glaubhaft, daß dieser schwer verständliche Aufschub mit dem Carranzaprozeß zusammenhängt

(111–116). Erst als Pius V. den päpstlichen Thron besteigt, werden beide Problemkreise klar geschieden: der CR und der Katechismus des Toledaner Erzbischofs sind nun zwei getrennte Dinge. Der Papst ernennt eine neue Kommission, der Kardinal Sirleto vorsteht. Thomas Manrique, Magister S. Palatii, nimmt die zweitwichtigste Stellung ein. Sollte der eine kraft seiner außerordentlichen biblischen und patristischen Gelehrsamkeit für größtmögliche Sorgfalt der Dokumentation einstehen, so oblag dem Dominikaner die Aufgabe, die Rechtgläubigkeit zu garantieren. Gleichzeitig wurden volkssprachliche Ausgaben veranlaßt. Im September 1566 lag schließlich der endgültige Druck des CR vor.

Wie schon angedeutet, haben die mit den Autoren des CR verbundenen historischen Details indirekt einiges Licht in die Frage nach den Quellen gebracht. Die Probleme sind, wie man sich denken kann, kompliziert, so daß die beiden Vf. mit großer Umsicht zu Werke gehen.

In einem ersten Schritt prüfen sie die bisher gemachten Vorschläge, um dann ihren eigenen Beitrag zur Diskussion zu stellen (135ff). Nach ihrer gut begründeten Meinung scheiden die Katechismen von Leonardi Marini (1555), Kardinal Hosius (1551) und Friedrich Nausea (1543) als Vorlagen des CR aus, obwohl gewisse Berührungspunkte, die aus einem allgemeinen katechetischen „subsuelo" stammen, nicht geleugnet werden sollen. Es ist nach ihrer Ansicht durchaus möglich, daß zeitgenössische Werke, die den Autoren des CR naturgemäß bekannt waren, als „material de consulta" gedient haben, nicht aber, soweit man heute sieht, als „material de redacción". D. h. in der theologischen Disposition des Stoffs und in der literarischen Formulierung sind Parallelen nicht aufzuweisen. Sie lassen nur eine Ausnahme gelten: das Enchiridion Groppers, das in der Sakramentenlehre direkten Einfluß ausgeübt zu haben scheint (157–159).

Geradezu erregend ist indes die Bestätigung einer schon 1970 aufgestellten These, wonach der Katechismus Carranzas tiefgreifende Spuren im CR hinterlassen hat[1]. Das Werk des Toledaner Erzbischofs, dem in Spanien jeglicher Einfluß versagt blieb, hat also auf indirekte Weise Eingang in das offizielle katechetische Handbuch der Kirche gefunden.

Das aber heißt: Der zu Lebzeiten so heftig angefeindete Dominikaner ist im CR auf höchst überraschende Weise rehabilitiert worden. Und dies gewiß mit Kenntnis seitens maßgebender Kreise der römischen Kurie. Carranzas Comentarios sind demnach zweifellos eine überaus wichtige Quelle, aber sie sind es nicht in allen Teilen auf gleiche Weise. Den beiden Vf. gelang nämlich erstmals der Nachweis, daß der Sentenzenkommentar Domingo de Sotos die Sakramentenlehre des CR entscheidend bestimmt hat (165–196, 200). Sie ziehen daraus den Schluß, daß der zeitgenössische Thomismus den CR tief inspiriert hat[2].

Das dritte Kap., die Textgeschichte des CR (205–328), läßt eher eine trockene Lektüre erwarten, aber das Gegenteil ist der Fall. Man liest die Beschreibung der einzelnen Editionen mit wachsendem Interesse.

Schon bald zeigte sich, daß die in der Erstausgabe fehlende Einteilung in Abschnitte und Kapitel mehr war als ein typographischer Mangel. Der ungegliederte Text erschwerte das Verständnis. Auch war der Verweis auf die biblischen und patristischen Quellen unzureichend. Es ist bezeichnend, daß die Drucke von Löwen und Köln hier erstmals für Abhilfe sorgten (225–234). Zu einem Bruch mit der bisher im wesentlichen wortgetreuen Überlieferung kam es 1572 in Antwerpen, als Andreas Fabricius aus pastoralen und didaktischen Gründen den CR in Gestalt von Fragen und Antworten darbot, was nicht ohne schwere Eingriffe in die Textgestalt abging (235–244). Allenthalben wird deutlich, wie stark die Änderungen oder Ergänzungen von unterschiedlicher Art und wechselndem Umfang den jeweiligen seelsorglichen oder kontroverstheologischen Situationen zu entsprechen suchten. So enthält etwa die 1572 bei Calenius in Köln gedruckte Ausgabe, die sich wieder der Urfassung zuwandte, die ausführlichsten biblischen, patristischen und konzilsgeschichtlichen Verweise, die sich in der gesamten Überlieferung des CR belegen lassen (251).

Auf weitere Einzelheiten dürfen wir hier verzichten. Vermerkt seien nur zwei Dinge: Der immense Fleiß und der Scharfsinn der beiden Forscher haben die entscheidende Bresche in das bisher für undurchdringlich gehaltene Dickicht der Druckgeschichte des CR geschlagen, indem sie die Grundtypen mit ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten aufgezeigt haben. Weiteren Studien, die zu einer kritischen Edition des CR führen sollten, ist ein unschätzbares Arbeitsinstrument an die Hand gegeben worden. Nicht minder wertvoll ist ein eher allgemeines Ergebnis dieser minutiösen Textvergleiche: Die zahllosen Details, die zunächst nur den Spezialisten zu interessieren scheinen, erweisen sich unversehens als ein Reflex der theologischen und pastoralen Situation der einzelnen Zeiten und Länder. Die Druckgeschichte eines einfachen Handbuchs ist so zu einem faszinierenden Exempel der Theologiegeschichte geworden.

[1] A. Garcia Suárez, El „Catecismo" de Bartolomé de Carranza, fuente principal del „Catecismo Romano" de San Pio V?, in: Scripta Theologica 2 (1970) 341–423.

[2] Vgl. P. Rodríguez, El sentido de los sacramentos según el Catecismo Romano, in: Scripta Theologica 9 (1977) 951–984.

Um den Haupttext der Studie von einer übergroßen Materialfülle zu entlasten, wurde die Diskussion vieler Einzelheiten in neun Appendices weitergeführt (331–469). Ein Elenchus der benutzten Editionen des CR sowie ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur beschließen den Band[3].

Das hier gewürdigte Werk der beiden spanischen Gelehrten markiert einen Höhepunkt der Text- und Rezeptionsgeschichte des CR. Eine große Zahl von bisher offenen Fragen ist definitiv beantwortet worden. Die Vf. weisen jedoch selbst oft darauf hin, wieviele Probleme noch der Klärung harren und was man sich von der Analyse der einzelnen Lehrkapitel noch erhoffen darf, aber auf einer so solide errichteten Basis läßt sich erfolgreich weiterarbeiten.

Bornheim-Walberberg, St. Albert Ulrich Horst

[3] Angekündigt ist: G. J. Bellinger, Bibliographie des Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, 1566–1978, Baden-Baden 1983.

Ariès, Philippe: **Geschichte des Todes.** – (München, Wien): Hanser (1980). 822 S. (Hanser Anthropologie) ln.

Der Anfang 1984 verstorbene Historiker wurde wohl mit keinem anderen Werk – ausgenommen seine „Geschichte der Kindheit" (Hanser 1975) – international so bekannt wie mit seiner „Geschichte des Todes" (französisch schon 1976), der die „Studien zur Geschichte des Todes im Abendland" (Hanser 1976) vorausgingen. Aber schon seine Arbeiten „Les Traditions sociales dans les pays de France" (1943), „Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII siècle" (1948) wie „Le Temps de l'Histoire" (1954) waren von großer Bedeutung für eine neue sozialhistorische Betrachtungsweise. Das gilt auch für seine Untersuchungen über den Wandel der Einstellung zum Tode.

Er trägt hier eine Fülle von Material über Todes- und Beerdigungsriten, über Friedhofsgestaltungen sowie Auffassungen über den Tod vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart zusammen. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit liegt dabei auf der Gegenüberstellung des Sterbens in der modernen Industriegesellschaft, wo der Sterbende von der Umwelt oft abgesondert und das Sterben des einzelnen verdrängt wird, mit dem Tod in den vergangenen Jahrhunderten. Sein Buch kann so auch als ein historisch fundierter Protest gegen eine Verdrängung des Todes und damit der Verdrängung einer wesentlichen Dimension des Lebens gesehen werden. Vf. geht mit Recht davon aus, daß sich in der Einstellung zum Tode die kollektiven wie individuellen Lebensfragen von Gesellschaften und Kulturen in einzigartiger Weise verdichten. Die Geschichte des Todes ist somit auch eine Geschichte der großen historischen Veränderungen der Lebensauffassungen des Abendlandes und der lebenspraktischen, intellektuellen und künstlerischen Ausdrucksformen.

Vf. wählt für sein engagiert geschriebenes Werk allerdings eine Methode der Auswertung literarischer, liturgischer, epigraphischer, ikonographischer etc. Quellen, die eine wissenschaftliche Verwendung eher erschwert. Schon die Kapiteleinteilung macht das kenntlich. Unter dem Titel „Die Zeit der Ruhenden" finden sich die Teile: Wir sterben alle (11–120), Der eigene Tod (121–375); unter „Der verwilderte Tod" werden behandelt: Der lange und nahe Tod (379–517), Der Tod des Anderen (519–712), Der ins Gegenteil verkehrte Tod (713–770). Konklusionen (771–789) sowie nicht eben übermäßig viele Anmerkungen (790–815) beschließen das Werk.

Dabei wird die Arbeit nach Aussage des Vf.s (774) von vier psychologischen Grundelementen bestimmt: dem Bewußtsein des Menschen von sich selbst (I), der Verteidigung der Gesellschaft gegen die wilde Natur (II), dem Glauben an ein Leben nach dem Tode (III) und dem Glauben an die Existenz des Bösen (IV). Diese vier Parameter legt Vf. der Bearbeitung der insgesamt fünf o. g. Teile zugrunde.

So kommt er etwa im ersten Teil „Wir sterben alle" zu folgenden Beurteilungen: Nach Parameter I war der Tod ursprünglich kein individuelles Geschick, sondern ein Problem der Gemeinschaft; daher mußte der Tod mittels Riten „gezähmt" und zum öffentlichen Ereignis gemacht werden (II); der Tod brauchte wegen des Glaubens an ein ewiges Leben nicht negiert zu werden (III); die Ritualisierung schloß dabei eine Anerkennung des Leidens in Verbindung mit Schuld ein (IV).

Das Modell des „eigenen Todes" bedeutet – zeitlich später – eine Verschiebung in Richtung auf das Individuum. Während die Parameter II und IV nahezu unverändert bestehen bleiben, ergeben sich bei I und III Variationen. Die Betonung des Individuums führt seit dem Hochmittelalter auch zu einer neuen Sicht des Lebens nach dem Tode. Vf. versucht dies an den veränderten Todes- und Trauerriten zu verdeutlichen.

Während dieses Modell mit allem, was es an Abwehr und Sündenbewußtsein mit sich bringt, bis ins 18. Jh. hinein gültig bleibt, beginnen sich seit dem 16. Jh. tiefgreifende Veränderungen abzuzeichnen, die zu einer Verwilderung des Todes

führen. Vor allem II verändert sich nun parallel zur wachsenden Rationalität und dem Glauben an den Fortschritt.

Ohne daß hier die immer anregenden, aber auch ständig zum Widerspruch reizenden Ausführungen nachgezeichnet oder im einzelnen kritisch untersucht werden können, soll noch erwähnt werden, daß Vf. in der Veränderung des Parameters IV die besondere Problematik des Todes heute sieht. Die Abdankung des Bösen habe den Tod in den Zustand der Wildheit zurückversetzt. Und weder Individuum noch Gemeinschaft seien stark genug, den Tod anzuerkennen, so daß Verdrängung die einzig mögliche Verhaltensweise gegenüber dem Tod sei.

Vf. ist es auf jeden Fall gelungen, an der Leitlinie seiner Kriterien (Parameter) entlang sein Thema auf höchst anschauliche und spannende Weise zu behandeln. Dem Leser wird eine Fülle von Einsichten vermittelt aufgrund der Zusammenstellung verschiedenster Quellen. Eine Auswertung dieser Anregungen vermag auch die theologische Arbeit zu befruchten, da Ariès gerade mit seiner originellen Zusammenschau deutlich macht, wieviel an Einzelstudien in den einzelnen theologischen Disziplinen noch fehlt, um eine solche Monographie wirklich sachgemäß bewältigen zu können. Als ein Beispiel sei hier nur der Bereich der Liturgie genannt, für den nur erste gründliche Studien vorliegen, wie vor allem B. Bürki, Im Herrn entschlafen, Heidelberg 1969; G. Rowell, The Liturgy of Christian Burial, London 1977; D. Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latin des origines à la réforme carolingienne, Münster 1978 (LQF 63).

Münster Klemens Richter

John, Otto W., **Schlund,** Hans H.: **Was ihr noch seid, bin ich gewesen.** Grabinschriften. – Stuttgart: J. F. Steinkopf (1983). 144 S., kart. DM 9.80

Eine Untersuchung von Grabinschriften könnte wesentliche Aussagen zum christlichen Todesverständnis in einer säkularisierten Umwelt zu Tage fördern. Ansätze dazu lieferte 1965 Theodor Filthaut (Zeichen der Auferstehung. Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst). 1981 wurde unter dem Titel „Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Grabdenkmäler der letzten 80 Jahre" eine beachtenswerte (maschinenschriftl.) Staatsarbeit in katholischer Theologie von Monika Ausel dazu vorgelegt. Mit all dem hat das hier anzuzeigende Bändchen nichts zu tun. Es ist eine mehr oder weniger zufällige Zusammenstellung von Grabinschriften unter bestimmten Stichworten, etwa Unglück und Krankheit oder Humor und Spott. Zwar ist jeweils der Ort verzeichnet, doch fehlt zumeist die Jahresangabe. Ein einführendes Vorwort ist mit Formulierungen wie „nach katholischer Heilslehre wird nur dem die ewige Seligkeit zuteil, der in der Todesstunde die Sakramente der Kirche erhalten hat" auch nicht hilfreich.

Münster Klemens Richter

Muck, Otto: **Philosophische Gotteslehre.** – Düsseldorf: Patmos (1983). 191 S. (Leitfaden Theologie 7) kart. DM 19.80

Weissmahr, Béla: **Philosophische Gotteslehre.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). 174 S. (Grundkurs Philosophie 5 – Urban Tb 349) kart. DM 18.–

Ein eigenartiges Zusammentreffen: zwei Professoren für Metaphysik und Philosophische Gotteslehre an deutschsprachigen Hochschulen der Societas Jesu veröffentlichen im selben Jahr unter dem gleichen Titel eine besonders für Anfänger in der Philosophie und Theologie gedachte Einführung, die – bei aller geistigen Verwandtschaft insbesondere durch die gemeinsame Nähe zum anthropologischen Ansatz Karl Rahners – grundverschieden durchgeführt sind.

Das Hauptziel M u c k s ist, möglichst knapp und klar das Bleibende der Tradition zugleich mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion faßlich zu machen.

Hierzu dient zunächst ein problemgeschichtlicher Überblick, der von den griechischen Anfängen bis zu Kant führt (Kap. 1 und 2). Sodann wird (Kap. 3) in gedrängter Form der Begriff „Philosophische Gotteslehre" definiert und von anderen Zugängen zur Gottesfrage (Religionsphilosophie im Sinne von Philosophie der Religionen, Offenbarungstheologie) bzw. grundsätzlicher Kritik des beabsichtigten Unternehmens (B. Pascal, M. Heidegger, K. Barth) abgegrenzt. In einem sehr informativen 4. Kap. werden im Horizont der verschiedenartigen zeitgenössischen Frageansätze die prinzipiellen Dimensionen und heutigen Wege philosophischen Fragens nach Gott erörtert. Hierbei erweisen sich vor allem Mucks frühere Untersuchungen zur transzendentalen Methode in der scholastischen Philosophie und zur sprachanalytischen Philosophie (vgl. bes. die Literaturangaben S. 85f und 102) als fruchtbar. In Kap. 5–8 werden am Leitfaden der „fünf Wege" des Aquinaten (Kap. 7 bildet in diesem Rahmen der Frage nach der E x i s t e n z Gottes einen – im Verhältnis zu dem in Kap. 4 Ausgeführten etwas blassen – Exkurs über die Möglichkeit von Aussagen über Gottes W e s e n) mehrere Ziele verfolgt: eine genaue Erörterung dieser Beweisgänge selbst und ihrer allgemeinen logischen Implikationen, eine sorgfältige Abwägung der ihnen gegenüber erfolgten Kritik, insbesondere der Kants, und der Versuch, jene klassischen Wege im Lichte heutiger Philosophie neu zu lesen. Das (gegenüber früher bereits Ausgeführtem) etwas nachklappende 9. Kap. enthält abschließend einge Bemerkungen zu „Gegenwärtige(n) Typen der Stellungnahme zur Gottesfrage". Ein Personenregister macht es möglich, die jeweils zu Ende der einzelnen Kap. angegebene Literatur leichter zu überblicken.

Während Mucks Buch von großer Zurückhaltung im persönlichen Urteil und dem Bemühen geprägt ist, den Pluralismus möglicher Zugänge zur Thematik zusammen mit ihren grundsätzlichen Schwierigkeiten in einer distanziert-informierenden Gesamtskizze zur Geltung zu bringen (was die Darstellung zuweilen etwas unterkühlt und manche Probleme zuwenig durchgefochten erscheinen läßt), zeugt das Werk W e i s s m a h r s von Anfang bis zum Ende von einer „philosophie engagée" (die es in Kauf nimmt, zugunsten der vorgebrachten Argumentation abweichende Positionen manchmal etwas zu pauschalisieren). Hier geht es um Einführung vor allem in eine bestimmte Weise des Denkens, in zweiter Linie in die mannigfaltigen Dimensionen des zu Bedenkenden und nur am Rande um eine Information über jene, die sich denkend an der Sache versucht haben.

Konsequenterweise verzichtet Vf. auf einen problemgeschichtlichen Überblick, stellt vielmehr in Teil „A. Die Bedingungen der Gotteserkenntnis im menschlichen Erkenntnisvermögen" nach einer knappen Zurückweisung aller „I. Auffassungen, welche die rationale Gotteserkenntnis ablehnen" sogleich die zentrale Frage: „II. Wie weit erstreckt sich die Erfahrung des Menschen?" Die wesentliche Antwort wird bereits im ersten Abschnitt dieses Kap. – „1. Die Erfahrung des Unbedingten" – in Anlehnung an die Ausführungen von K. Rahner (und J. B. Lotz) über die „transzendentale Erfahrung" gegeben. „Weiter vertiefen im strengen Sinne des Wortes können wir das Gesagte nicht mehr, doch können wir das bisher Behandelte noch von anderen Seiten beleuchten" (30).

Dazu dienen zunächst die Ausführungen über die Unbedingtheit des „Seins", der Wahrheit, des Wertes, der Freiheit und über den Grund der Absolutheitserfahrung, das Selbstbewußtsein. Kap. III ist sodann der Frage gewidmet, inwieweit man aufgrund der Unbedingheitserfahrung von einer Erfahrung G o t t e s reden kann.

In Teil B werden als auf Gott hinweisende Tatsachen (I.) die Suche des Menschen nach dem Sinn seines Lebens, (II.) der an ihn ergehende unbedingte Anspruch der Sittlichkeit, (III.) des Menschen Suche nach dem letzten Grund von allem und (IV.) sein Stehen vor dem Geheimnis der Evolution entfaltet. Vf. nennt I. und II. „anthropologische", III. und IV. „kosmologische Gottesbeweise" (46) und geht abschließend (V.) kurz auf den „sogenannten ontologischen Gottesbeweis" ein, den er (ohne ausdrücklichen Bezug auf Descartes) im Sinne der dritten cartesischen Meditation weiterführt (94–100).

Ein ausführlicher Teil C behandelt – im Sinne der traditionellen Traktateinteilung nicht ganz exakt – unter dem Titel „Über das Wesen Gottes" das Verhältnis von Gott und Welt, wobei frühere Arbeiten des Vf.s über die Relation von Erstursache und Zweitursachen im Bereich des natürlichen wie übernatürlichen Wirkens Gottes in der Schöpfung zum Tragen kommen. Diese Erörterungen werden durch ein kurzes Kap. über „Das Übel in der von Gott geschaffenen Welt" abgeschlossen. In einem Anhang skizziert W. das Verhältnis der „natürlichen" Gotteserkenntnis zur Erkenntnis Gottes aus „Offenbarung". Es folgen eine Bibliographie sowie ein Namen- und ein (relativ umfangreiches) Sachregister.

Bei aller Verschiedenheit in Konzeption und Ausführung der Bücher zeigt sich in wesentlichen Argumentationsgängen doch eine große Übereinstimmung. In beiden Werken kommt das Erbe der Maréchalschule in ihrer transzendentalen Neuaneignung der Scholastik zur Geltung (und fehlt jeder Hinweis auf meine ausführliche Kritik dieses Philosophierens, die nun schon über ein Jahrzehnt vorliegt[1]). Beide Autoren geben das Kantische Postulat der Existenz Gottes in einer eudämonistischen Interpretation wieder (vgl. bes. Muck, S. 55, Weissmahr, S. 20), die den Ausführungen Kants in der „Kritik der Urteilskraft" und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nicht gerecht wird[2]. Von den Fortschritten, die seit den grundlegenden Untersuchungen Maréchals innerhalb der Rezeption des transzendentalen Philosophierens selbst, insbesondere bei Fichte, gemacht wurden, scheint keiner der Verfasser Kenntnis zu haben.

Während bei Weissmahr eine Fülle von Problemen, die von Denkern im Bereich der Maréchalschule schon schärfer gesehen wurden, bagatellisiert erscheinen – geradezu anstößig ist die Art und Weise, wie W. die Theodizeefrage abtut (152f) –, ist die Argumentation Mucks im allgemeinen differenzierter. Interessant sind z. B. die Überlegungen, mit denen er einige frühere Untersuchungen über die Retorsion nun entschieden vorsichtiger aufnimmt (vgl. bes. S. 95–97). Leider unterlau-

[1] Vgl. Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, bes. 45–88, 148–158.

[2] Vgl. hierzu bes. H. Huber, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43. 230–249.

fen M. dabei folgenschwere logische Ungenauigkeiten. Mit dem Aufweis einer „unabdingbare(n) operative(n) Struktur unseres Sprechens und Wissens" (95) ist noch nicht die „Berechtigung dieser operativen Struktur" (96) nachgewiesen.[3] Wenn Vf. dann meint, im Laufe der Denkgeschichte seien auf dem Wege der Retorsion unberechtigt zu viele Gehalte mitbehauptet und dadurch das ganze Verfahren fragwürdig geworden, so kann man daraufhin doch eigentlich nur zu dem Schluß kommen, in Zukunft müsse man halt genauer hinsehen. M. folgert hingegen: „Sofern nicht die Gewähr gegeben ist, daß die betreffende Formulierung von allen Betroffenen genau als Ausdruck der notwendig als gültig vorauszusetzenden operativen Struktur verstanden wird, wird darum dieses indirekte Verfahren auch nicht als interpersonale Begründung der betreffenden Aussagen Anerkennung finden" (96). Hier scheint mir eine merkwürdige consensus-Theorie im Hinblick auf Wahrheitsfindung impliziert, die mich an die von H. Küng im Zusammenhang der philosophischen Gotteslehre gemachte Gleichsetzung von Wahrheit mit dem, was sich interpersonal durchsetzt, erinnert[4].

Man wird an eine Einführung für philosophische Anfänger nicht unangemessene Anforderungen im Hinblick auf die Bewältigung von äußerst komplexen Detailfragen stellen und insbesondere dem Werke M.s einen hohen Informationswert im Rahmen seines begrenzten Ziels zusprechen dürfen. Eine allgemein verständliche Behandlung der philosophischen Gottesfrage, die dem Stand der Forschung, insbesondere im Raum transzendentalen Denkens, wirklich gerecht wird, bleibt weiterhin Desiderat.

Essen Hansjürgen Verweyen

Scheld, Stefan: **Die Christologie Emil Brunners.** Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens. – Wiesbaden: Franz Steiner 1981. XII, 347 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte Bd 104) Lw. DM 80.–

Wie zu erwarten, findet mehr und mehr Emil Brunner als Neubegründer eines christlichen Humanismus in echter Ökumenizität und speziell mit seinem dogmatischen Spätwerk Anerkennung. Die zu besprechende Arbeit wurde 1979 von der kath.-theol. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommen. Ihr Thema kennzeichnet, wie Brunner im geschichtlich-dialogischen Denken seiner reifsten dritten Lebensphase seine „vorkritische", liberal und mehr philosophisch aufgeschlossene Phase und die folgende, als Mitstreiter Karl Barths die „dialektische", bzw. auf den christologischen Ansatz hin „doketisch" gefärbte Phase hinter sich läßt und so seinen ökumenischen Beitrag wirksam macht.

Sch. legt historisch vorgehend dar: „Das Jesusbild des jungen, vordialektisch denkenden Brunner" (4 bis 92); „Brunners Übergang zur dialektischen Theologie" (93ff) und „Die dialektische Christologie Brunners" (103ff) bis 1927 sowie nach dem in diesem Jahr schon beginnenden Wandel „Brunners Weg zur geschichtlich-dialogischen Christologie seiner ‚Dogmatik'" (200ff) und dann „Brunners geschichtlich-dialogische Christologie" selbst (221 bis 316).

Die für Brunner engagierte und zugleich kritisch-interpretierende Darstellung gibt einen hervorragenden Abriß einer Lehrentwicklung, die über Brunner selbst weit hinausgeht und verschiedentlich theologiegeschichtlich interessante Durchblicke und wertvolle Zusammenfassungen der gewonnenen Erkenntnisse bietet, z. B. „Ergebnis der kritischen Betrachtung" zur ersten Periode (90ff) oder „Zusammenfassende Würdigung der dialektischen Mittlerchristologie" (193ff). Sch. bezieht nicht nur die bereits ausgedehnte Literatur über Brunner in seine Untersuchungen ein (vgl. TRE 7,241f mit seinem Literaturverzeichnis: 335 bis 343), wobei er über Hermann Volk u. a. hinaus berichtigend weiterforscht; er ergänzt durch seine gründliche Arbeit auch den bisherigen Forschungsstand und bringt, „vom Standpunkt heutiger christologischer Forschung aus betrachtet" (1) ein, „daß die Christologie Brunners in ihrer Endform" für die Christologie „eine Schlüsselstellung einnimmt" (2). Das zeigt der Schlußteil der Arbeit mit „Würdigung und Weiterführung" (317ff). Die Anthropologie Brunners war schon lange im Gegenüber zu Barth katholischerseits gewürdigt worden; „aus der engen Verbindung zwischen Brunners Anthropologie und Christologie ist jedoch nicht gefolgert worden, daß seine Christologie eine ähnlich grundlegende Bedeutung hat wie seine Anthropologie" (2). Das holt Sch. jetzt nach. Leider habe Brunner seinen „anthropologischen, relationalen und nicht substanzhaften Personbegriff" nur wenig in seine Lehre von der Person Christi eingebaut (ebd.). Es gebe aber positive Konsequenzen, die „aus einer über Brunner hinausgehenden Verknüpfung seiner Anthropologie mit der Christologie" (3) zu ziehen möglich sind.

Sch. folgert für das „im Rahmen einer Christologie ‚von oben' beziehungsweise einer Substanzchristologie schwer zu lösende Problem" – bei dem „die Koordination zwischen dem immer gleichbleibenden göttlichen Wesen Christi und der menschlichen Entwicklung Jesu" die Frage der Inkarnation und ihre Lösung mit der Lehre von der Kenosis scheitern läßt, da sie eben „nicht schon in der Kindheit, der Jugend und dem frühen Mannesalters Jesu offenbar wurde" – nicht auf „Deszendenz Gottes", sondern auf „Aszendenz des Menschen zu Gott" (321). Mag dies immerhin in gewisser Spannung zu der festzuhaltenden jungfräulichen Geburt (vgl. 300 ff) und zu traditionellen Christologien stehen (vgl. 320ff): die „Entwicklung einer Christologie der Begegnung", mit der Brunner sein Werk schloß und die Sch. als ökumenisch und zeitgeschichtlich überzeugende Lösung würdigt, um „die in Jesus Christus stattfindende Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als eine Wirklichkeit zu erweisen" (319) und so „die dem Geschick Jesu bis zur Auferstehung folgende Aszendenz des Menschen zu Gott ... in dem Bekenntnis, daß Jesus der Christus ist, ihren angemessenen Ausdruck" (323) finden zu lassen, müsse aufgenommen und fortgeführt werden. Dann nämlich werden liberale Jesulogie und dialektisch-doketische Christologie überwunden und könnten frühkirchliche Dogmenbildungen bei heilsgeschichtlicher Orientierung beibehalten (ebd.) und „einige Ungereimtheiten und Problemzentren der herkömmlichen Logos- und Inkarnationschristologie ausgeräumt oder aufgeklärt werden" (321).

Die ausgewogene und hervorragende Darstellung der Christologie Brunners bringt theologiegeschichtlich und aktuell in Verarbeiten der einschlägigen Literatur bis zu jüngsten Beiträgen katholischer und evangelischer Theologen für die Forschung wesentliche Ergebnisse ein, die Standardcharakter für Rezeption und Weiterarbeit im Sinne „einer Christologie der Begegnung" oder „geschichtlich-dialogischer" Art haben. Selber setzt Sch. kaum zum Aufklären der Ungereimtheiten in noch bestehenden Christologien an. Aber die Wegrichtung zu einer modernen und doch kontinuierlich frühere Bemühungen fortsetzenden Christologie ist klar. Die Selbstbescheidung klingt reformatorisch, wenn es heißt: „Die Bedeutung dieser gottmenschlichen Geschichte und ihres Beginns kann jedoch umfassend nur von ihrem Ende her begriffen und dargelegt werden" (333 unter Verweis auf W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 361) und: „Eine perfekte christologische Methode und mit ihr eine vollkommene Christologie können nie ersonnen werden, da sich Jesus Christus als lebendige gottmenschliche Wirklichkeit einer umfassenden systematischen Darstellung entzieht" (334). Der Verdacht, daß man etwa vergessen machen will, daß E. Brunner ein reformatorisch denkender reformierter Theologe war und Calvin wie Luther zu seinen Autoritäten nahm, ist Sch. gegenüber voreilig. Er hilft vielmehr, konfessionelle Schranken zu beseitigen. Allerdings möchte als bedeutende bleibende, bei Anselm artikulierte theologische Aussage die Stellvertretung Jesu Christi beibehalten bleiben, auch wenn Brunner den „Mittler"-Aspekt zuletzt zurücktreten ließ und Sch. das positiv kommentiert, wenn schon differenzierend. Der modernen, historisch-kritischen Exegese darf m. E. an diesem entscheidenden Punkt in der Versöhnungslehre nicht zuviel eingeräumt werden.

Jena Horst Beintker

Hoffmann, Norbert: **Sühne.** Zur Theologie der Stellvertretung. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1981. 137 S. (Sammlung Horizonte NF 20) kart. DM 22.– (= S);

Hoffmann, Norbert: **Kreuz und Trinität.** Zur Theologie der Sühne. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 88 S. (Kriterien 61) kart. DM 12.– (= K);

Hoffmann, Norbert: **‚Stellvertretung', Grundgestalt und Mitte des Mysteriums.** Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne, in: MThZ 30 (1979), 161–191 (= St).

„Nicht die spärlichen trinitarischen Formeln des Neuen Testaments, sondern das durchgehende einheitliche Zeugnis vom Kreuz ist der Schriftgrund für den christlichen Glauben an den dreieinigen Gott und der kürzeste Ausdruck für die Trinität ist die göttliche Kreuzestat, in welcher der Vater den Sohn sich durch den Geist

[3] Zu dem wichtigen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Arten von Evidenz vgl. bes. R. Lauth, Theorie des philosophischen Arguments, Berlin-New York 1979. Ich vermisse in diesem Zusammenhang auch einen Hinweis auf die einschlägigen transzendental-pragmatischen Untersuchungen K. O. Apels.

[4] Vgl. ThRv 74 (1978) 357f.

opfern läßt." Diese ebenso knappe wie gehaltvolle Formel des Kählerschülers Bernhard Steffen (Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, Gütersloh 1920, 152) könnte als Grundsatz der hier zu besprechenden Arbeiten von Norbert Hoffmann gelten. Im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, dessen Geist und Werk er sich vornehmlich verpflichtet weiß (S 8), ist H. bemüht, den soteriologischen Bedeutungsgehalt des Kreuzes dezidiert theo-logisch zu bedenken (vgl. K 45–52), um so den systematischen Zusammenhang und die Sinnkohärenz von Sühne und Trinität herauszuarbeiten mit dem schließlichen Ziel einer „trinitarischen Kreuzesontologie" (K 11). Dabei fungiert der Gedanke der ‚Stellvertretung' als leitendes Organisationsprinzip. – Ich entwickle im folgenden die wichtigsten Gedankenschritte des differenzierten Systems und versuche dabei der ontologischen Zielbestimmung H.s entsprechend Bezüge zur neuzeitlichen Philosophiegeschichte herzustellen.

Insofern das Kreuz Jesu nicht isoliert in der Welt steht, sondern als Höhepunkt eines heilsgeschichtlichen Kontinuums, setzt H. ein mit einer Analyse alttestamentlicher Erlösungs- bzw. Versöhnungsvorstellungen. Er entdeckt dabei drei typische, für die gesamte alttestamentliche Soteriologie konstitutive Elemente: „vorab Jahwes absolute Souveränitat, sodann aber auch seine in der Tat denk-würdige Engagiertheit, schließlich die von ihm geforderte und auffällig festgehaltene Mitbeteiligung des Schuldigen beim Vollzug der Vergebung" (S 22). – Entsprechend geschieht Versöhnung, sosehr Jahwe niemals Objekt, sondern stets freies Subjekt ihres Vollzugs ist, nicht in der Weise der Ephipanie ewig-unbewegter göttlicher Wesenheit, sondern im „Modus personbestimmten Gegenüberstandes" (S 24), in der dialogischen „Beanspruchung des Sünders als Subjekt" (S 25). Durch den Zuspruch der Versöhnung nimmt Gott den Menschen als freie creatura rationalis in Anspruch, die zu sein er in sündiger Selbstverkehrung versagte. Infolgedessen kann der Sinn der Versöhnung nicht darin bestehen, begangene Untat einfach gut sein zu lassen. Zwar bewahrt die göttliche Vergebung den Sünder gnädig vor dem konsequenten Vollzug der Sündenstrafe, die sein Ende bedeuten müßte; sie enthebt ihn damit aber nicht von seiner persönlichen Verantwortung, führt ihn vielmehr gerade zu ihr zurück, indem sie dem Sünder die Möglichkeit der Sühne eröffnet. So kann gesagt werden: „Jahwe vergibt (im alttestamentlichen Vollsinn) die Sünde, indem er dem Sünder gibt, sie zu sühnen" (S 35). Gott läßt den Sünder seine Nähe gerade darin wahrnehmen, daß er ihn den Schmerz über die Gottferne der Sünde spüren läßt, welcher Schmerz das innerste Wesen der Sühne ausmacht. Sühne ist demnach „die ins Leiden an der Ferne Jahwes umgewandelte Sünde" (S 31) und danach empirische Manifestationsgestalt der Bekehrung des Sünders aus dem in sich verkehrten Unwesen der Sünde (vgl. K 19–28).

Man mag sich durch diese Gedanken an eine Argumentationsfigur aus der Religionsphilosophie Kants erinnert fühlen, mit der dieser die „dem Anscheine nach größte Schwierigkeit" (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1956[6] [PhB 45], 94 [zitiert wird nach der Originalpaginierung]) der Realisierung der sittlichen Idee unter den Bedingungen ihrer faktischen Verfehlung aufzuheben versucht.

Sie besteht in dem Problem, daß der Mensch auch nach vollzogener Umkehr zur Sittlichkeit mit einem Rückstand behaftet bleibt. Auch der gebesserte Mensch wird demnach seine verkehrte Vergangenheit nicht los, sie bleibt ein durch keine Zukunft einzuholender Vorwurf. Denn die Übung der Tugend kann, weil der Mensch zu ihr an sich pflichtmäßig verbunden ist, keine satisfaktorischen Werke hervorbringen und somit geschehenes Unrecht nie abgelten und wiedergutmachen. Auch ein noch so behender und ausdauernder moralischer Fortschritt kann, so scheint es, nicht der verdienten Strafe entgehen. Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nach Kant nur dann möglich, wenn davon ausgegangen werden kann, daß im Vollzug der Sinnesänderung selbst schon diejenigen Übel mitenthalten sind, „die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in anderer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht" (a.a.O., 97f). Genau das aber sei tatsächlich der Fall: Indem der erstehende neue Mensch sich als den alten aufopfert und unter Negation seiner auf sich bezogenen empirischen Subjektivität zur transzendentalen sich erhebt, leistet er durch den damit verbundenen Schmerz Sühne für die Sünden des alten, vergehenden Menschen und übernimmt so dessen Strafe. Auch bei Kant ist mithin der Schmerz der Sühne das Medium, mittels dessen sich die Bekehrung des Sünders (in der Weise der Selbstbestrafung des Gewissens) realisiert.

Diese Strukturanalogie der Argumentation Kants und derjenigen H.s darf allerdings nicht über gravierende Unterschiede hinwegtäuschen. Während sich Kants Argumentationen im Rahmen einer Subjektivitätsphilosophie bewegen, deren transzendentale Verfassung Ausgriffe in die Transzendenz gerade versagt, wird für H. der Sühnegedanke zum Schlüssel des Verständnisses des göttlichen Wesens, wie es an sich selbst ist. Das deutet sich bereits in den Darlegungen zum Alten Testament an („Der durch die Sünde verwundeten Liebe in Gott entspricht im Sünder die Sühne als in das Leid der Liebe verwandelte Sünde" [S 33]), um schließlich in den Erwägungen zum Neuen Testament breit ausgeführt zu werden.

Liegt über dem alttestamentlichen Sühnegedanken bis zuletzt noch der Schatten der Vergeblichkeit und des Scheiterns, da Sühne als ein dem Menschen eben doch unmittelbar, d. h. gesetzlich zugemutetes Handeln erscheinen muß, so gelangt er in seine evangelische Wahrheit erst durch das Kreuz Christi: „hier erreicht die Dreierkonfiguration des alttestamentlichen Vergebungsgeschehens (selbstherrliche Autonomie und affektive Selbstbeteiligung Gottes, Eingeschaltetsein des Menschen) die definitive Gestalt des neutestamentlich Endgültigen: ‚Sühne' geschieht hier nicht mehr als nur menschliche Tat, von Gott her in Gnaden gewährt und erwirkt, Sühne ist jetzt nicht mehr der Sünder, von Gott in die Freiheit zur Sühne gesetzt. Sühne ist jetzt der einzige Sohn, als der ins Sündenfleisch ‚Gekommene'" (S 41f). Damit ist Sühne als ein die Gottheit Gottes selbst betreffendes Geschehen bestimmt. Anders gesagt: „die Kreuzestat des Menschen Jesus ist Gottes des Vaters Selbsteinsatz in Person bzw.: im Gekreuzigten konstituiert sich Gott als der seinen einziggeliebten Sohn für uns Preisgebende." (S 43; vgl. K 29–31). Diese Einsicht erfordert es, dem Kreuzesgeschehen theo-logisch auf den Grund zu gehen. Die Trinitätslehre stellt die gedanklichen Mittel hierzu zur Verfügung. Ihre Formalstruktur entspricht nach H. der elementaren Verfassung allen soteriologischen Geschehens und läßt sich wie dieses auf den Begriff der Stellvertretung bringen. (Eine vergleichbare Bedeutung hat der Stellvertretungsbegriff übrigens auch in der Dogmatik Heinrich Vogels erlangt [Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, Berlin 1951]. Wie H. konnte bereits Vogel „das Sätzlein: ‚er trat an unsere Stelle!' [zum] Signum der ganzen Christologie" [a.a.O. 721], ja der ganzen Theologie erklären.) Das ist deshalb der Fall, weil der Begriff der Stellvertretung als der Inbegriff der Hyper-Struktur sinnvollen Seins (K 53f), wie es in Jesus Christus manifest ist, selbst ternarisch-trinitarisch strukturiert ist und aus folgenden Momenten besteht: „dem aktiven, sein-lassenden des Setzenden, dem passiven des gesetzten Anderen, und dem ‚reperkutiven' des Einsatzes" (S 47). Analog kann H. von einem „initiatorisch-auktoritativen, konsekutorisch-oböedientialen und aspiratorisch-mutuellen Element" (S 48 Anm. 133) des Stellvertretungsbegriffs sprechen. Das dritte Begriffsmoment zeigt dabei jeweils an, daß die Elemente nie für sich zu nehmen, sondern als wechselseitig, perichoretisch sich durchdringende vorzustellen sind. Das setzende Prinzip der Stellvertretung nimmt demnach seiner Bestimmung gemäß die Stelle des anderen nicht in der Weise des Er-setzens ein; vielmehr hat zu gelten, daß das „setzende Prinzip durch seinen Selbsteinsatz (Selbsthingabe) den ‚Raum' (die ‚Stelle') für das Selbersein des gesetzten Anderen er-stellt" (S 49 Anm. 136). Zugleich ist mitzubedenken, daß das setzende Prinzip „in seinem Einsatz nicht nur den Anderen, sondern in gewisser Weise (?) auch sich selbst (setzt)" (S 47 Anm. 132). Der Begriff der Stellvertretung erfordert und eröffnet nach H. somit einen Gedanken der Selbstsetzung, der die Logizität der Selbstdurchsetzung, mithin der unmittelbaren Selbstsetzung aufhebt. Denn Selbstaffirmation im Sinne der Stellvertretung ist nur mehr als vermittelte, nämlich in der Weise des Selbstbezugs auf den anderen denkbar. „Das ‚Auf-den-anderen-Hin' ist das Formalkonstitutiv des eigenen Selbst" (S 50).

Deutlicher als im Zusammenhang der Analyse des alttestamentlichen Sühnegedankens legen sich angesichts dieser Gedankenfolge philosophiegeschichtliche Reminiszensen nahe. Bekanntlich war die gesamte an Kant anschließende Philosophie des Deutschen Idealismus vorrangig mit dem Problem der Selbstsetzung des Ich beschäftigt. Man wird deren Gedankenarbeit nicht mit dem gängigen Schlagwort des Anthropozentrismus erledigen können, denn daß die idealistische Ich-Philosophie in bestimmter Weise als Theo-logie sich verstand, ist nicht zu leugnen. Kant hatte bekanntlich das Ich zum ‚höchsten Prinzip' seiner Transzendentalphilosophie erklärt. Damit hob er den Standpunkt der Aufklärung, der auf dem individuellen, empirischen Subjekt in seiner unmittelbaren Verfaßtheit basierte, gewissermaßen auf die Ebene des ‚reinen' Selbstbewußtseins. Allerdings ist jenes Selbstbewußtsein überhaupt bei Kant nichts anderes als die dem Gegenstandsbewußtsein vorauszusetzende Einheitsfunktion, mithin leerer, bloß formaler Bezugs- und Ordnungspunkt. Erst Fichte hat jenen kantischen Einheitspunkt aller Erfahrung konsequent an sich selbst thematisiert, indem er nach Konstitution und Verfassung des absoluten Selbstbewußtseins fragte. Dabei führte er die Einheit des Selbstbewußtseins zunächst auf einen unmittelbaren Akt des Ich zurück, mußte aber alsbald die Uneinlösbarkeit der These von der Selbstsetzung des Ich erkennen (vgl. im einzelnen D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/M. [Wissenschaft und Gegenwart, Heft 34], 1967). Die philosophischen Entwürfe des späten Fichte versuchen dieser Aporie ebenso Rechnung zu tragen wie Schellings ‚objektiver Idealismus' und die Hegelsche Konzeption, an die H.s Bestimmungen zum Setzungsproblem besonders erinnern. Versucht doch Hegel das Dilemma der Selbstsetzungstheorie dadurch zu überwinden, daß er das Ich nicht mehr in der Weise abstrakter Autonomie, sondern der Struktur der Selbstexplikation im anderen gemäß denkt: das Subjekt erlangt seine adäquate Verfassung erst im Durchgang durch das Scheitern unmittelbarer Selbstbestimmung. Daß Hegel mit dieser These nicht nur Fragen der Anthropologie, sondern durchaus die Zentralprobleme der Gotteslehre im Auge hatte, beweist nicht zuletzt seine als Theo-logie konzipierte Logik. – In H.s Konzeption werden diese philosophischen Bezüge leider nur am Rande wahrge-

nommen (vgl. S 72, Anm. 196; in St 172, Anm. 59 und St 176, Anm. 79, wird Hegel recht pauschal kritisiert). Für den intendierten Entwurf einer trinitarischen Kreuzesontologie jedenfalls scheint mir gerade die Diskussion der Hegelschen Theo-Logik von mehr als nur beiläufigem Interesse. Denn in ihrem Verlauf wurden auf höchst diffizile Weise bereits die Fragen erörtert, die auch für H.s Konzeption entscheidend sein dürften, wie etwa folgende: Sprengt der Gedanke der Parität und Gleichwesentlichkeit von Setzendem und Gesetzten nicht den durch die Setzungskategorie vorgegebenen Begriffsrahmen? Kann das Anderssein des Anderen wirklich gewahrt werden, wenn es als gesetztes Anderes gedacht wird? Und wie ist etwa die These genauer zu verstehen, daß der Setzende in seinem stellvertretenden Einsatz nicht nur den Anderen, sondern „in gewisser Weise" auch sich selbst setzt?

Fragen dieser Art sind theologisch um so dringlicher, als H., wie gesagt, eine analoge Strukturgleichheit zwischen der formalen Verfassung des Stellvertretungsbegriffs und der Trinitätslehre konstatiert. „Die Trinität wäre dann als eine Art ‚Urmatrize' jeglicher Stellvertretung zu betrachten" (S 49, Anm. 136), als ontologische Urgestalt des stellvertretenden ‚Hyper' (K 54ff; vgl. auch K 79ff). Entsprechend wird die interne Verfassung der Trinität wie folgt bestimmt: „Das setzende personale Prinzip (sc. Gott-Vater) eröffnet im sich selbst überschreitenden zeugenden Wegschenken seines Wesens die Stelle einem personalen Anderen identischen Wesens (sc. Gott-Sohn), dessen Andersheit, wie sie größer nicht gedacht werden kann, gegenüber der setzenden Person doch gerade dadurch konstituiert wird, daß es ganz und gar von ihr her und auf sie hin west" (S 50). Das Verhältnis der Person des Vaters und der Person des Sohnes stellt sich demnach folgendermaßen dar: „Keinerlei Differenz in absolutis, absolute Differenz jedoch in relativis, mithin: einzig und allein relative, aber absolut relative Differenz (relatio subsistens)" (S 50). Offen bleibt, wie sich mit dieser Bestimmung die Rede von der ersten Person der Gottheit als ‚fons trinitatis' verträgt, an der H. festhalten will; zwar soll damit nicht die „wechselseitige ‚Bedingtheit'" der trinitarischen Personen revoziert werden, insofern die erste Person „selbst nur als Prinzip der zweiten und dritten Person existent" ist (S 50, Anm. 138). Zu fragen ist allerdings, ob durch diese Bestimmung nicht entweder die Logizität von Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat aufgehoben oder auf subtile Weise eben doch eine Prädominanz der Person des Vaters dem Sohn gegenüber festgeschrieben wird. Problematisch bleibt überdies die personale Stellung des Heiligen Geistes, über den zunächst nur gesagt wird, daß sich in ihm das Verhältnis von Vater und Sohn „aspiratorisch überhöht und noch einmal personal affirmiert" (S 51).

Im folgenden verifiziert H. seine trinitätstheologischen Einsichten in heilsökonomischer Perspektive, wobei wiederum das Kreuz Kriterium und Zentrum aller Überlegungen darstellt. Im Kreuz, so die These (S 51ff; vgl. K. 56ff), ist das schöpfungstheologisch bedingte Eschaton trinitarischer Sohnschaft manifest. Da Gott der Vater seinem (stellvertretenden) Wesen entsprechend den Sohn als das Andere seiner selbst will, erschafft er ihm die Welt als die Sphäre seiner Freiheit, um ihn als jenes freie Subjekt anzuerkennen und zu lieben, von welchem er als Vater wiedergeliebt und -anerkannt werden will. Mit dieser Freisetzung der Schöpfung als der Welt des Sohnes, die in der Freisetzung des Sohnes selbst ihren inneren Grund hat, setzt sich der Schöpfer zugleich der Freiheit seines Geschöpfes und dem etwaigen Mißbrauch derselben aus. Durch die Sünde ist dieser Mißbrauch vollzogen. Ihr Unwesen besteht darin, Sichwidersetzen des Sohnes gegen die Sohnschaft zu sein. Sünde ist – kurz gesagt – verkehrte Sohnschaft. In diesem Sinne rührt die Sünde an das Innerste der Gottheit. „Als Negativform der trinitarisch dimensionierten Selbsttranszendenz betrifft sie auf geheimnisvolle Weise die Beziehungen von Vater und Sohn in Gott selbst" (S 53f). Mithin kann auch ihre Überwindung nur durch ein göttlich-trinitarisches Geschehen zustande kommen. Am Kreuz ist dieses Geschehen Ereignis: „das Kreuz ist die Selbst-Durch-Setzung des trinitarischen Stellvertretungsgeheimnisses ad extra gegen seine Verneinung durch die Sünde" (S 57). Indem Jesus Christus stellvertretend sich identifiziert mit dem Sünder und den Tod der Gottesferne als den Sold der Sünde auf sich nimmt, ist er als der wahrhafte Sohn offenbar, dessen Wesen schlechthinnige Hingabe ist. Der Sündlose weiß, was er dem Sünder schuldig ist. Er läßt auch in der Verzweiflung der Gottverlassenheit nicht von ihm, sondern geht mit ihm durch das Feuer der Hölle. Eben so ist der Gekreuzigte die Offenbarung der Liebe Gottes in Person. Durch die solchermaßen unergründliche Liebe aber wird die Sünde verwandelt, „transsubstantiiert in das Liebesleid des Sohnes": „Hier ist die Sünde Sühne geworden" (S 59). Erst mit dieser Bestimmung ist nach H. die Tiefe des Kreuzesgeschehens ausgelotet, während die Rede von einer Bestrafung bzw. Satisfaktion im Sinne der Wiedererstattung für sich genommen vergleichsweise an der Oberfläche bleibt. Erst durch das Verständnis des Kreuzes als eines Sühnegeschehens, welches „Sache des Sohnes als eines solchen" (S 60) ist, „kommt die zur vollen Reinheit hinaufgeläuterte ... Gestalt dessen zu Gesicht, was ‚Ersatz', ‚Genugtuung', ‚Besänftigung des väterlichen Zornes' und ‚Opfer' eigentlich meint" (S 63; vgl. in diesem Zusammenhang H.s Auseinandersetzung mit traditionellen und gegenwärtigen soteriologischen Entwürfen K 35–44). Allein durch das Verständnis des Kreuzestodes als eines die Sünde in das Leid der Sohnesliebe umwandelnden Sühnetodes erschließt sich endlich auch der volle trinitarische Sinngehalt des Kreuzes. „In der Sühne Christi betätigt ... Gott der Vater seine zeugende Macht: in Christus als Sühne geschieht Selbstsetzung Gottes des Vaters als Vater" (S 66). „In Christi Kreuzessühne ereignet sich die von der Zeugungsmacht des Vaters erwirkte, vom menschgewordenen Sohn in der Freiheit gehorsamer Liebe geleistete Durchsetzung von Sohnschaft gegen ihre Verneinung in der Sünde" (S 67). H. kann diesen Zusammenhang heilsökonomisch noch dadurch näher bestimmen, daß er dem Vater die Tat der Vergebung, dem Sohn die Tat der Sühne zudenkt. Zugleich kann er den Zusammenhang von Vergebung und Sühne, welcher den Inbegriff der trinitarischen Versöhnungsgeschichte ausmacht, im Sinne vollendeter Schöpfung beschreiben, sofern sich im Kreuzesgeschehen Schöpfung aus dem Nichts ereignet, welches die Sünde ist und welches in seiner bodenlosen Abgründigkeit das „nihilum Trinitatis" (S 54) genannt werden muß.

Ich schließe an diese eindrucksvolle Gedankenreihe zunächst einige Fragen zur dogmatischen Organisation an und gehe dabei aus von den zuletzt vorgetragenen hamartiologischen Bestimmungen. Auffällig ist zunächst die eigentümliche Doppelstellung der Sündenlehre im System von H.s dogmatischer Konstruktion. Sehe ich recht, dann wird zunächst schöpfungstheologisch die äußere Bedingung der Möglichkeit der Sünde erwiesen, offenbarungstheologisch (christologisch-trinitarisch) sodann ihre innere Unmöglichkeit aufgezeigt. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß das Gefälle der Argumentation von H. eindeutig dazu tendiert, die Schöpfungstheologie nicht für sich genommen zu verhandeln, sondern sie in den christologisch-trinitarischen Beziehungszusammenhang aufzuheben. Andererseits spricht die Überschrift der zur Diskussion stehenden Gedankenfolge ausdrücklich von einem schöpfungstheologisch bedingten Eschaton trinitarischer Sohnschaft (S 51). Das Verhältnis von Schöpfungslehre und Christologie bleibt demnach in einer gewissen Schwebe. Nun braucht diese Feststellung noch keinen Einwand zu bedeuten; denn wie das Verhältnis der trinitarischen Personen, so erlaubt offenbar auch das Verhältnis von Schöpfungslehre und Christologie keine Auflösung in einem einsinnigen Begriff. Bedenken erheben sich erst, wo H. dazu neigt, eine solche einlinige Auflösung dogmatisch zu betreiben. Das scheint mir – um auf die Hamartiologie zurückzukommen – offensichtlich dort der Fall zu sein, wo die Sünde zu einem „dunkle(n) Schatten" erklärt wird, „ohne den es offenbar das Licht der väterlichen Liebe Gottes nicht geben kann" (S 53). Damit wird der Sünde gleichsam eine höhere Notwendigkeit zugedacht, die ihr theologisch nicht zukommt (vgl. auch K 59). Diese Fehlbestimmung scheint mir die indirekte Folge einer – dem Gesamtduktus der Argumentation allerdings durchaus gegenläufigen – Loslösung des schöpfungstheologischen Argumentationszusammenhanges vom trinitarisch-heilsökonomischen Gesamtrahmen, welche ihrerseits eine direkte Folge der bereits kritisierten wesenstrinitarischen Aporien darstellen dürfte. Denn wie Gott-Vater entgegen allen anderslautenden Beteuerungen aufgrund der Logizität von Setzen und Gesetztem eben doch eine einseitige Prädominanz zugedacht wird, so nun offenbar auch der Schöpfungstheologie in bezug auf die Soteriologie. Die Bestimmung ihres Verhältnisses entspricht der Logizität von Grund und Folge, obwohl nach H.s eigener Einsicht doch zugleich gesagt werden müßte, daß ein angemessener Begriff der Schöpfung sich erst unter Berücksichtigung der Christologie bzw. des trinitarischen Gesamtzusammenhanges gewinnen läßt. Das heißt nicht, daß nun aus der Christologie die Schöpfungslehre deduziert werden sollte; auch dies wäre eine Fehlbestimmung, die der trinitarischen Gleichursprünglichkeit des Vaters und des Sohnes ebensowenig entsprechen würde, wie die umgekehrte Ableitung der Heilsökonomie aus schöpfungstheologischen Prämissen.

Inhaltlich konkretisieren lassen sich diese Bedenken, wie gesagt, insbesondere an den Problemen der Sündenlehre. Die Theologie wird festhalten müssen, daß die Faktizität der Sünde theologisch schlechterdings nicht genetisierbar ist. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß die Sünde Faktum ist. Das bedeutet aber nicht, daß ihrer Faktizität schöpfungstheologisch oder wie auch immer irgendeine Bedingung der Möglichkeit zugedacht werden könnte. Man kann deshalb auch nicht sagen, daß die Einsetzung des Menschen in die Sohnschaft die „reale Möglichkeit" (S 53) der Sünde mit sich bringt. Ebensowenig ist die Endlichkeit der geschöpflichen Freiheit mit deren Defektibilität gleichzusetzen, wie dies bei H. der Fall ist (S 53). Die Faktizität der Sünde läßt sich aus Gottes guter Schöpfung nicht ableiten; der theologische Begriff der Endlichkeit impliziert also keineswegs die Tatsache der Sünde; denn endlich ist der Mensch deshalb, weil er seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung nach auf die Beziehung zu Gott hin angelegt ist. Erst die schöpfungstheologisch nicht genetisierbare, theologisch unsinnige Verkehrung der Endlichkeit in sich bringt die Sünde in die Welt. Kurz: der Sünde darf keine wie auch immer geartete theologische Notwendigkeit zugedacht werden. Angesichts ihrer weltmächtigen Faktizität kann der Glaube nur zu dem auferstandenen Gekreuzigten fliehen, um sich zu versichern, daß die Sünde zuletzt dem Abgrund verfallen wird, der sie selbst ist. Das allerdings ist richtig, daß angesichts des Kreuzes die Sünde allererst in ihrer inneren Abgründigkeit offenbar wird, da sie nun nicht mehr mit dem Schein

welthaften Verhängnisses sich bemänteln kann, sondern als persönliche Schuld manifest ist. Darauf zielt wohl auch H.s These, das Nichts der Sünde, welches am Kreuz zum Tragen kommt, sei qualitativ unterschieden von dem Nichts, woraus der Schöpfer die Welt erschuf. In der Tat: das Nichts, dem die Schöpfung wehrt, ist in der Welt präsent als ihre äußere Unmöglichkeit, das Nichts aber, dem der Gekreuzigte im Todesschrei begegnet, erweist die innere Unmöglichkeit des Menschen, der dazu bestimmt war, die Welt als Sphäre seiner geschöpflichen Freiheit zu nützen und nun durch eigene Schuld als weltverfallen und als gottloser Unmensch sich erweist. Insofern ist H. recht zu geben, daß die äußerste Selbstdisqualifizierung der Sünde erst am Kreuze sich vollzieht. Indes drohen die damit angesagten Differenzierungen dadurch wieder verwischt zu werden, daß H. stets in merkwürdig ‚objektivierender' Weise von der Sünde spricht, was sich m. E. auch an der Rede von einer Transsubstantiation der Sünde bestätigen läßt. Ich halte diese Wendung für theologisch nicht unproblematisch; denn weder die Sündenschuld noch gar die „durchpersonalisierte Gestalt" (S 63) der Sühne kann durch die Kategorie der Substanz angemessen bestimmt werden. Die Wandlung von Mensch und Welt aber, welche die Offenbarung mit sich bringt, läßt sich ohnehin nicht in einem identischen Begriff fassen, weil sie aus dem vergehenden Alten nicht herleitbares Neues schafft und ihren Grund in einem Geschehen hat, das unvergleichlich einmalig ist, und gerade in seiner Unableitbarkeit als der Gegensatz erscheint, angesichts dessen die Faktizität der Sünde zerfällt, als das Machtwort der Liebe, das den Widerspruch verstummen und die Sünde als das erscheinen läßt, was sie dem ihr eigenen Unwesen nach ist: ein in sich verkehrtes, in sich widriges, schlechterdings nichtiges Nichts, dessen bodenloser Abgründigkeit der mit sich alleingelassene Sünder durch seine Schuld zwar gänzlich verfallen müßte, dessen Vernichtungsmacht aber gleichwohl dem offenbaren Selbsterweis Gottes im auferstandenen Gekreuzigten gemäß einen letzten gottgewollten Gegensatz (oder gar einen letzten theo-logischen Zusammenhang) zu bedingen nicht in der Lage ist. Um hier Mißverständnisse zu vermeiden, sollte weder die Erlösung das „positive Andere" der Sünde (K 45) noch die Sünde das negative, „widergöttliche Andere seiner (sc. Gottes resp. Christi) selbst" (K 75f) genannt werden. Noch einmal: Gottes Licht bedarf nicht des Schattens der Hölle, um zu leuchten. Die Sünde bereitet sich ihre Hölle selbst (gg. St 180). Die Erlösung des Sünders aber aus dem Banne der Sünde und seine Bekehrung aus sündiger Verkehrtheit vermag die Offenbarung in ihrer unableitbaren Tatsächlichkeit deshalb zu leisten, weil sie im unvergleichlichen Gegensatz zur Untat der Sünde nicht auf ihrer Faktizität insistiert, sondern alle Selbstinsistenz überwindend im Geiste universalen Anteil an ihrer Wirklichkeit geben will.

Auch H. schärft diesen zuletzt genannten Sachverhalt mit Nachdruck ein, wenn er in einem letzten Argumentationsgang die bisher vernachlässigte P n e u m a t o l o g i e zur Geltung bringt. Daß dies erst jetzt geschieht, bezeichnet H. selbst als einen Mangel, „weil das Gesagte unter einer entscheidenden Rücksicht theologisch überhaupt noch nicht zureichend erörtert werden kann" (S 71). Darf man dieses Eingeständnis als interne Kritik verstehen, dann allerdings sind vom pneumatologischen Schluß her die bisher vorgetragenen Einwände möglicherweise zu reformulieren bzw. zu revidieren. Die entscheidende These H.s lautet wie folgt: „Während ... in der ewigen Zeugung des Sohnes Gott sich als Stellvertretungsmacht ‚a d i n t r a' erweist und Differenz gesetzt wird zwischen Gott und dem g o t t seienden Anderen seiner selbst, vollzieht sich in der Hauchung des Geistes, die – ebenso ewige und notwendige und auf eine gottseiende Person terminierende – Selbstkonstitution Gottes als Stellvertretungskraft in Freiheit ‚ad extra', in Richtung auf das g e s c h ö p f l i c h e Andere seiner selbst" (S 73). Damit ist gesagt, daß ein theologisch hinreichender Begriff von Schöpfung allererst im Geiste gefaßt werden kann. Zugleich ist gemäß dieser Bestimmung deutlich, daß der Geist theologisch nicht als bloßes, den binitarischen bzw. schöpfungstheologisch-christologischen Begründungen folgendes Durchführungsorgan, also nicht als bloßes Medium vorgestellt werden darf, da er selbst trinitarisch eine konstitutive und d. h. personale Funktion hat, woraus erhellt, daß auch der heilsökonomische Prozeß nur durch das Beisein des Geistes verständlich zu machen ist, des Geistes, der sich vom Ungeist der Sünde gerade dadurch abhebt, daß er nicht unmittelbar sich selbst, sondern sich selbst darin bezeugt, daß er den im Sohne Jesus Christus offenbaren Vater bezeugt. Diese Bestimmungen sind theologisch von großer Bedeutung sowohl in erkenntnistheoretischer als auch materialer Hinsicht, und sie sind nicht zuletzt zu berücksichtigen in der Methodik und Systematik der dogmatischen Organisation. H. hebt denn auch die Bedeutung der Pneumatologie für die Schöpfungstheologie (S 73f) ebenso wie für die Christologie (S 74ff) eindringlich hervor. So wird gesagt, daß der Geist über den göttlich-binitarischen „Binnenbereich" (S 74) ekstatisch hinaustreibt und für die Aufgeschlossenheit der göttlichen Zweierbeziehung steht, die Zweiheit von Vater und Sohn gewissermaßen für Mehrzahl öffnet und diese – wenn man so sagen darf – als dritter im Bunde in Person repräsentiert. Im Geiste ist demnach Welt und Mensch der Gottheit keineswegs äußerlich, sondern ihr im Innersten zugehörig. Der Geist verschafft so dem Endlichen ein unveräußerliches Recht in Gott selbst. Insofern will denn auch der Vater seinem trinitarischen Wesen nach Vater nicht nur des Sohnes, sondern Vater von Söhnen (und gewiß auch – Tribut feministischer Theologie! – von Töchtern), der Sohn aber – gerade in seiner Einzigkeit – Sohn unter Söhnen sein. Von daher versteht sich auch H.s. Satz: „Durch den Geist wird Jesus als der Christus zu den Menschen hin in einen für ihn konstitutiven Bezug gestellt" (S 79). Daß der eingeborene Sohn diesen Bezug als solchen wahrnimmt und anerkennt, wird in der Hingabe am Kreuz endgültig offenbar: Jesus will seinem Wesen nach nicht Sohn sein ohne jene, die durch die Sünde ihre Sohnschaft verkehrten und so – dem Unwesen der Sünde verfallen – ihres Wesens verlustig gingen. Der eingeborene Sohn wäre nicht, was er ist, wäre er nicht für die verlorenen Söhne gestorben. Keine äußere Notwendigkeit ist damit angesagt, sondern eine innere, im Wesen des Sohnes selbst begründete Notwendigkeit, die mit der Freiheit seines Willens koinzidiert. Insofern kann mit Recht gesagt werden, „daß Christi Kreuzessühne auch die ewige Sohnschaft Christi und damit auch in gewisser Weise die Sohnschaft des Logos vollendet" (S 77).

Der nachfolgende Beisatz hingegen, nämlich daß dies „selbstverständlich nicht in trinitätsimmanenter, sondern lediglich in trinitätsökonomischer Rücksicht" (S 77) gilt, versteht sich m. E. durchaus nicht von selbst, gibt vielmehr zu der Frage Anlaß, was denn hier ‚lediglich' bedeuten soll. Denn theologisch, also im Blick auf die Gottheit Gottes selbst, wird wohl die Einheit von Wesen und ökonomischer Erscheinung ausgesagt werden müssen, wenn anders Mensch und Welt nun zuletzt doch nicht ein nur äußerlicher, sondern ein Status in Gott selbst zukommen soll. Bleibt die Frage, welche Bedeutung der Unterscheidung von Wesenstrinität und Trinitätsökonomie dann noch zukommt. Anhand dieser Frage ließen sich noch einmal alle dogmatischen Organisationsprobleme in H.s System aufrollen, wobei sich erneut die hamartiologischen Fragen sowie die Fragen des Verhältnisses der theologisch-christologischen und der pneumatologischen Dimension als entscheidend erweisen würden. Daß in diesem Zusammenhang in H.s Denken Schwierigkeiten bestehen bleiben, die durch Hinweis auf vermeintliche Evidenzen eher übersprungen denn gelöst werden, scheint mir unleugbar zu sein. Gleichwohl ist diesem Sachverhalt nicht nur kritisch zu begegnen: denn es möchte ja sein, daß jene Schwierigkeiten, sofern sie denn offen gehalten werden, einen Hinweis darauf darstellen, daß dem theologischen System, um seiner religiösen (resp. kirchlichen), auf das Heil einer noch unvollendeten Welt und Menschheit hin angelegten Bestimmung willen jeder Selbstabschluß, auch jeder begriffliche Selbstabschluß, verwehrt ist, wie die Theologie denn auch zur Selbstbegründung unfähig, besser: von ihr befreit ist, weil sie in der kontingenten, ihr geschichtlich zu-fallenden Offenbarung gründet. (H. selbst reflektiert dieses Problem etwa anhand der Frage, ob theologische Aussagen apriorischen oder aposteriorischen Charakter haben [S 56ff]). Der wahre Geist der Theologie, der von der Geschichte Gottes in Jesus Christus ausgeht, wird deshalb – wie diese – in schlechthinniger Aufgeschlossenheit leben. Offenheit ist das Charakteristikum wahrhaft christlicher Begeisterung. Diese Begeisterung wird sich darin äußern, daß der Begeisterte außer sich gerät, nicht derart, daß er von Sinnen wäre, sondern im vollen Bewußtsein, daß der Sinn des Lebens nur in jenem dialogischen Geschehen anwest, in welchem man Anteil gibt am Eigenen und Anteil nimmt am Anderen und so wahrhaft im Anderen bei sich selbst ist. Diese Möglichkeit „wechselseitiger Inexistenz" (S 80) wird durch den Geist, der in der Beziehung von Vater und Sohn lebt und von ihr ausgeht und in der Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten sein Urdatum hat, begründet. Wahrgenommen wird diese Möglichkeit im Glauben, dem die Liebe folgt, welche sich äußert in der Sympathie zu Welt und Mensch und ihre tiefste Tiefe erreicht im Mitleiden nicht mit dem Übel allein, sondern auch mit der Sünde des Menschen, welche der innere Abgrund allen Übels ist. In diesem Sinne sagt H. sehr treffend: „Sühne ist die Gestalt von Sohnschaft in einer Welt der Sünde" (S 93; vgl. S 81ff). Der Sühneschmerz des Mitleids wird dem Opfer nicht entziehen, was er dem Täter zu geben gewillt ist. So wird die mitleidende Liebe, obwohl e i n e, zu unterscheiden wissen und mit der Gerechtigkeit verbunden sein. Der gewisse Mut aber, der von der Auferstehung Jesu Christi herkommt, in der sich Gott mit dem Fürsein des Gekreuzigten nicht nur „juridisch in einer nachträglichen Gutheißung", sondern in seiner Gottheit selbst identifiziert (St 162), dieser Mut gibt der gerechten Liebe des Mitleids jene Macht, die sie nötig hat, um zu ihrer Ohnmacht zu stehen, ohne in ihr unterzugehen.

München Gunther Wenz

Knoch, Wendelin: **Die Einsetzung der Sakramente durch Christus.** Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. – Münster: Aschendorff (1983). X, 434 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Bd 24. Texte und Untersuchungen). kart. DM 128.–

Diese umfangreiche Arbeit, die im Sommersemester 1980 von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Bonn als Habilitationsschrift angenommen wurde, bietet mehr als der etwas unscheinbare Haupttitel auf den ersten Blick zum Ausdruck bringt. Es handelt sich nicht nur um die seit der Frühscholastik, vor allem seit der bekannten Sakramentsdefinition Hugos v. St. Viktor bedeutsame Frage der Einsetzung der Sakramente durch Christus, sondern – wie der Untertitel zu erkennen gibt – um eine Untersuchung der entscheidenden Perioden der Sakramententheologie der Frühscholastik. Neben den gedruckten Quellen werden bedeutende Handschriften im Text geboten. Der umfangreiche Stoff wird in vier großen Teilen mit insgesamt vierzehn Kap. dargestellt. Da in der vom Vf. behandelten Zeit der Theologiegeschichte erst allmählich der Traktat über die Sakramente im allgemeinen im Entstehen ist, müssen die einzelnen Sakramente wenigstens in Grundzügen dargestellt werden, weil nur so die Frage nach einer Einsetzung der Sakramente durch Christus erörtert werden kann. Insgesamt geht es nicht einfach um die uns bekannten sieben Sakramente, da die Siebenzahl erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts endgültig ausgebildet wird.

Der 1. Teil der Arbeit bietet die Sakramentenlehre der Theologenschulen am Beginn der Frühscholastik. Dabei kommen zur Sprache die Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux. Aufgrund des biblischen Zeugnisses wird in dieser ersten Periode der Frühscholastik – und selbstverständlich auch in der weiteren Entwicklung – die Einsetzung der Sakramente vor allem an der Taufe und Eucharistie aufgezeigt. Weil die Firmung das Sakrament des Heiligen Geistes ist, fordert man keine Einsetzung durch Christus. Da der Priester allein zum Vollzug der Eucharistie bevollmächtigt ist, wird der Ordo auf Christus zurückgeführt, wenn auch über das Verständnis des Ordo im einzelnen keine eindeutige Lehre vertreten wird. Weil bei der Buße die Gestalt des Sakramentes und vor allem die Wirkung der einzelnen Teile des Sakramentes noch ungeklärt sind, kann nicht erwartet werden, daß von einer Einsetzung dieses Sakramentes wie bei der Taufe und der Eucharistie geredet wird. Der Letzten Ölung wird noch keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Bei der Ehe spricht man von einer mehrfachen Einsetzung, ein Gedanke, der später noch öfter begegnet.

Entscheidende Bedeutung kommt dann Hugo v. St. Viktor und seiner Schule zu. Bei Hugo begegnet der in der Früh- und Hochscholastik immer wieder erläuterte Satz, daß die Sakramente wegen der humiliatio, eruditio und exercitatio eingesetzt sind. Das Sakrament als Mittel des Erlösungswerkes ist ex institione significans. Vor allem versteht Hugo die Sakramente als Gnadengefäße. Auf diese Weise stellt er die Verbindung zwischen der Christologie und der Sakramentenlehre heraus. Die Aussagen über die Einsetzung der einzelnen Sakramente sind bereits etwas ausführlicher. Die Würde und Aufgabe des Priesters des Neuen Bundes gründet in der Einsetzung durch Christus, die im Abendmahlsaal erfolgt ist. Ebenso hat Christus die von ihm selbst ausgeübte göttliche Vollmacht der Sündenvergebung durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe und Priester, weitergegeben. Bezüglich der Letzten Ölung begegnet die häufig wiederholte Aussage, daß sie von den Aposteln eingesetzt ist. Bei der Ehe gibt es eine zweifache Einsetzung: Vor dem Sündenfall ist die Ehe als officium, nach dem Sündenfall als remedium eingesetzt. Durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana hat Christus die Ehe geheiligt. In der Viktorinerschule begegnet dann die geläufige Siebenzahl der Sakramente. Diese Zählung wird aber weder von einem systematisierten allgemeinen Sakramentsbegriff aus erörtert, noch ist der Begriff der Einsetzung für die Siebenzahl bestimmend.

Für Abaelard und seine Schule ist der Satz kennzeichnend, daß zum Heil der Menschen fides, sacramentum, caritas notwendig sind. Wenn man bedenkt, daß fides die Gotteslehre und Christologie umschließt, so sind die Sakramente in das Gottes- und Christusgeheimnis eingeordnet. Die Heilszuwendung Gottes in Christus erfährt ihre dauernde Präsenz in den Sakramenten. Die Heilsbedeutsamkeit und Heilsnotwendigkeit der Sakramente ist nicht bloß in einer verbalen Einsetzung durch Christus, sondern von der gesamten Heilsveranstaltung Gottes her zu verstehen. Die Verankerung in der apostolischen Tradition ist eine hinreichende Legitimation für die Existenz und den Vollzug des Sakramentes.

Der 2. Teil der Arbeit hat die Weiterentwicklung der „theologia scholastica" zum Inhalt. Unter anderem kommen Magister Simon und sein Einflußbereich und das Decretum Gratiani zur Sprache. Magister Simon bietet die Siebenzahl der Sakramente, die aber als eine primär additive Größe zu verstehen ist und nicht mit den Überlegungen über die Einsetzung der Sakramente im Zusammenhang steht. Die Firmung wird insofern auf Jesus zurückgeführt, als die Handauflegung von ihm geübt und von den Aposteln und der Kirche übernommen wurde. Grundsätzlich ist für Magister Simon entscheidend, daß Christus sakramental in seiner Kirche gegenwärtig ist. Durch den Dienst der Kirche vermittelt er die Früchte seines Erlösungswerkes. Weil also die Christozentrik mit der Ekklesiozentrik verbunden wird, ist es eigentlich nicht notwendig, die einzelnen Sakramente hinsichtlich ihrer Einsetzung mit einem bestimmten Wort oder einer bestimmten Handlung Jesu zu verbinden.

Der 3. Teil der Arbeit hat die Blüte der „theologia scholastica" zum Gegenstand. Als erste werden Petrus Lombardus und seine Schule behandelt. Der Lombarde hat allein deswegen eine große Bedeutung für die weitere Theologiegeschichte, weil seine Sentenzen Jahrhunderte hindurch das grundlegende Lehrbuch der Theologie überhaupt sind. Petrus Lombardus unternimmt zudem den Versuch, den einzelnen Sakramenten eine allgemeine Sakramentenlehre voranzustellen. Wenn das vierte Buch der Sentenzen auch im Zusammenhang der Sakramentenlehre die Siebenzahl bietet, so steht doch nicht die Einsetzung der Sakramente durch einen göttlichen Hoheitsakt, sondern die Zuordnung der Sakamente zur menschlichen Befindlichkeit im Vordergrund. Dies hat zur Folge, daß in den Werken der Schule des Lombarden zwar einzelne Sakramente behandelt werden, aber gelegentlich von der Einsetzung nicht die Rede ist. Bei Gilbert v. Poitiers und seiner Schule begegnet wiederum der Gedanke, daß die Firmung auf Christus und nicht nur auf die Apostel zurückzuführen ist. Das Sakrament hat seinen Ursprung in der Einsetzung durch Christus, die von den Aposteln und der späteren Kirche sorgfältig bewahrt worden ist. Alanus v. Lille sieht in der Anhauchung der Apostel durch den auferstandenen Christus und die damit verbundene Verleihung des Heiligen Geistes eine insinuatio des Firmsakramentes. Die Einsetzung der Letzten Ölung hingegen wird nach wie vor aufgrund des Zeugnisses des Jakobusbriefes auf die Apostel zurückgeführt.

Der 4. Teil der Arbeit behandelt den Ausklang der Frühscholastik. Auch in dieser Zeit begegnet der Gedanke, daß die Firmung auf Christus zurückzuführen ist. So sieht Guido von Orchelles in der nachösterlichen Hauchung des Geistes durch den Auferstandenen die „figura" der Konfirmation. Nach Wilhelm von Auxerre ist der Christusbezug der Firmung dadurch gegeben, daß der Auferstandene am Pfingstfest den Heiligen Geist gesandt hat, der in der Firmung wirksam ist. Ebenso begegnet der in der späteren Tradition immer wiederkehrende Hinweis, daß der Anfang der letzten Ölung anzusetzen ist bei der in Mk 6,13 bezeugten Salbung der Kranken, welche die von Jesus ausgesandten Jünger vollzogen haben.

Dieser gedrängte Überblick kann die Fülle des Gebotenen nur annähernd wiedergeben. Der Vf. hat einen zeitlich eng begrenzten Ausschnitt der Dogmengeschichte der Sakramente mit einer exakten Methode und mit großer Akribie untersucht und damit einen entscheidenden Beitrag für die Forschung geleistet. Die einzelnen Theologen und deren Schulen werden anhand der Literatur vorgestellt und in die Geschichte eingeordnet. Die gegenseitige Abhängigkeit wird überzeugend dargestellt. Erläuternde Zusammenfassungen erleichtern das Verständnis und den Übergang von einer Schule auf die andere. Es versteht sich von selbst, daß es bei dieser Form der Darstellung zu vielen Wiederholungen kommt, da der Gedankenfortschritt in der kurzen Periode, die untersucht wird, nur gering ist. Es hätte wohl manches gestrafft werden können. Die ausführliche Einleitung, welche die Bedeutung des Themas herausstellt, hätte man kürzer fassen können. Daß die vom Rez. besorgten beiden Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte über Sakramente im einzelnen (1980 und 1982 erschienen) nicht einbezogen wurden, hängt wohl mit der Zeit des Einreichens und der Drucklegung der Habilitationsschrift zusammen. Die Benützung dieser beiden Faszikel wäre an manchen Stellen hilfreich gewesen. Auf der anderen Seite darf dankbar zugestanden werden, daß bei einer Neubearbeitung des 1. Faszikels die vorliegende Arbeit eine wertvolle Hilfe und Ergänzung sein wird. Die Arbeit von K. stellt einen beachtenswerten Beitrag zur Dogmengeschichte dar. Wer sich mit der Sakramentenlehre der Frühscholastik befaßt, wird sie mit großem Gewinn lesen.

München Josef Finkenzeller

Greshake, Gisbert: **Priester sein.** Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 205 S.

Das vorliegende Buch ging aus Vorträgen hervor, die der Autor auf theologischen Tagen für Priester der Erzdiözese Wien und auf der Studientagung der österreichischen Regentenkonferenz im Frühjahr 1981 gehalten hat. Es möchte „im nur schwer überblickbaren Geflecht heutiger theologischer Thesen und Gegenthesen, Meinungen und Überzeugungen, Hypothesen und Polemiken die Konturen eines Priesterbildes entwerfen, das sowohl der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition entspricht als auch der heutigen Situation und dem gegenwärtigen theologischen Forschungsstand gerecht wird, und das nicht zuletzt – so hoffe ich wenigstens – eine Orientierung für priesterliche Existenz darstellen kann" (3). Gemäß dieser Absicht gliedert sich das Buch, wie schon der Untertitel andeutet, in zwei Teile. Im ersten Teil werden die bibeltheologischen und dogmatischen Grundlagen des priesterlichen Amtes dargelegt, und im zweiten wird auf die daraus resultierende priesterliche Spiritualität eingegangen.

Im 1. Teil wendet sich G. gegen falsche Alternativen, die nach ihm lauten: „Bin ich nur Priester der Kirche, oder bin ich Priester Jesu Christi?" (4). Deswegen wird in diesem Teil das Amt zunächst als Christus-„Repräsentation" und dann als „Repräsentation" der Kirche dargestellt. Innerhalb dieser Christus-„Repräsentation" macht G. deutlich, daß es darum geht, „das bleibende Voraus Christi in seiner Kirche zu bezeugen" (27). So gibt es eine Sendung Christi, die in Kontiunität bei Diskontinuität bis heute andauert. Deswegen muß man auch nach einer „successio apostolica" fragen, die mehr ist als die mechanische Kette der

Handauflegung. In diesem Kontext wird auch der character indelebilis gesehen. Er besagt „nicht eine Aussage über den Vorrang des Amtes über den Laien, sondern die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die Kirche auch trotz sündiger und versagender Amtsträger sich mit Gewißheit auf die Zusage Christi verlassen kann. Er selbst ist im Wirken beauftragter Menschen seiner Kirche nahe" (115). Wurden bis jetzt scheinbar nur traditionelle Aussagen über das Priestertum dargelegt, so werden in dem Teil über die Repräsentation der Kirche auch lange Zeit vergessene, heute aber wieder teilweise einseitig betonte Aspekte hervorgehoben.

G. glaubt, daß die beiden Seiten des einen Amtes deswegen nicht in falsche Alternativen ausmünden müssen, weil sie zusammengefaßt sind in einem trinitarischen Amtsverständnis. „Angesichts dieser Grundspannung im heutigen Amtsverständnis, die den Ausgangspunkt vieler Probleme bildet, möchte ich eine eigene theologische Vermittlungslösung vorlegen, die sich – abgekürzt – als trinitarisches Amtsverständnis umschreiben läßt" (4f) Greshake sieht die Kirche in der Spannung von auctoritas Christi und der communio des Hl. Geistes. Das Erstere ist eine Linie von oben. Das Zweite verbindet unten, um nach oben zu führen. Das Amt ist aber im Schnittpunkt von beiden Linien angesiedelt. Es muß deswegen Christus als die Linie vom Vater auf die Kirche und damit das Voraus Christi als auch die communio, die Gemeinschaft im Hl. Geist repräsentieren.

Den Mittelpunkt des 2. Teiles, in dem die Spiritualität des Priesters behandelt wird, bilden die evangelischen Räte. Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut werden als Konkretisierung der Nachfolge für den Priester dargestellt.

Ein Buch, das in erstaunlicher Materialfülle nicht nur den derzeitigen Diskussionstand über das priesterliche Amt und dessen Spiritualität bietet, vielmehr werden, nachdem man allzu häufig nur Fragen gestellt hat, auch unbestreitbare Grundzüge des Priestertums herausgearbeitet. Daß damit dieses Buch in eine Lücke gestoßen ist, zeigt allein die Tatsache, daß es innerhalb eines Jahres eine 2. Aufl. erlebt hat.

Im dogmatischen Teil wird eine solide bibeltheologische Grundlage gelegt, auch wenn man sich bei der vorösterlichen Jüngersendung, die heute vielfach umstritten ist, eine ausholendere Begründung wünscht. Hier, wie in der dogmengeschichtlichen Darlegung, wird auf die entsprechende Literatur eingegangen (z. B. auf das neueste Buch von Schillebeeckx, E.: Kirchliches Amt, Düsseldorf 1981). Natürlich kann bei einem Buch, das von seinem Entstehen her keine wissenschaftliche Monographie sein will, nicht eine Vollständigkeit in der Bearbeitung der Literatur erwartet werden. Berechtigt wird darauf hingewiesen, daß das Amt nicht den Kontakt zwischen Gott und der Gemeinde verstellt, sondern erst ermöglicht. Ob man dies allerdings „vermittelte Unmittelbarkeit" (37) nennen soll, scheint fraglich, da hier im Begrifflichen ein Widerspruch liegt.

Die Literatur über die priesterliche Spiritualität, die im 2. Teil behandelt wird, ist eher noch zahlreicher als über die Amtstheologie, wenn man allein an die Zölibatsdiskussion und die Diskussion über die Armut denkt. So kann hier noch weniger Vollständigkeit erwartet werden.

Besonders gut scheinen mir die drei evangelischen Räte als Konkretisierung der Nachfolge Christi behandelt zu sein. Sie werden nicht als drei isolierte, klar voneinander getrennte Lebensformen angesehen, sondern als Kristallisationspunkte des einen Lebens in der besonderen Nachfolge Christi (126). Eingebettet in ein Lebensganzes der Nachfolge erscheint dann auch Ehelosigkeit als sinnvoll. So kann G. schreiben: „Ich habe z. B. nie gehört, daß man die Ehelosigkeit der Mutter Theresia (könnte man sich diese Frau verheiratet vorstellen?) oder die der Brüder von Taizé problematisiert hätte. Hier spürt man, daß die Ehelosigkeit ihren stimmigen Ort im Ganzen des Lebens hat" (140). Manchmal hat man allerdings auch den Eindruck, daß G., obwohl er das Modell des vir probatus favorisiert, die Argumente gegen den Zölibat nicht immer ernst genug nimmt. So, wenn er meint, daß bei der Masse der männlichen Laientheologen beim Wegfall des Zölibates die Vorbehalte gegenüber der Kirche nur in einem anderen Kristallisationspunkt sich äußern würden (137). Die spirituellen Knotenpunkte (Gebet, Studium, geistliches Leben, priesterliche Gemeinschaft etc.) sind nicht mit der gleichen Gründlichkeit und Tiefe behandelt wie die evangelischen Räte.

Ein Buch, das in der Flut der ständigen Neuerscheinungen über Theologie und Spiritualität des Amtes wegen seiner fundierten und sachbezogenen Aussagen nicht so schnell vergessen werden wird.

Mainz Bardo Weiß

Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. von Peter Lengsfeld. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer. (1980). 508 S., DM 69.–

Das hier besprochene Werk muß als ein Standardbuch angesehen werden. Es deutet neue Wege der ökumenischen Theologie an, die eine Herausforderung für die Fachkollegen bieten. Nicht alle Beiträge dieses von einer Forschungs- und Diskussionsgemeinschaft getragenen Bandes sind natürlich von gleichem Wert, aber im ganzen genommen bringen sie neue und aufschlußreiche Gesichtspunkte und Anregungen, die niemand, der sich mit ökumenischer Theologie beschäftigt, zur Seite legen kann.

Als theologisches Fach hat die ökumenische Theologie nach ihrem Proprium gefragt. Die Lehrstühle haben oft ihre Aufgaben so gesehen, daß sie vornehmlich dazu verpflichtet wären, sich den anderen Fächern der Theologie zur Verfügung zu stellen, damit diese ihre eigene ökumenische Dimension entdecken. Oft hat die ökumenische Theologie auch die ökumenischen Bewegungen in ihren verschiedenen Formen und Wirksamkeiten begleitet, um sie zu interpretieren. Diese ein wenig beschränkte Aufgabe ist an sich als wichtig genug erschienen. Die kritische Funktion einer ökumenischen Theologie wurde aber dadurch vernachlässigt. Eben in dieser Hinsicht ist das von Lengsfeld und seinen Kollegen veröffentlichte Buch besonders hilfreich.

Ob die ökumenische Theologie eine historische oder eine systematische Disziplin sei, ist auch oft zur Frage gestellt worden. Zumal hier bietet das Buch einen Lösungsversuch, indem die ökumenische Theologie in das Spannungsfeld zwischen systematischer Theologie und Religionssoziologie hineingestellt wird. Die Begründung dafür gibt der Hrsg. in seiner „Kollusionstheorie".

Diese Theorie ist als eine „Theorie ökumenischer Prozesse" zu verstehen. Nach Lengsfelds Auffassung kann sich nämlich die ökumenische Theologie nur dynamisch, und nie statisch, entfalten. Im ökumenischen Feld spielen immer drei Faktoren zusammen: die Wahrheit (als Bewußtsein von einer Wahrheit, die für alle Kirchen verpflichtend ist), Identität (d. h. das persönlich/soziale Selbstverständnis, welches, in seinem historischen Kontext, den Grund für mich und meine Kirche darbietet, sich selbst zu sein) und Sozialität (d. h. die Praxis im sozialen Feld).

Die Sozialität ist nun selbstverständlich sowohl ein dynamisches als ein begrenztes Phänomen. Die kirchliche Wirklichkeit wird von der historischen Entwicklung und von der aktuellen sozialen Fragmentierung begrenzt, aber zugleich ist sie den Regeln unterworfen, die für jede Entwicklung und Veränderung gültig sind. Und dies bedeutet, daß sowohl interne Gesetze der Selbstentwicklung als auch externe Gesetze der zu jeder Zeit aktuellen Oikoumene sich geltend machen können. Jede Bewegung hat die Tendenz, sich innerhalb der Grenzen zu entwickeln, die von ihren eigenen historischen Voraussetzungen und ihren eigenen Regeln der Selbstentwicklung geformt sind. Aber zugleich kann auch die Identität erweitert werden; und ökumenische Relationen können sich spürbar machen auch außerhalb der Grenzen, die von den Kirchen selbst gesetzt worden sind. Deshalb ist es die Aufgabe einer ökumenischen Theologie, die Kirchen in ihrer Bewegung aufeinander hin zu beobachten.

Das Zusammenspiel von Wahrheit, Identität und Sozialität soll also als ein dynamisches Feld betrachtet werden. Die kritische Aufgabe ist es zu untersuchen, ob und wann dieses Feld entdynamisiert wird, um der statischen Identität willen – im Gegensatz zu der übergeordneten Wahrheit und ohne volle Bezugnahme auf die dynamische Dimension der Sozialität. Die Sozialität bildet ja immer den größeren Spielraum und aktualisiert das Verhältnis zu den anderen Kirchen. Gerade hier wird die Wahrheit in Frage gestellt und die Identität bedroht, aber eben hier kann man auch die ökumenische Identität finden. Die Grundfrage ist also für den Katholiken (!) Lengsfeld, ob die ökumenische Bewegung die Rolle eines nur identitätsbestätigenden Faktors spielt oder eine wahre Oikoumene-Dimension gestaltet.

Auf diesem theoretischen Hintergrund will das Buch Beispiele bieten. Diese sind sehr umfassend und in den meisten Fällen mit bewundernswerter Energie durchgearbeitet. Hier seien besonders Heinz-Günther Stobbes Ausführungen über das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils und über die allgemeine historische Entwicklung der ökumenischen Bewegung, John Mays Analyse des Rassismus–Komplexes „als Testfall ökumenischer Kommunikation", Ludwig Rüttis Behandlung der Frage der „Westlichen Identität und weltweiten Ökumene" und Professor Lengsfelds eigene Ausführungen zum Konzept „konzilialer Gemeinschaft" erwähnt. In allen Fällen handelt es sich um gründliche historisch-systematische Untersuchungen, die das Feld einer kritischen ökumenischen Theologie kreativ aufarbeiten.

Zusammenfassend muß also herausgestellt werden, daß dieses „Arbeitsbuch" innerhalb seines Fachgebiets eine Herausforderung bietet, die nur ernst genommen werden kann.

Aarhus Lars Thunberg

Martimort, Aimé Georges: **Les diaconesses.** Essai historique. – Rom: C.L.V. – Edizioni liturgiche 1982, 277 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 24) kart. Lire 20 000.–

Für die gegenwärtige Diskussion ‚Frauen als Diakone', soweit sie biblisch und historisch zu argumentieren versucht, ist das Studium der mit Kompetenz, stupender Quellenkenntnis, Objektivität und Akribie des bekannten Autors geschriebenen, auch sehr schwer zugängliche Quellen einbeziehende Untersuchung, unerläßlich. Sie führt – mit einigen Korrekturen – die vielen Diskutanten leider unbekannten Arbeiten von A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg 1926 (vgl. ders., Art. Diakonisse, in: RAC 3, Sp. 917–928) und R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972, erheblich weiter durch die Einbeziehung edierter liturgischer, theologischer, kanonistischer und epigraphischer (für das Altertum) Texte des Mittelalters und der Neuzeit aus Ost und West und die Auseinandersetzung mit jüngster Literatur zum Thema. Bemerkenswert ist, daß der Vf. zur Verifizierung von Übersetzungen, etwa sahidischer, armenischer u. a. Texte, Spezialisten befragt hat. Bei wichtigen älteren Editionen wurden sie mit den Manuskripten verglichen.

Aus dem ungemein komplexen Inhalt kann hier nur sehr wenig herausgegriffen werden.

Wenn Röm 16,1 Phöbe Diakonos genannt wird (lat. Versionen: quae est in ministerio; nur Ambrosiaster und, was der Vf. nicht erwähnt, die Nova Vulgata 1979 übersetzen mit ministra; EÜ: Dienerin), so läßt sich daraus nicht ein dem männlichen Diakonat paralleles Amt beweisen, sondern generell ein dienendes Helfen (wie häufig substantivisch oder verbal durch diakonos – diakonein ausgedrückt, z. B. von den Frauen um Jesus Lk 8,2f), zumal es anschließend Röm 16,2 allgemein heißt, sie habe vielen und Paulus „geholfen" (EÜ; Vulg. adstitit; im Urtext ebenfalls substantivisch: prostátis). Plinius (Ep. 10,96,8) erwähnt unter den „ancillae" der bythinischen Gemeinde zwei, die „ministrae" (diaconissai?) genannt wurden. Phöbe erscheint später als Vorbild der Diakonissen der Ostkirche (byzantinisches Weihegebet; georgisches Pontifikale des 10. Jh.s). Eine parallele Stellung zum ordinierten Diakon wird jedoch durchweg (Origenes, Epiphanius, Theodoret, Johannes Chrysostomos, Pelagius, Thomas v. Aquin u. a.) abgelehnt (Register s. v. Phöbe).

Ignatius von Antiochien, Polykarp, Tertullian und die Traditio Apostolica Hippolyts (10) und ein Teil der von ihr abhängigen Quellen sprechen (wie 1 Tim 5,9f) nur von Witwen. Nach Hippolyt werden sie nur durch Worte ohne Handauflegung (ebenso wie Lektor und Akolyth) eingesetzt, nicht ordiniert wie allein Bischöfe, Presbyter und Diakone.

Die Didaskalie der Apostel (2. H. des 3. Jh.s), als deren Heimat der Vf. mit guten Gründen eher Mesopotamien als Palästina ansieht, sieht erstmals eine Einsetzung von Diakonissen vor. Sie besuchen kranke Frauen, weil es Orte gibt, wo der Besuch durch Diakone wegen der Heiden unmöglich ist. Nach der präbaptismalen Salbung (eine postbaptismale Salbung ist unbekannt, auch in anderen ostsyrischen Quellen) des Hauptes durch den Bischof salben sie den nackten Körper und sorgen weiter für Unterweisung und Erziehung. Nach den älteren Rezensionen kann statt einer Diakonisse eine andere Frau diese Aufgaben wahrnehmen. Das Testamentum Domini (2. H./5. Jh., Syrien; Ostsyrien – so der Vf. – erscheint mir unwahrscheinlich) dagegen weist die genannten Aufgaben eingesetzten Witwen zu: Salbung des Körpers der mit einem Vorhang vor den Anwesenden verdeckten Frauen, Besuch kranker Frauen, jedoch in Begleitung eines Diakons oder zweier, und fügt weitere untergeordnete liturgische Aufgaben, vor allem als Türhüterin, hinzu.

Eine wohl noch im 5. Jh. entstandene ostsyrische Ordnung sieht dagegen eine „Ordination" von Diakonissen mit Handauflegung vor. Ihre Aufgaben sind Taufsalbung von Frauen, Sorge, daß Frauen in der Kirche von den Männern getrennt bleiben, Erziehung weiblicher Religiosen und Laien. Nach den dem Katholikos von Seleukien Ishoʿyahb I. († 596) zugeschriebenen Weisungen muß die jungfräuliche Diakonisse, an deren Stelle in Ermangelung eines ordinierenden Bischofs eine Ordensfrau treten kann, 60 Jahre alt sein (vgl. 1 Tim 3,9). Als Aufgabe wird nur mehr die Taufsalbung erwähnt. Ausdrücklich auf diese Aufgabe beschränken ostsyrische Canones vom Ende des 5. Jh.s und der Synode des Mar Georg I. von 676 die aus Religiosen auszuwählende Diakonisse.

Die Apostolischen Konstitutionen verwerten verschiedene Quellen. Während die 85 Kanones des 8. Buches (Kap. 47) keine Diakonissen kennen und die Handauflegung der Ordination des Bischofs, Priesters und Diakons reservieren, werden sie an anderen Stellen des 8. Buches und in den übrigen Büchern in Abhängigkeit von der Didaskalie für die schon erwähnten Aufgaben erwähnt oder nach den übrigen niederen Diensten wie die Witwen im Testamentum Domini für den Türdienst. Vor allem aber enthält die Kompilation ein später nicht mehr bezeugtes Weihegebet mit Handauflegung für die Ordination von Diakonissen (VIII, 20) vor der Einsetzung der Subdiakone und Lektoren, die jedoch ebenfalls eine Handauflegung erhalten, was in der späteren byzantinischen Tradition für alle niederen Dienste eingeführt wird.

Aus den ägyptischen und äthiopischen Quellen ergibt sich, daß es in diesen Gebieten entgegen Vermutungen von Kalsbach (32–36) nie Diakonissen gegeben hat, ebenso nicht laut dem Konzil von Laodikeia (can. 11) in Phrygien. Auch Ps.-Dionysius erwähnt sie nicht. In Armenien und Georgien sind sie ebenfalls unbekannt. In den übrigen Gebieten des Ostens sind sie sporadisch bezeugt. Nach dem Konzil von Nikaia (can. 19) gehören sie nicht zum Klerus. Meist leben sie in Klöstern, müssen 60 (Cod. Theodosianus, 390), 40 (Konzil von Chalkedon, 451) oder 50 Jahre (Novellen des Justinians) alt sein. Die griechischen Zeugnisse über den Taufritus (Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Kyrill von Jerusalem oder sein Nachfolger) kennen keine Mitwirkung bei der Taufsalbung von Frauen. Mehr und mehr werden seit dem 4. Jh. nur Oberinnen von Frauenklöstern zu Diakonissen bestellt, wohl weil es noch keine Äbtissinnenweihe gab. Das gilt auch für die Region von Edessa, wo Zeugnisse seit dem 6. Jh. die Befugnisse dieser Äbtissin-Diakonisse beschreiben, wenn ihre Klöster weit entfernt sind von Priestern und Diakonen: Kommunionspendung an Kranke, mit Erlaubnis des Bischofs Wein und Wasser in den Kelch gießen (im Diakonikon, nicht am Altar) und die heiligen Gefäße purifizieren, biblische Lesung im Chorofficium u. a. Den Altarraum darf sie zur Reinigung und zum Anzünden der Kerzen betreten, den Altar selbst nie berühren.

Nach dem byzantinischen Ritus (ältestes Zeugnis 8. Jh., Süditalien) sind die Weihegebete für Diakonissen, die sich dem Herrn weihen, denen für Diakone ähnlich. Insbesondere wird ihnen die Gnade des Heiligen Geistes erfleht, werden ihnen (wie auch Lektoren, später auch Subdiakonen) die Hände oder eine Hand aufgelegt und Horarion und Kelch überreicht. Allerdings tragen sie das Horarion wie Subdiakone und reichen anders als der Diakon nicht die Kommunion. Im Unterschied zum Diakon (und Presbyter) berühren sie bei der Weihe nicht den Altar mit ihrem Kopf. In den Texten, die auf Phöbe anspielen, werden keine liturgischen Aufgaben genannt, sondern nur Eigenschaften erbeten, die einer Oberin entsprechen: „ohne Tadel in deinem heiligen Tempel verweilen und sich der Leitung des Hauses widmen".

Im Unterschied zu den zwei ältesten ostsyrischen (chaldäischen) Pontifikalien (1496; 1529, Kopie eines Pontifikales von 1276) enthalten mehrere spätere Hss seit 1556 einen Ritus für die seit dem 6. Jh. erwähnten Diakonissen mit Bitten um den Heiligen Geist und Handauflegung. Zweimal wird jedoch in den Rubriken betont, daß es sich nicht um eine (sakramentale) Cheirotonie handelt, sondern um einen Segensgestus.

Die Weihe empfingen nur Oberinnen, wohl kaum noch zur Zeit der Abschrift der Pontifikalien, sicher nicht gegenwärtig („ich habe niemals gehört, daß Chaldäer Diakonissen erwähnen": J. M. Vosté, CCOF 1,4. Vatikanstadt 1931, 75). Die Diakonisse hat nach den Pontifikalien „keinen Zutritt zum Altar, weil sie eine Frau ist". Sie leitet das Chorgebet. Die baptismale Salbung von Frauen steht ihr zwar zu, wird aber „in unseren Tagen" von Priestern vollzogen.

Daß das Institut der echten Diakonissen bereits seit langem obsolet war, wird mehrfach bezeugt: Für die Jakobiten im 11. Jh. – wobei u. a. die in alten Quellen nie erwähnte Krankensalbung als Aufgabe erscheint –, für die Westsyrer schon im 5. oder 6. Jh., erneut mehrfach seit dem 12. Jh., seit derselben Zeit für die Byzantiner (wenngleich die Pontifikalien den Ritus oft weiter tradieren); den slavischen Orthodoxen war es nie bekannt, auch nicht die Weihe von Oberinnen zu Diakonissen. Wenn die Synode der Maroniten von 1736 ausführlich über die Aufgaben der Diakonissen handelt, darunter wiederum die Krankensalbung, ist das eine „synthèse artificielle et anachronique" aus alten (nicht maronitischen!) Quellen (Const. Apost. u. a.). Die dort erwähnte Sitte, Äbtissinnen zu Diakonissen zu weihen, steht ebenso nur auf dem Papier wie die Erlaubnis, daß ein Bischof im dringenden Notfall außerdem Diakonissen ordinieren kann, damit sie „Frauen in der Kirche vorstehen und ungebildete Frauen über die Sakramente der Taufe, der Buße und der Eucharistie belehren", da die Synode selbst an anderer Stelle nur die Riten für Äbtissinnen- und Jungfrauenweihen kennt. Auch die Diakonissenweihe von Oberinnen wurde überall bald aufgegeben; an ihre Stelle trat eine Weihe zur Äbtissin.

Während im Westen bis in das 4. Jh. nie Diakonissen erwähnt werden – selbst Tertullian als Montanist kennt keine weiblichen Diakone –, auch nicht von Hieronymus, ist Ambrosiaster der erste Autor, der (wie später einige Theologen des Mittelalters) Diakonissen irrig als häretische Erfindung der Kataphrygier (Montanisten) ansieht, während Pelagius etwas von östlichen Bräuchen weiß, die er für apostolisch hält. Als hier und da in Gallien einzelne Bischöfe (oder Priester) eine Diakonissenweihe für Witwen einführen wollten, erlassen Konzilien energische Verbote einer Weihe (Nîmes 396, Orange 441, Epao 517, Orléans 533, Tours 567), selbst einer velatio (Gelasius I.) oder Segnung einer Witwe (Tours 567).

Ein sehr kurzes, ganz allgemein gehaltenes Segensgebet (Exaudi; Deshusses 994) erscheint dennoch für eine Diakonisse seit einem monastischen Anhang zum Gregorianum, ebenso in zwei Pontifikalien (Köln Anfang 9. Jh., Aurillac 9./10. Jh.), während z. B. das Sakramentar von Corbie (9. Jh.) dieses Gebet für eine Äbtissinnenweihe vorsieht. Erste Zeugnisse von Diakonissen, die nicht, wie es im Sprachgebrauch z. T. üblich ist, nur Frauen von Diakonen sind, finden sich für Ravenna (byzantinischer Einfluß), dessen Erzbischof seine frühere sponsa zur Diakonisse konsekriert (753), und in Rom, wo sie neben Nonnen (794) und geweihten Jungfrauen (826) genannt werden. Im 10. Jh. werden in Rom und Nepi drei Äbtissinnen als Diakonissen bezeichnet.

Die karolingische Gesetzgebung enthält nichts zum Thema, außer Zitaten im Konzil von Worms (868) und in drei kanonischen Sammlungen über die östliche Praxis: Diakonisse = Äbtissin. Erst das Römisch-Deutsche Pontifikale (Mainz 950) hat nach den Ordnungen der Weihe von Jungfrauen, einer Äbtissin nach kanonischer Regel (den Ordnungen für Mönch- und Abtordination [!] folgt eine Ordinatio für eine Äbtissin nach monastischer Regel), einer in der Welt lebenden Jungfrau und vor der Ordnung für Witwen einen Ordo ad diaconam faciendam in zwei Rezensionen mit einem Segensgebet, das aus einem gallischen Segen für Witwen angepaßt ist, mit Überreichung einer Stola und wie bei Jungfrauen von Ring und Krone. Die Texte betreffen wie auch die der Messe sämtlich die persönliche Heiligkeit, insbesondere die Keuschheit, und nennen keine liturgischen oder karitativen Aufgaben.

Zwar wird die Weihe, die verändert auch in Pont. Rom. des 12. Jh. erscheint, in Rom im 11. Jh. erwähnt, viermal anscheinend als Segnung einer Frau eines Diakons, einmal als Nonnenweihe, verschwindet aber in den Röm. Pontifikalien seit dem 13. Jh., während wenige andere Pontifikalien sie beibehalten. Durandus merkt in seinem Pontifikale (um 1300) an, es handle sich um einen obsoleten Ritus. Kanonisten seit Gratian und Scholastiker (noch nicht Petrus Lombardus) versuchen mit den Quellen, die oft falsch benannt werden (z. B. Ambrosius statt Ambrosiaster), in z. T. verschiedener Weise fertig zu werden. Einig sind sie in folgendem: Diakonissen gibt es nicht mehr. Keinesfalls können Frauen ordiniert werden. Wahrscheinlich waren Diakonissen Äbtissinnen.

Duns Scotus († 1308) meint, man könne die zur Lesung der Homilie in der Matutin beauftragte Nonne Diakonisse nennen. Seitdem es bei der Diakonenweihe üblich wurde, ein Evangeliar zu überreichen (10. Jh.), meinte man irrig, nur er (oder der Priester) sei berechtigt, das Evangelium in der Matutin zu lesen (nach der Regel Benedikts war es der Abt, der zu seiner Zeit nicht Priester war). So kam es gegen Ende des 14. Jh.s (erstes Zeugnis das Pontifikale Benedikt XIII.; einige Fälle in Italien im 15. Jh.) zur Wiedereinführung einer Segnung für Nonnen vor allem zur Lesung der Homilie der Matutin. Seit dem Zweitdruck des Pontificale Romanum (1497) bis zur letzten Edition (1962) einschließlich findet sich am Schluß der Jungfrauenweihe dagegen nur noch als Sitte einiger Klöster erwähnt, statt eines diaconissatus (!) den Jungfrauen die Vollmacht zu geben, die kanonischen Horen zu beginnen und das Officium zu lesen; so auch die Formel zur Übergabe des Breviers (1497: Accipe potestatem legendi . . . horas incipiendi; seit 1595: Accipe librum, ut incipiatis . . . et legatis . . .). Voran steht das o. a. unspezifische Gebet des Gregorianum-Hadrianum Exaudi.

Seit etwa 1480 ist für einige Kartäuserinnenklöster Flanderns bezeugt, mit der Jungfrauenweihe einen Ritus zu verbinden, der eine Übergabe eines Manipels, mit der Berechtigung die Epistel der Konventmesse zu lesen, einer Stola und eines Kreuzes enthält, die aber zurückgegeben wurden. Diese Rückgabe wurde im Ritual der Kartäuserinnen von 1699 nicht mehr erwähnt.

Zusammenfassend läßt sich mit M. konstatieren, daß nur die Didaskalie einen Diakonat der Frau als liturgisches und pastorales Amt in Mesopotamien, Chaldäa und Persien kennt, wo die Nichtchristen (nur diese?) Anstoß nahmen, wenn Männer eine unbekleidete Frau berührten. Allerdings konnte auch eine ältere Frau (Didaskalie) oder eine Witwe (Test. Dom.) die Salbung vornehmen. Mit dem Verschwinden der Erwachsenentaufe verschwand auch das Amt. Für die übrigen Regionen des Ostens, die einen weiblichen Diakonat kannten, wurde nach den Worten des Patriarchen Severus von Antiochien († 538) „die Ordination, besonders in den Klöstern, weniger mit Rücksicht auf Erfordernisse des Mysteriums empfangen, vielmehr nur als Ehrung", d. h. als Segnung für Frauen von Diakonen, Witwen und Ordensoberinnen, immer unter Ausschluß von Funktionen am Altar. Bei aller Ähnlichkeit der Weihen mit der von Diakonen in den liturgischen Texten, vor allem durch die Handauflegung, die jedoch bei Byzantinern auch bei niederen Weihen eindrang und nach dem chaldäischen Pontifikale nicht als Cheirotonie galt, sondern als Segnung, sind die Differenzen nicht zu übersehen, darunter vor allem: Die Diakonisse steht bei der Weihe, während Diakone (mit einem Knie) und Presbyter (mit beiden) knien; sie berührt nicht den Altar mit ihrem Haupt; das Weihegebet ist verschieden; die Diakonisse kann nicht wie der Diakon einen höheren Grad erhalten.

Gehörten sie zum Klerus? Die vom Konzil von Nikaia verneinte Frage ist schwierig zu beantworten, da der Begriff nicht immer und überall gleich verstanden wurde. Der einzige Theologe des Altertums, der ex professo über die Diakonissen schreibt, Epiphanios von Salamis († 403), ordnet sie nach Bischof, Presbyter, Diakon und Subdiakon ein, die zu „Hierosyne" gehören, und nach dem „Tagma" der Lektoren. Es gibt nach ihm außerdem hier und dort Exorzisten, Übersetzer, Totengräber, Türhüter.

Daß die Scholastiker und Kanonisten eine Ordination ausschließen, könnte man ihrer historischen Unwissenheit zuschreiben, nicht aber den großen Historikern, die derselben Meinung waren, wie J. Goar, J. Morin und dem Bollandisten J. Pien (1746): Kein sakramentaler, sondern ein rein „zeremonieller" Ordo, wenngleich dieser Ausdruck als abwertend abzulehnen ist, weil es sich wie etwa bei der Jungfrauenweihe um „konstitutive Riten handelt, die in einen Lebensstand versetzen, für den das Gebet der Kirche die Gnade des Herrn erbittet" (253). Sicherlich verdient die Mahnung des Autors Beachtung: „Angesichts der außerordentlichen Vielfalt der Tatsachen und Situationen müssen Theologen Thesen mißtrauen, die sie aus einem seinem Kontext entzogenen Teil der Dokumente zu beweisen versuchen; sie geraten sogar in Gefahr in ziemlich bedeutender Sache Fakten und Texte, die sie aus zweiter Hand zusammenfassen, zu verfälschen" (ebd.). „Die alte Einrichtung der Diakonissen war mit mehrfachen Doppeldeutigkeiten belastet." Das würde auch für eine Restauration gelten. „Die Bedeutung und Wirksamkeit der Rolle der Frauen ist in der Kirche im Bewußtsein der Hierarchie und der Gläubigen immer in einer viel breiteren Weise lebhaft aufgefaßt worden. Vielleicht würde sogar eine Sicht, die sich auf eine archäologische Institution stützt, gefährlich vergessen lassen, daß sich der Aufruf zum Dienst für die Kirche heute in bedrängender Weise an alle Frauen richtet, besonders auf dem Gebiet der Glaubensvermittlung und des Liebesdienstes" (254).

Münster Emil J. Lengeling

Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. – Hrsg. von Josef G. Plöger und Hermann J. Weber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980, 325 S.

Dieser Sammelband mit einem Geleitwort von J. Kard. Höffner und 20 Abhandlungen ist dem Kölner Weihbischof A. Frotz zum Goldenen Priesterjubiläum gewidmet, einem Bischof, der innerhalb und außerhalb des II. Vaticanums verdienstvoll für die Erneuerung des ständigen Diakonats gewirkt hat.

In einem ersten Teil enthält das Werk Beiträge zur Geschichte des Diakonats (ein Aufsatz von Balthasar Fischer über Diakone nach einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts ist in den III. Teil geraten; er hätte ebenso gut auch im I. Teil stehen können). Was hier z. B. über den altorientalischen Hintergrund des urchristlichen Diakonats (H.-J. Fabry), römische Diakone im 4. Jh. (B. Domagalski) und über Diakonat und Zölibat (E. Dassmann) gesagt wird, bereichert unsere Kenntnisse vom alten Diakonat, zumal eindrucksvolle Zitate geboten werden. Der zweite Teil ist dem ständigen Diakonat nach dem II. Vatikanischen Konzil gewidmet. Von besonderer theologischer Relevanz sind die Beiträge von N. Trippen über die Erneuerung des ständigen Diakonats und von H. J. Weber über die theologische Ortsbestimmung des Diakonats. Von den liturgischen und praktischen Ausführungen dieses Teils seien die besonders umsichtigen und fundierten von E. J. Lengeling über den Diakon in den neuen liturgischen Büchern hervorgehoben. Der dritte Teil enthält Beiträge zur Ausbildung und geistlichen Lebensform der Diakone, zum Teil ein wenig blumig, zum Teil sehr konkret (wie z. B. H. Goeke über Ausbildung und Hinführung zum Diakonat). In einem Anhang werden Lebensdaten von Weihbischof Frotz sowie gut gearbeitete Personen- und Sachregister geboten.

Der Band ist für die historische und systematische Theologie wertvoll. Er betont aber im ganzen die liturgische Tätigkeit des Diakons in auffälliger Weise. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn in diesem Buch der Auftrag der Diakone (die sie auch nach der Würzburger Synode haben), „missionarisch" und zugleich sozial tätig zu sein und die Kirche an der „Peripherie" im Geist Jesu präsent zu machen, nicht ebenso auffällig vernachlässigt wäre. So fördert er ungewollt die Konzeption der Diakone als Ersatzpriester, deren negative Folgen die soziologische Arbeit von Gabriele Wollmann, Die ständigen Diakone (Grünewald Verlag Mainz 1983), analysiert hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Bärenz, Reinhold: **Das Sonntagsgebot.** Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes. – München: Kösel (1982). 256 S., kart. DM 48.–

Der Vf. beginnt mit der Fragestellung: „Kann man nicht ein guter Christ oder genauer gesagt: ein guter Katholik, sein, ohne daß man jeden Sonntag an der Feier der Eucharistie teilnimmt?" (17). Sein Ziel ist die theologische und anthropologische Begründung einer kirchlichen Verhaltensforderung, nämlich des Sonntagsgebots, verbunden mit dem Versuch, dessen Notwendigkeit plausibel zu machen. Einige Teilaspekte der Fragestellung, z. B. der Priestermangel oder das Recht der Gemeinde auf Eucharistie, werden aus Gründen der Begrenzung vom Autor ausgeklammert oder zumindest nur am Rande behandelt. Sein zentrales Anliegen ist es, den inneren Verpflichtungscharakter der kirchlichen Verhaltensforderung innerhalb angemessener kommunikativer Formen mehr zu gewichten und sie in ihrem theologischen und anthropologischen Anspruch einsichtig zu machen (vgl. 19f).

In vier Hauptkapiteln widmet sich die Studie zunächst der Entstehungsgeschichte des christlichen Sonntags (Kap. 1), dann Entwicklungen und Tendenzen in heutiger Zeit (2. Kap.), darauf der Befragung nach Einstellung, Erfahrung und Erwartung hinsichtlich der Eucharistiefeier und des Sonntagsgebots in heutigen Gemeinden mit entsprechenden Analysen und Interpretationen (3. Kap.) und schließlich pastoraltheologischen Schlußfolgerungen (4. Kap.).

Im 1. Kap., das die Entstehungsgeschichte des Sonntagsgebotes behandelt, teilt Vf. die Geschichte in drei große kirchengeschichtliche Epochen ein. Dabei geht es ihm um keinen detaillierten Aufriß, sondern um die „pastoralen Akzente im Lauf der Geschichte" (21). Im ersten Abschnitt befaßt sich Vf. mit dem Herrentag der Urgemeinde und des frühen Christentums, der zweite beginnt mit der sog. konstantinischen Wende, mit dem Wandel zur Staatskirche. (Der Zustrom der neuen Christen verändert die Qualität der Gemeinden und Gruppen, die Teilnahme am Sonntagsherrenmahl ist endgültig nicht mehr umfassend.) Es kommt zur Vergesetzlichung des Sonntagsgebots. Die Reformation stellt diese Vergesetzlichung noch einmal in Frage; der CIC von 1917/18 macht

aus dem Sonntagsgebot eine universalrechtliche Verpflichtung. Der dritte Abschnitt betrifft die Kirche der Gegenwart, besonders das 2. Vatikanische Konzil und die Beschlüsse der Deutschen Synode. Der Autor zeigt dabei die Differenz zwischen Kirchenrecht und Konzil als zwei verschiedene Verständnisse von Gesetz und Erfüllung, von Verpflichtung und Freiheit auf (57f).

Das 2. Kap. (Entwicklungen und Tendenzen aus der Sicht der empirischen Sozialforschung) beinhaltet zunächst Überlegungen über Kirchlichkeit, Gläubigkeit und Religiosität; dazu einen größeren Abschnitt zum Vergleich und zur Auswertung von schon existierenden Umfragen im Zeitraum 1953–1979. Auswertung und Interpretation ergeben eine rückläufige Tendenz des Kirchgangs, auch bei „regelmäßigen Kirchgängern". Dieses Ergebnis wird vom Autor nach verschiedenen soziodemographischen Merkmalen differenziert betrachtet. Trotz der Komplexität der Begriffe Religiosität und Kirchlichkeit bleibt freilich der Gottesdienstbesuch für Vf. ein Primärdatum der Kirchlichkeit.

Im 3. Kap. (Wie Gemeinden das Sonntagsgebot erleben – eine pastoralsoziologische Untersuchung) geht Vf. davon aus, daß sich Erleben und Erwartung in der religiösen Dimension besser mit Hilfe individualpsychologischer Untersuchungsmethoden feststellen lassen. Er stellt zunächst die Merkmale und Inhalte der Studie dar und versucht dann in der Auswertung, einzelne Verhaltensweisen und Reaktionen zu korrelieren, wobei die Motivationen und die verschiedenen soziodemographischen Merkmale den entscheidenden Rahmen bilden. Die Felduntersuchungen werden dementsprechend mit Hilfe einer doppelten Typologie auf den Begriff gebracht, einmal nach der Motivationsstruktur (149–169), zum anderen nach den Gemeindegrößen und -lagen (170–183). Die Ergebnisse der Befragung und der Korrelationsarbeit sind jeweils in überschaubaren Graphiken dargestellt.

Im 4. Kap. (Das Sonntagsgebot heute verstehen – pastorale Ansatzpunkte für eine theologisch verantwortbare Praxis) geht Vf. zunächst auf die veränderte Situation der Gesellschaft und auf die Frage „Was suchen die Menschen im Gottesdienst?" ein, um sich dann unter der Überschrift „Lernen am Vorbild" dem Gottesdienstleiter und seiner Glaubwürdigkeit sowie Erziehungskompetenz zu widmen. Von der durchgeführten Befragung her geht Vf. dann noch einmal auf die differenzierten Motive der Katholiken zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes ein und kommt dann zur pastoraltheologischen Begründung (215–224) des Sonntagsgebotes: Auf der humanwissenschaftlichen Erkenntnis, daß der Mensch eine Ordnung für das Zusammenleben nötig hat, beruht auch die Verhaltensforderung der Kirche. Dann kommen religionsgeschichtliche Parallelen und besonders: die humane Bedeutung eines wöchentlichen Feier- und Ruhetages sowie die „Wir-Gestalt des Glaubens" (217) und die Verbindung von Gottes- und Weltdienst (218). In diesen Argumenten sieht Vf. die Gründe für eine konkrete Verbindlichkeit des Sonntagsgebotes in bezug auf die Menschen- und die Gottesbeziehung. Im letzten Abschnitt (Rückblick und Ausblick, 220–224) bedauert Vf. die mangelnde Kommunikationsfähigkeit gerade der theologischen Gründe, die für das Sonntagsgebot sprechen (220). Demgegenüber plädiert er im Anschluß an den Komunikationswissenschaftler D. Baacke für die Kommunikationsform der Orientierung (Information, Instruktion, Incitation und Persuasion), mit deren Hilfe eine zeitgemäße Pastoral des Sonntagsgebotes für die Katholiken möglich wäre (221f).

Die anschauliche Darstellung der verschiedenen schon existierenden Umfragen sowie die Erschließung der eigenen Befragung in Tabellen und Graphiken sind sehr instruktiv und haben einen guten Informationswert. Vf. hat allerdings seine eigene Befragung vom Titel und damit auch von einigen Fragestellungen her verfremdet (die Befragung geht um Kirchenbau und Kirchenerhaltung), um Gefälligkeitsantworten zu entgehen (102ff). Abgesehen einmal von der Ehrlichkeitsfrage darf die methodische Notwendigkeit dieses Täuschungsmanövers bezweifelt werden: in der Regel werden bei solchen Umfragen ähnliche Fehlerquellen durch entsprechende Kontrollfragen innerhalb des Fragepakets aufgefangen.

Zu bedauern ist, daß der theologische Aspekt des Themas zu kurz gekommen ist. Ein konzeptionell durchdachter und ausgeführter theologischer Ort systematisch-theologischer oder auch bibeltheologischer Art, von dem her das Thema erschlossen worden wäre, ist nicht auszumachen. Die stellenweise auftauchenden theologischen Überlegungen haben impressionistischen Charakter und lassen kaum eine sie konzeptionell verbindende Konvergenz ahnen. Man kann sich nach der Lektüre nicht des Eindrucks erwehren: es gilt, die Normativität des Faktischen (des Sonntagsgebotes) – und zwar mit allen zur Verfügung stehenden begrenzten Mitteln – aus dem Pool der Theologie und der Humanwissenschaften zu legitimieren.

Dieser inhaltlich-theologische Mangel geht Hand in Hand mit methodischen Bedenken: die für jede wissenschaftliche Arbeit entscheidende Trennung von deskriptiver und normativer Ebene wird nicht ausreichend genug wahrgenommen. Dies gilt auch für das Verhältnis von humanwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen, die um einer qualifizierten Korrelationsarbeit willen zunächst getrennt voneinander im jeweiligen Erkenntnishorizont zu befragen wären: erst danach ist eine vertretbare Korrelation möglich.

Vgl. dazu nur ein paar dafür symptomatische Einzelbeobachtungen: 183, wo das Verhältnis von empirischen Untersuchungen und ihren inhaltlichen Implikaten zu den normativen Inhalten jüdisch-christlicher Überlieferung nicht differenziert genug geklärt wird. Eine Felduntersuchung an der „lebendigen pastoralen Wirklichkeit" der Gegenwart ist noch keine „pastoraltheologisch legitimierte ... konkrete Anwendung des kirchlichen Sendungsauftrags auf die gegebene geschichtliche Lage."; a. a. O. 219 ist innerhalb des Abschnittes „Pädagogischer Wert des Gebotes" davon die Rede, daß die Theologie auch eine „normative Wissenschaft" sei: im Zusammenhang wird Normativität hier in das Schlepptau eines gegen die gesellschaftlichen Strömungen angehenden pädagogischen Gebotes genommen. Inhaltlich wird zu dieser Normativität wenig gesagt, wie auch kaum in den Blick kommt, daß zur normativen Gegebenheit theologischer Inhalte immer beides gehört, das Angebot und das Gebot, der Indikativ und der Imperativ. Innerhalb eines solchen konzeptionell nachzudenkenden Verhältnisses von theologischem Indikativ und Imperativ (in bibeltheologischer oder auch systematisch-theologischer Sicht) hätte übrigens ein möglicher integraler theologischer Ort der Untersuchung gefunden werden können.

Dürftig fallen von daher auch die Ausführungen über das Stichwort „Kirchlichkeit" (64–69) aus. Neben der kirchensoziologischen Bestimmung dieses Begriffes findet man leider keine ekklesiologische, die dann natürlich von entsprechenden Inhalten zu definieren wäre. Deshalb kommt dann auch nicht das delikate Verhältnis von Christlichkeit und Kirchlichkeit in den Blickpunkt. Und um dieses Verhältnis ginge es besonders bei diesem Thema. Denn was da von Christen (denn die Nichtkirchgänger sind ja die Getauften und größtenteils Gefirmten, also sakramententheologisch zur Kirche gehörend) nicht mehr hinsichtlich des Sonntagsgebots eingehalten wird, kann zwar als Defizit zu ihrer (pfarrlich-institutionell verstandenen) Kirchlichkeit gesehen werden, nicht aber unbedingt als ein Defizit in ihrer Christlichkeit (viele Christen, die kaum mehr oder selten in Pfarreigottesdienste gehen, vertreten und realisieren anderweitig christliche Inhalte und in entsprechenden Gruppen auch nicht selten christliche Spiritualität). Wer etwas über das Sonntagsgebot bzw. den Sonntagsgottesdienst in den Pfarrkirchen wissen will, wird also gerade diese Christen befragen müssen, will er deren (mögliche und theologisch zu identifizierende) kritische „Fremdprophetie" retten. Am Bedürfnisprofil binnenpfarrlicher Kommunikation orientierte Inhalte und Bemerkungen (vgl. 184 und 219) könnten dann durch innovativere Eingaben „anderer" Christen ergänzt werden.

Die Funktion der Ausführungen „Die Kirche der Gegenwart" (49–57) wird nicht ausreichend deutlich: handelt es sich hier wirklich nur um einen den historischen Teil abschließenden Aspekt oder geht es Vf. darum, die eingeführten Dokumente (vom 2. Vatikanum und von der Deutschen Synode) als normative Vorlagen für seine Überlegungen einzuführen? Für die letztere Intention sind die angeführten Texte aber kaum ausreichend, weil sie zwar die Bedeutung des Herrentages und der Eucharistiefeier für die Kirche benennen, aber nicht im Kern den Sonntagsgebotscharakter zum Thema haben. Hier wären prinzipiellere Überlegungen nötig, beispielsweise im Anschluß an das Verhältnis von Gabe und Aufgabe in der Gnadentheologie oder auch im Begegnen Jahwes mit Israel oder im Verhalten des Jesus von Nazareth. Solche konzeptionellen Überlegungen werden auch nicht dadurch überflüssig, daß man die besondere Bedeutung des Herrentages und der Gemeindeversammlung bis in die neutestamentlichen Gemeinden hinein zurückverfolgt (21–26). Daß nämlich der Herrentag in den Urgemeinden ein entscheidender Feiertag war, begründet zwar seine große Bedeutung, aber nicht seinen Gebotscharakter.

Wenn schon von der Geschichte die Rede ist, so hätte die Befragung atl und religionsgeschichtlicher Daten und Entwicklungen wohl mehr gebracht als der Abriß aus der Kirchengeschichte (besonders die Geschichte des Sabbatgebots, seiner Funktion in der Gottesbeziehung, seiner Veränderungen mit der Entstehung der Synagoge in und nach der Exilszeit usw.). Obwohl die Entwicklung der frühen Kirche hin zur Staatskirche und die damit verbundene Vergesetzlichung aufgezeigt, als geschichtlicher Prozeß erkannt und auch für bedenklich erachtet wird, ist für Vf. eine mögliche Anfrage an die Existenz des Gebotes in der Gegenwart selbst als theoretische Überlegung nicht möglich. Die Gegebenheit des Sonntagsgebots als Gebot bleibt theologisch und ekklesiologisch unbefragt, womit sich das pastoraltheologische Bemühen sofort auf eine Optimierung der Vermittlung stürzen kann. So wendet sich Vf. in seinen pastoralen Schlußforderungen sehr schnell den praktischen Problemen zu (Bedürfnisse des einzelnen 191ff, liturgische Gestaltungswünsche 199ff, vgl. auch 223).

Sieht man als Ziel der Arbeit an, wichtige Beiträge zum historischen Bereich sowie innerhalb der Sozialforschung im Zusammenhang mit dem gestellten Thema zu erarbeiten, so ist dies erreicht worden. Damit liegen informative und weitertreibende Prolegomena zu einer erst noch zu leistenden praktisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem „Sonntagsgebot" als einem „kirchlichen Leitbild" vor.

Bamberg Ottmar Fuchs/Claudia Nietsch

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von Johannes Gründel. – Freiburg Schweiz/Freiburg, Wien: Universitätsverlag/Herder (1982). 159 S. (Studien zur theologischen Ethik Bd 10) kart. DM 32.–

Für die nachkonziliare Moraltheologie ist eine gewisse Rechtsverdrossenheit unverkennbar. Das gilt im Blick auf staatliches wie kirchliches Recht gleichermaßen. Hier liegt zweifelsohne eine Reaktion auf die eigene Handbuchtradition vor, wiewohl sie nur zum Teil gerechtfertigt ist. Aus diesem Grunde kam der 19. Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker einem offensichtlichen Bedürfnis entgegen. Im Grunde ging es schon um eine Bestandsaufnahme dessen, was sich in den vorausliegenden Jahren im Rahmen der Grundwerte- und Grundrechtsdiskussion abgespielt hat. Daß die Moraltheologie im Kontext der Reform des kanonischen Rechts praktisch keine Rolle gespielt hat, sei als bedauernswerte Tatsache nur am Rande erwähnt.

Die vier Hauptreferate des Kongresses, gehalten von O. Höffe (Moral und Recht: philosophische Perspektive), A. Kaufmann (Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht), A. Gläßer (Zur Theologie von Sittlichkeit und Recht) und P. Huizing (Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit) werden eingerahmt durch ein Einleitungsreferat von G. Teichtweier (Das Spektrum der theologisch-ethischen Diskussion von Recht und Sittlichkeit) sowie eine kritisch wertende Kongreßzusammenfassung von A. Auer (Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologischen Ethik). Ein Beitrag von D. Mieth (Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht) wurde dem Band hinzugegeben.

Nach der Lektüre des Einleitungsreferats, welches leitende Gesichtspunkte des Kongresses antizipativ bündelt, sollte man zuerst – und zwar als Lese- wie Verstehenshilfe – die Schlußzusammenfassung durcharbeiten. In beiden klingt der Tenor des Kongresses durch: Nicht Identität von Recht und Moral, auch nicht Disparität, wohl aber Polarität. Zu Recht wird am Ende des Einleitungsreferats auf die vernachlässigte ethosstützende Kraft des Rechts, und dies mit Berufung auf K. Engisch, verwiesen (18), sowie auf die These, daß es keinen berechtigten Schluß von der rechtlichen Sanktionslosigkeit auf die sittliche Erlaubtheit geben könne. Im übrigen mag man hier und da ein Fragezeichen anbringen; gedacht sei zumal an die geschichtlichen Verweise, näherhin an die Rezeptionsgeschichte des stoischen Naturrechts (11), an die Verrechtlichung der Moral in den Bußbüchern, oder an die aufgeworfene Frage, ob das Recht weiterhin seine Dienste für göttliche und menschliche Gebote zur Verfügung stellen dürfe (14).

A. Auer hat sich der Mühe unterzogen, den Kongreß fragend wie sichtend zu begleiten. Dem von O. Höffe entwickelten sittlichen Begriff des Rechts wird eine Schlüsselstellung zugewiesen (142 mit Verweis auf 24ff). Die klare Unterscheidung von konventioneller Moral, Sittlichkeit und Moralität muß man im Auge haben, will man das leitende Anliegen dieses Beitrags verstehen. Recht ist eine nicht-moralische Ergänzung und Alternative zur moralischen Ordnung, es kann und will nicht zur personalen Vollkommenheit führen. Neben der Mutmaßung A. Auers, ob Sittlichkeit der Zweck des Rechts sei, ließe sich aber auch fragen, ob die begriffliche Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Moralität, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Berechtigung, in der konkreten Wirklichkeit durchzuhalten sei, ob in ihrer Folge der ethosstützenden Kraft des Rechts vollauf Genüge geschehe, ob Recht nicht doch auf einen moralischen Minimaleinsatz angewiesen sei, so problematisch die Redeweise auch immer sein mag, weil es anders seinen Zweck gar nicht erfüllen könne. Der wirksame Schutz von Rechtsgütern setzt ein Minimum an gelebter Moralität voraus, und Recht ist um seiner selbst willen für diese Voraussetzung verantwortlich. Welcher Rechtsbegriff und welche Vorstellung von Moral, insbesondere von Tugend, stehen unausgesprochen im Hintergrund? Darüber wäre noch eingehender, als dies auf dem Kongreß geschehen ist, nachzudenken.

Der Beitrag von A. Kaufmann hebt auf die Geschichtlichkeit sittlicher Wertvorstellungen ab. Aber auch das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht unterliegt geschichtlicher Veränderung. Es wird die Theorie des rechtsfreien Raumes vorgetragen. In einer Zeit tiefgreifenden Umbruchs müsse Recht sich auf solche Grundanschauungen zurückziehen, welche die Chance allgemeiner Anerkennung in sich tragen. Denn nur wirksames Recht besitze Autorität, wofür der Gesetzgeber verantwortlich ist. Es wird klar hervorgehoben, daß der rechtsfreie Raum eine Herausforderung an die Mündigkeit des Rechtsgenossen in sich birgt. Und weiterhin, daß die rechtliche Freiheit des einen nicht die rechtliche Pflicht des anderen impliziert. Der aus Toleranz geborene Rückzug des Gesetzgebers darf nicht soziale Zwänge herbeiführen; das würde sein leitendes Anliegen kompromittieren. Wechselseitige Toleranz ist also geboten. Gewiß bleiben auch hier Fragen, so überzeugend die vorgetragenen Gedanken auch immer wirken. Die Schwierigkeiten, einen normativen Konsens in einer hochgradig pluralen Gesellschaft zu erheben, sollen beileibe nicht verkleinert werden. Aber man kann sich ihnen nicht einfach durch passiven Rückzug entziehen; es bedarf aktiver Gestaltungsverantwortung für ein geltendes Rechtsbewußtsein durch die Zusammenarbeit des Gesetzgebers mit allen gesellschaftlichen Kräften. Das gilt auch dort, wo – im Blick auf personbezogene Güter – Zumutungen abgewogen werden müssen. Sie entziehen sich nicht prinzipiell der Rationalität. Denn schließlich ist auch jede sittliche Kommunikationsgemeinschaft einschlußweise eine Zumutungsgemeinschaft; Güterabwägungen bergen zwangsläufig Zumutungsabwägungen in sich. Je fundamentaler die Güter, um so höher die Zumutung. Hier kommen natürlich Grundfragen sittlicher Wahrheitstheorie ins Spiel. Aber nicht nur dies. Auch Staats- und Rechtsverständnis sind gefragt.

Der Beitrag von A. Gläßer breitet ein weitgefächertes Spektrum rechtstheologischer Überlegungen aus. Zu Recht betont A. Auer, daß er der Zustimmung des Moraltheologen sicher sein kann. Nur, die gewählte Perspektive ist überwiegend von Fundamentaltheologie und Dogmatik bestimmt. Das erschwert den Zugang für die moraltheologische Erwartungshaltung. Es wäre nochmals ein eigener Umsetzungsprozeß gefordert. Die Arbeitskreise haben das auch zum Vorschein gebracht; die Gedanken wurden weniger aufgegriffen, als dies zu wünschen gewesen wäre. Ein Grund mag aber auch im rechtstheologischen Nachholbedarf der Moraltheologie liegen. Das läßt sich zumindest für den Kontakt mit der Kanonistik nicht leugnen. Allerdings liegt die Schuld auf beiden Seiten. Die rechtstheologischen Arbeiten zum Kirchenrecht kreisen mehrheitlich um ekklesiale Begründung, um Amtsverständnis, kurz um dogmatische Themen. Wie dringlich das Gespräch mit der Moraltheologie ist, hat man bisher nur vereinzelt wahrgenommen, und dann zumeist durch Einzelfragen herausgefordert. Diese Grundüberlegungen erscheinen wichtiger als die mögliche Kritik an der einen oder anderen Einzelaussage; so, wenn vom utopischen Charakter der Gemeinschaft mit Gott die Rede ist (78), wenn die Objektivität des Sittlichen und Rechtlichen verhandelt wird (80), wenn der physische Bestand der Gemeinschaft als Grund für die Behandlung des Gewissenstäters angesehen wird (93).

Die Ausführungen von P. Huizing bleiben hinter dem Anspruch der vorausliegenden Beiträge zurück. Sie tragen eine unverkennbare polemische Spitze in sich. Zudem leiden sie an der mangelnden sprachlichen Form; der Hrsg. hätte sie überarbeiten müssen. Aber abgesehen von den formalen Mängeln gewinnt man keine rechte Klarheit über den zugrundeliegenden theologischen Rechtsbegriff. Auf der einen Seite ein beinahe mystifiziertes Institutionenrecht: „Die sieben Sakramente müßten eigentlich zentral stehen im Kirchenrecht und alles andere sollte darauf hingerichtet sein. Das wäre ein wirklich geistiges, persönliches, kirchliches und geistvolles Kirchenrecht" (124); auf der anderen Seite eine Kritik an der kirchlichen Rechtsordnung, die eigentlich am Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft vorbeigeht: „Von Rechtsgrundsätzen her gesehen kann es jedenfalls keine Gewalt sein, den Glauben aufzuerlegen. Kein Mensch kann einem anderen Menschen vorschreiben, was er glauben soll. Die Theorie, daß die Lehrgewalt einfach ein Aspekt der Hoheitsgewalt, der potestas iurisdictionis, sei, wodurch die kirchliche Obrigkeit zuständig wäre, den Kirchenmitgliedern aufzuerlegen, was sie für wahr und gut halten müssen, ist rechtens gesehen unmöglich" (114). Wird hier nicht stillschweigend mit Kategorien des staatlichen Rechts operiert? Geschieht dem Eigencharakter des Kirchenrechts und der Eigenart seiner Verpflichtung Genüge? Im übrigen wird manch Bedenkenswertes gesagt, zumal zum Problem der Dispens. Es bedarf gewiß einer überzeugenderen theologischen Begründung des Dispensverfahrens. Die Mitarbeit des Moraltheologen ist dazu gefordert.

Die Lektüre des Bandes hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Im Grunde wird eine Entwicklung, die stattgefunden hat, begrifflich aufgearbeitet und in bedenkenswerten Schwerpunkten zusammengefaßt. Gewiß ist es unbestritten, daß der Staat nicht Wächter einer Sittenordnung ist, daß er nur jenes Verhalten unter Strafe stellt, das in schwerer Weise sozialschädlich ist. Aber die tatsächlichen Erfahrungen mit dem reformierten Strafrecht lassen auch – man denke an die Abtreibungspraxis – Skepsis gegenüber der sittlichen Mündigkeit des Rechtsgenossen aufkommen. Der Schlußbemerkung A. Auers, die Herausforderungen für den Christen seien anspruchsvoller geworden, kann man nur zustimmen.

Rom Klaus Demmer

Kleindienst, Eugen: **Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral.** Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. – (Würzburg); Echter (1982). 261 S., kart. DM 28.–

„Christliche Ehe ist mehr als Partnerschaft". Das ist wohl das wichtigste Ergebnis der fundiert angelegten Studie. Ihr Vf. setzt sich in fünf Hauptteilen mit der Frage auseinander, inwieweit das heute weit verbreitete Leitbild ehelichen Zusammenlebens „Partnerschaft" mit dem christlichen Verständnis von Ehe und Familie in Einklang zu bringen ist, so daß eine kirchlich-theologische Rezeption dieses Leitmotivs guten Gewissens vorgenommen werden kann.

Nach der etymologischen Bedeutungsanalyse des Begriffs „Partnerschaft" geht der Vf. im ersten Hauptteil den Ursprüngen des Partnerschaftsleitbildes nach. Die ersten Quellen findet er im außertheologischen Bereich, im liberal-individualistischen, sozialistisch-marxistischen und konservativen Emanzipationsmodell des 19. Jahrhundert. Die ersten beiden Ansätze beinhalten eine Kritik an der Institution Ehe und Familie aus unterschiedlichen ideologischen Motiven; das konservative Emanzipationsmodell erkennt Ehe und Familie als Institution an, fordert jedoch eine gleichberechtigte Beziehung zwischen Mann und Frau. Auch die Grundpositionen kath. und evang. Theologen bleiben von diesen Strömungen nicht verschont. Durchgängig gerade schon im 19. Jh. ist aber die kirchliche Sicht der Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich ihrer Würde, was aber noch nicht zu einer Weiterentwicklung der hierarchischen Struktur der Ehe führte. Dieser Schritt wird erst im 20. Jh. unter dem Einfluß des dialogischen

Denkens auf die kath. Ehelehre vollzogen. Die Betonung liegt nunmehr beim Personalen. Die lebendige „Ich-Du-Gemeinschaft" der Ehe kommt ins Zentrum theol. Denkens, die Ehezwecklehre tritt in den Hintergrund. Aus Sorge, die gottgegebene Ordnung Ehe könne Schaden leiden nach der Einführung der Gleichberechtigung in das Familienrecht, wird kirchlicherseits wieder stärker die These von der „hierarchischen Struktur" der Ehe vertreten: Die Frau sei dem Mann, beide jedoch der vorgegebenen Ordnung Ehe untergeordnet. Trotz aller reaktiven Akzentuierung kann jedoch – so der Vf. – eine prinzipielle Offenheit kath. Ehetheologie für die Idee der Partnerschaft festgestellt werden. Als „Basisinhalte theologisch-kirchlicher Partnerschaft" gelten die „unbedingte und gleiche Würde von Mann und Frau", „die Bezogenheit beider auf ein gemeinsames Wir" und die Auffassung, „daß Gleichheit und Bezogenheit Verschiedenheit durchaus nicht ausschließen". Noch nicht abschließend befriedigend geklärt seien in der Systematischen Theologie die Fragen nach dem Zusammenhang von Ehestruktur und Ehezweck sowie das Verhältnis von Person und Institution.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit Determinanten, Inhalten und Strukturen des Partnerschaftskonzeptes in der Gesellschaft. Es werden die einschlägig bekannten Veränderungen gesellschaftlicher Rahmenbedingungen angeführt, die zu einer Betonung der Paarbeziehung und Hervorhebung des Personal-Privaten im Eheleben führen: Die Schrumpfung der Großfamilie zur Kernfamilie, die Veränderung des generativen Verhaltens und der damit verbundene Wandel der Ehe- und Familienphasen, sowie die Neudefinition der Geschlechtsrollen – besonders der Frau – in der Gegenwart. Die in den Begriffen „Funktionsverlust, Desintegration und Privatisierung" zusammengefaßte gesellschaftliche Entwicklung von Ehe und Familie führte zu einer Betonung persönlicher Glückserwartung an das Zusammenleben. Der neuzeitliche Vorbehalt gegenüber Autorität ergreift auch die Institution Ehe, die nunmehr unter Legitimationsdruck steht. Die aus den soziologischen Veränderungen entstandenen Theoriekonzepte der Partnerschaft schließen sich an ihre historischen Vorgänger an: Partnerschaft als emanzipatorischer Prozeß mit größtmöglichster Entfaltung des Individiums und starker Skepsis gegenüber Verpflichtungen institutioneller Art, Partnerschaft durch außerhäusliche Erwerbstätigkeit der Frau und Partnerschaft als Rollen- und Aufgabenausgleich unter Wahrung der Institution Ehe und Familie. Auch in der Entwicklung von Programmaussagen politischer Parteien zur Ehe haben die Gedanken Eingang gefunden, wie der Vf. ausführlich belegt. Er weist ferner nach, daß bei der Änderung der staatlichen Ehegesetzgebung das emanzipatorische Modell der Partnerschaft den Vorzug erhielt. In der Öffentlichkeit sei heute nach statistischen Erkenntnissen besonders bei jüngeren Personen eine kritische Einstellung zur Eheinstitution vorhanden. Im Konflikt zwischen Familie und Beruf stehe für viele Frauen die außerfamiliäre Erwerbstätigkeit höher im Kurs. Das Zusammenleben ohne Trauschein werde derzeit als alternative Form zur Ehe gesehen. Andererseits wachse jedoch wieder der Wunsch nach einer Familie.

Wie die Kirche auf die veränderten geistigen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Ehe und Familie reagiert, arbeitet der Vf. im dritten Hauptteil heraus. Im Zentrum steht das Bemühen des II. Vat. Konzils, eine eigene Position zu finden, die den Wunsch nach Freiheit und erfülltem Leben berücksichtigt. Das Fundament der Partnerschaft ist demnach die gleiche Würde der Ehegatten. Die Ehezwecklehre erfährt eine Neuinterpretation, indem die eheliche Liebe als Eigenwert betont und dem Auftrag zur Nachkommenschaft zugeordnet wird. Ehe wird nicht mehr rechtlich-institutionell als Vertrag, sondern personal als „Institution und Bund" beschrieben. Die Gleichrangigkeit von Mann und Frau sowie ihre Gleichverpflichtetheit für das Wohl von Ehe und Familie werden vom Konzil unterstrichen.

Unter dem Stichwort „Gleichberechtigung" oder „Gleichwertigkeit" analysiert der Vf. anthropologische Interpretationen der Partnerschaft. Da der Grundsatz der Gleichwertigkeit geschlechtsspezifische Verschiedenheit eher integriert und den Akzent auf die Einheit der Partnerschaft legt, gibt er ihm den Vorzug. Innerhalb der Theologie stehen heute die Fragen nach dem Verhältnis von Person und Institution, von Autonomie und Theonomie im Raum. Das II. Vat. Konzil versuchte eine Synthese. In kirchlichen Dokumenten hat sich die theologische Diskussion unterschiedlich niedergeschlagen. Manche Ehetexte in Liturgie und Verkündigung betonen den institutionellen Aspekt der Ehe und beinhalten eine traditionelle Rollenverteilung von Mann und Frau. Auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland setzte sich eine positive Einstellung zum Leitbild der partnerschaftlichen Ehe durch. Der Aspekt der Institution kommt dabei aber keineswegs zu kurz.

Bevor der Vf. eine differenzierte Analyse des Verhältnisses von Person und Institution vornimmt, geht er noch kurz auf das Partnerschaftsverständnis in den neuesten kirchlichen Dokumenten (u. a. auf familiaris consortio) ein.

Der vierte Hauptteil greift die Frage auf: Gibt es ein Grundprinzip für eine theologische Begründung ehelicher Partnerschaft? Der Vf. sieht ein solches in der Sakramentalität der Ehe. Laut Eph 5,21–33 hat die Ehe teil am Bund Christi mit der Kirche. Das Fundament des Bundes liegt in der Liebe – genauer gesagt, in der hingebenden Liebe, die Einheit stiftet und in der Treue Dauerhaftigkeit offenbart. Die Institution sowie das öffentliche Jawort sind eine Verobjektivierung dieses Fundamentes. Wie der Bund Christus-Kirche eine Einheit aus Gleichheit und Verschiedenheit darstellt, so auch die Ehe. Verschiedenheit dürfe jedoch nicht als Herrschaftverhältnis des Mannes über die Frau mißverstanden werden, sondern als „Gegenübersein zweier verschiedener Partner in derselben Würde". Beide sind einander und der Einheit Ehe verpflichtet. „Keiner der Partner kann über den anderen verfügen, aber beide lassen Christus über sich verfügen". Durch die Teilhabe am Bund Christus-Kirche ist die Ehe auf die Kirche verwiesen. Gerade in der eucharistischen Gemeinschaft zeige sich das Bundesgeschehen am dichtesten. In seiner Schlußfolgerung kommt der Vf. zu dem Ergebnis, Person und Institution ließen sich einander im sakramentalen Bundesgeschehen zuordnen. Das Grundmotiv des Bundes sei die Liebe, also eine personale Kategorie. Der öffentliche Ort in der Kirche sei eine Bedingung für die Teilhabe der Ehe an der Bundesliebe. Verbindlich für die Beziehung der Ehepartner ist letztlich der bundesbegründende Wille Christi. Voraussetzung für das Zustandekommen des Bundes ist der freie Wille der Partner. Die Institution Ehe stellt eine „soziale Objektivation" der personalen Werte Liebe, Treue und Freiheit dar. Es bestehe somit kein Widerspruch zwischen Person und Institution. Nicht zuletzt weil die Lebensform Ehe „von Gott begründet und verläßlich gemacht wurde", sieht der Vf. in ihr die „größere Möglichkeit des Menschen" gegenüber den anderweitigen Partnerschaftskonzepten. Die ganzheitliche Annahme des Partners sei am ehesten in der sakramental begründeten Ehe gewährleistet.

Der abschließende fünfte Hauptteil beschäftigt sich mit Konsequenzen für den pastoralen Dienst an der partnerschaftlichen Ehe. Noch einmal werden die Grundlinien der christl. Ehe zusammengetragen: Die hingebende Liebe, die „Verleiblichung" der Liebe in der Nachkommenschaft, die Ehe als Form der Nachfolge und institutionellen Ordnung, das Prinzip der Gleichwertigkeit. Oberster Maßstab partnerschaftlichen Verhaltens ist die Einheit der Partner. Die christlich-partnerschaftliche Ehe muß sich als „Existenz in der Kirche" begreifen. Ehe, Familie und Kirche stehen in einem Wechselzusammenhang von Geben und Nehmen. Einen Schwerpunkt pastoraler Bemühungen erkennt der Vf. in den hinführenden und begleitenden Diensten der Ehe. Die Kirche müsse die Ehe zur Existenz in der Kirche und zur Nachfolge „fähig" machen. Die Wiederbelebung der Verlöbniszeit sei ein Schritt auf dem Weg dahin. Ehe- und Familienpastoral insgesamt verstehe sich als „phasengerechter subsidiärer Dienst an der Ehe". Vertrete die Kirche das „Proprium der christlichen Ehe" stärker nach außen, so leiste sie einen Beitrag zum Wertkonsens innerhalb der Gesellschaft. Zur Unterstützung der pastoralen Maßnahmen für Ehe und Familie wird eine neue ehe- und familienorientierte Politik gefordert, die vor allem flexiblere Lösungsmöglichkeiten für das Spannungsfeld Familienrolle und Beruf bereithält.

Der Vf. leistet mit seinem Werk einen wichtigen Beitrag für den Dialog mit neuzeitlichen Partnerschaftskonzepten, indem er eine in der theol. Forschung bislang offene Lücke angeht. Positiv zu vermerken ist sein interdisziplinärer Ansatz. Der Theologie kommt dabei eine ihr ureigene Funktion der Integration zu. Diskussionswürdig und diskussionsbedürftig ist die Frage, ob mit dem Prinzip der Sakramentalität das Bemühen profaner Partnerschaftskonzepte in einer ernstzunehmenden Weise aufgegriffen und weiterentwickelt werden kann. Der Vf. bewegt sich zwar in diesem Punkt in einer systematisch-theologisch und anthropologisch stimmigen Analyse, die theoretisch nachvollzogen werden kann, eine nach Erfahrung und Konkretisierung verlangende Menschheit wird sich jedoch nur schwer auf diesem Wege überzeugen lassen. Man dürfte gespannt sein, wie die Sakramentalität der Ehe als „größere Möglichkeit des Menschen" in der Ehe- und Familienpastoral gerade an Fernstehende umzusetzen ist. Für diesen Schritt wäre eine Folgestudie wünschenswert. Dennoch – ein nicht immer leicht lesbares, aber auf jeden Fall lesenswertes Buch, vor allem auch für Mitarbeiter in der Ehe- und Familienpastoral.

Gerolzhofen Ruthard Ott

Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Hrsg. von Anton Rauscher. 2 Bde – München, Wien: Olzog 1981. 1982, 374 S., 454 S. (Geschichte und Staat, Bd 247–249, Bd 250–252). Kart. DM 14,80

Mit der Säkularisation begann mit noch anhaltenden Folgen die Auseinandersetzung des Katholizismus mit den ideellen und praktischen Ansprüchen der industriellen Gesellschaft. Die mächtigen weltanschaulichen Herausforderungen des Liberalismus und Sozialismus trafen in Deutschland auf eine Kirche, die, politisch weitgehend entmachtet, sich auch in ihrer kulturellen und sozialen Kompetenz und Attraktivität deutlich geschwächt und in die Verteidigung gedrängt sah und erst allmählich, gewissermaßen durch trial and error, tastende Versuche einer gegenwartsbezogenen Ortsbestimmung unternahm. Die vorliegende zweibändige Untersuchung beginnt mit der Darstellung und Analyse dieser umfassenden Neuorientierung und verfolgt deren Entwicklung bis in die jüngste Vergangenheit der Bundesrepublik.

Gesamteindruck: Vor allem aus drei Gründen verdient dieser Sammelband besondere Aufmerksamkeit und Anerkennung:

1. Er nimmt den bekannten Vorwurf ernst, der Katholizismus habe verspätet, einfallslos und eindeutig restaurativ auf die sozialen Probleme der Industrialisierung reagiert, dazu noch ängstlich befangen in einer Kirchenhierarchie, die rein apologetisch Demokratie und liberale Freiheitsrechte aus grundsätzlichen Sorgen a limine abwies. In der Tat (Die Beiträge von W. Weber, Bd 1 und L. Roos, Bd 2, heben diesen Befund ohne Beschönigung hervor) bedurfte es konfliktgeladener gedanklicher (Von „Mirari vos" zu „Rerum Novarum") und personaler

(Von Gregor XVI. über Pius IX. zu Leo XIII.) Neubesinnung, um diese als kulturelles Versagen (catholica non leguntur!) empfundene Barriere zu brechen.

2. Trotz der Fülle von Einzeluntersuchungen mangelte es bisher an einer systematischen Zusammenschau der einzelnen Entwicklungslinien des Sozialkatholizismus bis in die Gegenwart. Diese Lücke wird durch das vorliegende Werk geschlossen, das auf Grund seiner informationsreichen und verständlichen Diktion und wegen seines klaren Aufbaus besonders dem Studierenden empfohlen werden kann.

3. Die Skizze des Katholizismus auf der Folie der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gesamtentwicklung Deutschlands erleichtert das historische Urteil über Verdienst und Versagen des sozialen Katholizismus und verhilft zu einer abwägenden, das damals Mögliche berücksichtigenden Antwort auf die Frage: Was „hätte" der Katholizismus, insbesondere die amtliche Kirche, zur Lösung der sozialen Probleme beitragen können? In dieser geschichtlich-realistischen Perspektive wird nämlich der „Umweg" der katholischen Sozialreform über die Sozialromantik (Baader, Müller u. a.) als eine vom kirchlichen Selbstverständnis zu Beginn des 19. Jahrhunderts her zumindest naheliegende Reaktion auf die egalisierenden und entfremdenden, weil traditionsfeindlichen Tendenzen im Liberalismus verständlicher (vgl. Kettelers Kritik an der „rationalistischen Rechenmaschine" des Liberalismus). Ersichtlich wird aber auch das bedauerliche Unverständnis sozialromantischer Alternativen in der damaligen Zeit dem politischen und wirtschaftlichen Fortschritt gegenüber, der ebenfalls mit dem Liberalismus verbunden war, bedenkt man vor allem dessen Beitrag zur wissenschaftlichen Ausbildung der Nationalökonomie. Somit erhellt sich schließlich der Wert jener Linie in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn unseres Jahrhunderts, die als „Solidarismus" eine Art abschließenden und bis heute aktuellen „Dritten Weg" fand zwischen Liberalismus und Sozialismus, wobei die größere Nähe zum Liberalismus besonders in Fragen der Wirtschaftsordnung nicht geleugnet werden soll.

Der 1. Band bringt die politischen, kulturellen und ideologischen Zeitströmungen und Konflikte zur Sprache. Rudolf Lill („Reichskirche – Säkularisation – katholische Kirche") und Alexander Hollerbach („Katholische Kirche und Katholizismus vor dem Problem der Verfassungsstaatlichkeit") umreißen die Ausgangslage der Kirche ab 1803 und die ersten Versuche, im Geiste der „politischen Romantik" (u. a. Fürstin Gallitzin) im Stil esoterischer Zirkel durch „gefühlsbetonte Glaubensvertiefung" (Lill, I,35) dem rational getönten Zeitgeist (Stichwort: Josephinismus) zu widerstehen und in Form der „familia sacra" Inseln der „Respektierung der individuellen Freiheitsrechte wie der Rechte der kleineren Gemeinschaften" (ebd. 42) zu bilden. Rudolf Morseys Analyse des „Kulturkampfes" und des „Politischen Katholizismus 1890–1933" bilden das umfangreiche (72–159) Mittelstück des 1. Bandes, das die Geschichte der Konfrontation und Entfremdung von Staat und Katholizismus, aber auch die parlamentarischen Erfolge und die Einbindung in die Regierungsverantwortung durch die Zentrumspartei schildert. Eigens zu erwähnen sind die deutlichen Worte Morseys und Ludwig Volks („Nationalsozialismus") zum Niedergang des Zentrums und zur Haltung des deutschen Episkopats zu Beginn des Dritten Reichs (Volk, I,199: Kardinal „Betrams Konfliktscheu und Loyalitätsskrupel" als Beeinträchtigung der „Handlungsfähigkeit des Gesamtepiskopats").

Sachlich im Vorgriff auf den sozialen Schwerpunkt des 2. Bandes behandeln im Schlußteil des 1. Bandes Wilhelm Weber den „Liberalismus" und Anton Rauscher den „Sozialismus" und, als katholisch-soziale „Einheitslinie" (Nell-Breuning), den „Solidarismus". Hervorzuheben ist Webers Hinweis auf die folgenschwere Verwechslung der unterschiedlichen Ebenen von Wahrheitsanspruch und Irrtumsrecht in „Mirari vos" und „Quanta cura" und auf das kirchliche „Klebenbleiben" an „alten abstrakten Legitimationsmustern, ohne selbst einen eigenen positiven Beitrag zum Prinzip einer annehmbaren Demokratie zu bieten ..." (I,279). Anton Rauscher betont die „dialektische Verwandtschaft von Liberalismus und Sozialismus, die Ketteler erkannt habe (Der Sozialismus als „widerspenstiger Sohn" des Liberalismus) und deren letztlich ideelle und nicht primär praktische Unvereinbarkeit mit dem christlichen Menschenbild. Ein Gesichtspunkt, der heute oft übersehen wird bei der Antwort auf die Frage, ob der Katholizismus des 19. Jahrhunderts sich intensiver mit sozialistischen Bewegungen hätte einlassen sollen. Dieser Aspekt entschuldigt allerdings nicht die oft unbrüderlich-aggressive Art und Weise, in der „Linkskatholiken" (Bsp. W. Hohoff) in späteren Jahren in der Kirche behandelt wurden.

Zum Auftakt des 2. Bandes, der die sozialen Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus verfolgt, behandelt Karl Heinrich Kaufhold die „Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung". Sein Fazit einer „grundlegenden Veränderung" (II,49) im Vergleich zur vorindustriellen Zeit bildet den sozial- und wirtschaftshistorischen Hintergrund für den umfangreichen und informativen Beitrag von Lothar Roos über die Beziehungen zwischen „Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik" im damaligen Katholizismus. Beachtung verdient sein Resümee (II,136ff) der Stärken und Schwächen des Sozialkatholizismus und seine Hinweise auf die – anfängliche – „Überbetonung der Gesinnung gegenüber der Natur der Sache, die ungenügende Erkenntnis der Säkularisierung und eine dementsprechende illusorische Vorstellung einer ‚Verchristlichung' der Gesellschaft; die zu weit gehende Ausdehnung der ekklesialamtlichen gegenüber der allgemein-christlichen Kompetenz in sozioökonomischen Sachfragen; eine zu voreilige Orientierung an historisch zurückliegenden Modellen ..." (II,145f und 86ff: „Das Problem des ‚Medioevalismus'"). Roos skizziert als einer der wenigen in diesem der Vergangenheitsaufarbeitung gewidmeten Sammelband die zukunftsbestimmende Aufgabe des Katholizismus, „soziotechnische" Exklusivlösungen anstehender Probleme ebenso zu kritisieren wie einen rein „integralistischen Moralismus" (II,142). Den richtigen Weg sieht er in der Kommunikation mit den Human- und Sozialwissenschaften auf der Grundlage einer genau zu definierenden (und sicherlich auch zu restringierenden) Naturrechtsethik. Gewiß handelt es sich hier um wichtige noch einzulösende Desiderate, deren Behandlung aber den Rahmen des vorliegenden Werkes sprengen würde. Daß der Sozialkatholizismus mit Ketteler, Hitze, Pesch, Gundlach und Nell-Breuning (u. a.) den solidaristischen „Dritten Weg" in ideengeschichtlicher Klärung eingeschlagen hat, bewertet Roos in Übereinstimmung mit dem Tenor des Sammelbandes als „einzig sinnvolle Alternative zwischen Kapitalismus und Totalitarismus" (II,150).

Der Artikel von Jürgen Aretz über die „Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung" und Heinz Hürtens Überblick: „Katholische Verbände" erinnern an die vergangene Vielfalt, an die Regierungsverantwortung (Brauns, Giesberts, Stegerwald, Brüning), aber auch an die teils heftigen Kontroversen (Gewerkschaftsstreit, Spannungen zwischen den christlichen Gewerkschaften und den katholischen Arbeitervereinen, Anschluß an den DGB oder eigene christliche Gewerkschaft nach dem 2. Weltkrieg) im organisierten deutschen Katholizismus. Am Beispiel des Pius-Vereins verdeutlicht Hürten ein Grundproblem des deutschen Katholizismus: die Schwierigkeit der Amtskirche, Kompetenz und Eigenverantwortung der Laien in der Praxis anzuerkennen. Daß dies möglich war, zeigt die Geschichte des „Volksvereins für das katholische Deutschland". Der 2. Band schließt mit den detailreichen Beiträgen von Monika Pankoke-Schenk: „Caritas und soziale Dienste", Heinrich Küppers: „Schulpolitik" und mit Otto B. Roegeles Artikel über „Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803–1963".

(Korrigenda: Bd I,296: Das Kommunistische Manifest erschien 1848 in London, nicht in Paris; Bd I,364 und II,201: der 73. deutsche Katholikentag fand in Bochum im Jahr 1949 statt, nicht 1948).

Mainz Karl Anton Wohlfarth

Gründer, Horst: **Christliche Mission und deutscher Imperialismus.** Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914), unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. – Paderborn, Schöningh 1982. 444 S., 20 S. Bildtafeln (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart) kart. DM 82.–

Im Zuge der über die unterschiedlichen Deutungen des Imperialismus kontrovers geführten Diskussion und im Gefolge der Erörterung über den Dekolonisierungsprozeß der ehemaligen Kolonialvölker und über die Neuorientierung innerhalb der christlichen Theologie in den letzten drei Dekaden geriet das christliche Missionswerk, wie es am Ausgang des vergangenen und zu Beginn unseres Jahrhunderts betrieben wurde, in die Schußlinie heftiger Kritik. Die massiven Anklagen angesichts der damals bei den Missionaren und den sie tragenden Kreisen vorherrschenden Mentalstruktur wie auch angesichts der Art und Weise, wie „evangelisiert" worden ist, werden nicht nur von Gegnern der christlichen Kirchen oder von kirchlich Abständigen erhoben, sondern ebenfalls von ihren eigenen Mitgliedern. Die Palette der Vorwürfe ist vielfältig. So hält man den Missionaren beispielsweise vor, sie seien „Schrittmacher", „Erfüllungsgehilfen", „Vorläufer und Jagdhund" des kolonialen Imperialismus, „Agenten" des Kapitals und „parasitäre Mitläufer" der westlichen Kolonialexpansion gewesen; sie hätten unter Verfälschung der genuin christlichen Botschaft die Einheimischen gelehrt, sich den neuen Herren freiwillig zu unterwerfen, ihnen gehorsam und ergeben zu sein. Ja, so wird gelegentlich behauptet, die christliche Mission sei in ihrer Gesamtheit ein wichtiger „Bestandteil des kolonialen Unterdrückungsapparates" gewesen.

In der Tat bestand vor allem während der Periode des Hochimperialismus eine enge Interdependenz zwischen Mission und Kolonisation, zwischen christlicher Verkündigung und weltlicher Macht. Dies besagt keineswegs, daß es nicht immer wieder auch zu Konflikten und Spannungen zwischen Missionaren und deutscher Kolonialverwaltung gekommen ist. Denn trotz weitgehender Übereinstimmung der Zielvorstellungen gab es bei den je anderen Personengruppen, hinter denen bestimmte Institutionen standen, unterschiedliche Interessen, Motive und Methoden. Auch war das Verhältnis zwischen Missionaren und einheimischer Bevölkerung nicht selten konfliktbelastet. Gerade für die indigenen Gesellschaften als Betroffene im überseeischen Imperium des Deutschen Reichs in Afrika, der Südsee und in Kiautschou/China blieb die deutsche Kolonialgeschichte keine folgenlose imperiale Episode. Bei diesen Völkern macht sich die Vergangenheit der kolonialen, recht häufig aggressiven Expansion bis heute als folgenreiche, vielfach belastende Gegenwart bemerkbar.

Mit Deutschlands relativ spätem Eintritt in die Reihe der Kolonialmächte begann auch für die christliche Mission eine neue, andersgeartete Phase ihrer Tätigkeit. Es kam in diesem Zeitraum zur stärksten Entfaltung christlicher Missionsarbeit in den sogenannten Schutzgebieten. In starkem Maß interessierte sich die Öffentlichkeit für die Arbeit der Missionare, die früher von ihr wenig

registriert worden war. Die Missionsgesellschaften versprachen sich davon eine gebührende Anerkennung und Aufwertung ihrer Tätigkeit. Den Vertretern aus Kolonialbewegung, Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft ging es allerdings weniger um die Evangelisierungsarbeit, sie knüpften an sie rein profane Erwartungen. Deshalb nahm die deutsche Kolonialverwaltung die Dienste der christlichen Missionare dankbar an, erfüllten sie doch damit eine Funktion, die die finanziellen und ökonomischen Möglichkeiten des Staates bei weitem überfordert hätte.

Seit einigen Jahren beschäftigt sich die Forschung intensiv mit den Beziehungsfeldern von Mission, Kolonialbewegung und Kolonialpolitik im kaiserlichen Deutschland und von Missionsarbeit, Kolonialherrschaft und Kolonialwirtschaft im überseeischen Imperium des Reichs. Sozialgeschichtliche, macht- und wirtschaftspolitische Fragen der Kolonialgeschichte stehen dabei mit eindeutiger Präferenz der letzteren im Vordergrund der wissenschaftlichen Erörterung. Dies trifft insbesondere für die gegenwärtige westliche Imperialismusdiskussion zu, die die Mission entweder vollständig ignoriert oder ihr bloß beschränkte Aufmerksamkeit widmet. In der hier anzuzeigenden Studie, die im WS 1980/81 vom Fachbereich Geschichte innerhalb der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster als Habilitationsschrift angenommen worden ist, versucht der Historiker G. diese Engführung aufzubrechen. Er analysiert in ihr das wechselseitige Verhältnis von christlicher Mission und deutschem Imperialismus vornehmlich anhand der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und im „Pachtgebiet" Kiautschou. Der Vf. zeigt dabei das vielschichtige Interaktionsgefüge von außen- und innenpolitischen, ideen- und sozialgeschichtlichen, kirchen-, missions- und kolonialgeschichtlichen Faktoren auf.

Gestützt auf eine beeindruckende Fülle von Quellenmaterial, das bislang weitgehend unausgewertet in kirchlichen und staatlichen Archiven lagerte, widmet sich H. Gründer in seiner Untersuchung überaus kenntnisreich folgenden Problembereichen: Aufhellung der Zusammenhänge zwischen der Neubelebung christlicher Mission und der Dynamik imperialistischer Expansion seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie der christlichen Deutung der engen Verflechtung zwischen der Missionsgeschichte und der „Welt- und Kulturgeschichte"; Versuch einer Antwort auf die Frage nach den Ursachen des Umwandlungsprozesses vom christlichen Universalismus zur Kolonialmission im Zeitalter des Nationalismus und der Epoche des Hochimperialismus, wobei Konfessionsunterschiede und voneinander abweichende Missionsmethoden entsprechend thematisiert werden; Analyse der Stellunng der Mission im System des westlichen Imperialismus und der unterschiedlichen Interessen beider „Partner"; Untersuchung der dem unbestritten anerkannten humanitären Impetus der Mission zugrundeliegenden Intentionen und Motive; Erforschung der „situation coloniale", die durch die interaktionelle Begegnung von Vertretern verschiedenartiger Kulturbereiche geprägt wurde; Beantwortung der Frage nach den Auswirkungen der missionarischen Tätigkeit auf die Kolonialvölker. Hier lautet die zentrale Frage: „Hat die christliche Mission nur „Identität' verweigert, wie ihr weithin vorgeworfen wird, oder hat sie auch politische und soziale Emanzipation induziert?" (16)

Gegliedert ist die Arbeit in fünf Kapitel. Es schließen sich an das Abkürzungsverzeichnis (375f), die Archivsiglen (377), das Quellen- und Literaturverzeichnis (379–430) sowie das Personen- (431–436) und Sachregister (437–444). Der Vf. resümiert im ersten Kapitel die Entwicklung der deutschen Missionen zur Kolonialmission (19–79); im folgenden Kapitel zeigt er das Zueinander auf von Mission, Kolonialstaat und Kolonialbewegung (80–114). Kapitel 3 beschäftigt sich mit den deutschen Schutzgebieten in Südwestafrika, Kamerun, Togo und Deutsch-Ostafrika (115–254); Kapitel 4 behandelt die christliche Missionsarbeit in der Neuzeitgeschichte bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges in China (255–320). Im letzten Kapitel untersucht der Vf. die Stellung der christlichen Mission innerhalb des Systems des westlichen Imperialismus (321–347); außerdem werden die Themenkomplexe Humanität und Modernisierung diskutiert, und zwar unter dem Aspekt ihrer Langzeitwirkungen auf die ehemaligen, zum deutschen imperialen Herrschaftsbereich gehörenden Völker (347–373).

Das hier vorzustellende Buch leistet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der christlichen Mission im Zeitalter des deutschen Imperialismus. Erstmals wird in ihm eine gründliche, sachlich fundierte Antwort auf die vielschichtige Problematik des Zusammenhangs zwischen europäischem Weltmachtstreben und christlicher Mission gegeben und die Frage näher untersucht, warum die Mission gerade in diesem Zeitraum eine derartige Ausdehnung erfahren hat. Jeder, der sich mit diesem Fragenkomplex näher beschäftigen will, wird dankbar nach dieser qualifizierten und informativen Darstellung greifen.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Antweiler, Anton: **Gott als Geheimnis des Lebens.** Zur Phänomenologie und Theologie der Religion. Hrsg. von A. Th. Khoury. – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 304 S. (Zeuge einer Epoche Bd 12) kart. DM 49,80

Der Münsteraner Religionswissenschaftler A. Th. Khoury hat sich als Hrsg. der Reihe „Zeuge einer Epoche" die Aufgabe gestellt, wichtige Arbeiten aus dem Nachlaß A. Antweilers (1900–1981), seines 1967 emeritierten Vorgängers auf dem Lehrstuhl für Allgemeine Religionswissenschaft, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Reihe umfaßt Monographien und Sammelbände, die Schriften einer bestimmten literarischen Gattung (z. B. Predigten) oder verschiedenartige Beiträge aus bestimmten Problemkreisen zusammenfassen. Letztere enthalten neben bisher unveröffentlichten Titeln auch solche, die – obwohl thematisch zusammengehörig – an verstreuten und z. T. schwer zugänglichen Orten publiziert wurden.

Zu ihnen gehört der vorliegende Bd, der Studien zum Wesen und zu den Erscheinungsformen der Religion enthält. In ihnen hat ein jahrzehntelanges Bemühen des Autors um das Verständnis der spannungsvollen Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Menschen seinen Niederschlag gefunden – ein Bemühen, das sich mit Entschiedenheit der Maxime unterstellt, Religion habe es „nur" mit dem Ganzen der Wirklichkeit und mit diesem „nur" in der Perspektive des Absoluten zu tun (207) und sie habe dementsprechend ihre praktische Funktion in nichts anderem zu suchen als darin, die Menschen in dieses Ganze einzuweisen und auf es zu verpflichten (221). Da aber das allgemeine, d. h. für A.: das von der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Seins geprägte, Bewußtsein der Gegenwart diesen einheitsstiftenden Grund nicht als statisches Gefüge, sondern nur als eine alles mit allem in Beziehung setzende Dynamik auffassen kann, präzisiert sich die religiöse Urerfahrung dahin, daß Religion mit dem Grundgeschehen des (sich selbst verstehenden) Lebens zusammenfällt, dessen Geheimnis für die Mehrzahl der Religionen das Wort ‚Gott' umschließt. Diese Tiefendimension des religiösen Bewußtseins mag in sich evident sein; explikabel wird sie erst, wenn sich die Einheit aller Wirklichkeit in unterscheidbare Momente auseinanderlegen läßt.

A. sucht diese Differenzierung in die Formel zu fassen: „Religion ist erlebtes Ordnungsbild. Theologie beschreibt dieses und versucht, es mittels des Beschreibens zu verstehen ..." (189). Diese Formel spricht Thema und These der vorliegenden Untersuchungen aus. Ergänzt man sie durch die weiterführende Aussage: „Als wissenschaftliches Tun ist theologisches Tun identisch mit dem, was in der Wissenschaft gegeben und üblich ist" (200f), dann wird zugleich deutlich, daß die Radikalität dieses Ansatzes und die Weite seines Ausgriffs ein komplexes methodisches Vorgehen erfordern, das die unterschiedlichen Niveaus zu erfassen vermag, auf denen sich das Phänomen ‚Religion' präsentiert: das unmittelbare „Erleben" oder „Erfahren", das nur zu sehen, aber nicht zu verstehen ist; dessen erste Reflexion, die es als solches denkbar und sagbar („beschreibbar") macht; schließlich die Reflexion dieser Reflexion, die das Erlebte und Gedachte in „Bild" und „Begriff" zum Stehen bringt, wodurch es allererst dem methodischen Zugriff der Wissenschaft zugänglich wird. A. versucht diesem Anspruch dadurch gerecht zu werden, daß er beständig grundlegende Fragestellungen einer im weitesten Sinne phänomenologisch orientierten Religionswissenschaft und -philosophie und die Problemperspektiven der Fundamentaltheologie füreinander transparent und ineinander übersetzbar zu machen sucht.

Dieser aus den verstreuten programmatischen Äußerungen A.s erhobene Ansatz läßt auf die in sich kohärente Gesamtkonzeption einer Theorie der Religion schließen. Das heißt jedoch nicht, daß A. eine systematische Ausführung intendiert hätte, und die in diesem Bd vereinigten Artikel sind infolgedessen auch nicht als Teilstücke eines solchen Systems zu lesen. A. experimentiert vielmehr unter wechselnden Aspekten und Zielvorgaben mit Einzelphänomenen und deren vielfältigen und vor allen Dingen vielschichtigen Gegebenheitsweisen. Das ist auch konsequent, wenn man der Ansicht ist: „Wenn Religion den Menschen in bezug auf die Wirklichkeit erfaßt, oder umgekehrt, wenn dies, daß die Wirklichkeit den Menschen erfaßt ..., als Religion bezeichnet wird, kann man von einem beliebigen Bereich des Menschen oder des Wirklichen ausgehen, um das Ganze zu erfahren ..." (223). Dennoch läßt sich auch in der Durchführung des Gedankens durch die disparaten Inhalte ein einigermaßen klares Gesamtbild dieses Denkens erkennen. Das wird dadurch erleichtert, daß das gesamte Material in vier thematische Einheiten aufgegliedert ist.

Die erste bietet unter dem Titel „Brennpunkte des Weltverständnisses" Analysen der fundamentalen Vollzüge des menschlichen Daseins: Sprechen, Denken und Handeln – all diese Begriffe sind für A. mit dem Grundbegriff ‚Leben' konvertibel – verlangen aufgrund ihres prinzipiell labilen ontologischen Status zwischen unendlicher Wesensbestimmung und endlicher Erscheinung und der daraus resultierenden unaufhebbaren Tendenz zur Korruption nach einem letzten Grund und Sinn, der die Menschlichkeit des Menschen allererst verbürgt: So verdeutlicht das Wort das „Geheimnis des Menschenlebens" (15) zuverlässig nur dann, wenn es sich an das Wort Gottes, genauer: an den, der das Wort nicht hat, sondern ist, zurückbindet (46); so entscheidet Erkenntnis über die „Weise des Lebens", ist austauschbar mit der jeweiligen „Lebensform", vermag Lebenserfüllung aber nur dann zu sein, wenn sie sich (erkennend) aufgibt in den Glauben (63); so wird Macht (verstanden als Fähigkeit zum weltverändernden Handeln) zwar „erlebt als mit dem Leben gleich und es

allein rechtfertigend" (80), kann sich aber nur dann zwischen Willkür und Selbstaufgabe in ihrem Wesen halten, wenn sie sich von einer Allmacht getragen und begrenzt weiß, „die keine Eigenschaft mehr [ist], sondern das Wesen dessen, dem sie gehört: des Allmächtigen" (77).

Daß diese Konzentration auf ein absolutes einheitsstiftendes Prinzip keine Engführung des Lebens nach sich zieht, sondern dieses vielmehr in seinem ganzen Reichtum und seiner ganzen Widersprüchlichkeit zur Entfaltung bringt, bezeugen eindrucksvoll die im zweiten Abschnitt vorgestellten Beschreibungen von „Modellen religiösen Lebens", die zugleich Grundmuster menschlicher Identitätsfindung sind. Diese exemplarischen Darstellungen der Religion als Spiel, als Einweihung, als Form suchen die Aussage zu erhärten, Religion sei ebensowohl als „Leben in Fülle" (im Anschluß an Jh 10,10: 132; 143; 153 u. ö.) wie auch als Einweisung in die ewige Ordnung des göttlichen Geheimnisses (96; 169) zu definieren. Da es zum Wesen der Modellanalyse gehört, eine umfassende Einsicht an einem relativ beliebigen Einzelfall zu exemplifizieren, greifen wir die Analyse des Spiels heraus, weil sie die originellste und differenzierteste, viele Einzelzüge gesondert herausarbeitende Darstellung ist.

A. geht von charakteristischen Merkmalen aus, die das Spiel gegen verwandte Erscheinungen abgrenzen: seiner Absichtslosigkeit, seiner „vitalen" Bedeutsamkeit, seiner Nutzlosigkeit. Es ist typisch für sein Verfahren des unmittelbaren Zusammenschauens disparater Momente, daß er, ohne die Zusammenhänge dieser Charakteristika im einzelnen durchzugehen, aus ihnen gleichsam spontan eine Definition des Spiels hervorgehen läßt, die wiederum einen ganzen Fächer von Aspekten ausbreitet, die vom Leser ineinsgesehen werden müssen: Spiel ist leibhafte Erscheinung einer Innerlichkeit in freier, eindeutiger, geläuterter und in alledem ‚schöner' Form. Ausgearbeitet wird dieser Gedanke dann in einem doppelten Gang, indem einmal das Spiel des Menschen vor und mit Gott, zum anderen das Spiel Gottes mit der Welt und vor den Menschen expliziert wird.

Versucht man, die Leitworte des ersten Ganges – Ausdruck, Anreicherung, Abwerfen, Gegenwehr, Rettung, Hineinspielen – entgegen der Intention des Autors in einen gewissen logischen Zusammenhang zu bringen, indem man sie aus einer einheitlichen Grundstruktur hervorgehen läßt, so läßt sich folgende Aussage herausfiltern: Als menschliches Tun bewegt sich Spiel 1. zwischen den Polen der Inkarnation und der Ekstase, die ihre Spitze in der Entgrenzung des vermeintlich natürlichen Ich zum Selbst als dem Exponenten der Selbstgegebenheit alles Wirklichen hat, 2. zwischen den Polen der Selbstbehauptung des sich als unbeschränkbar erlebenden Selbstseins und des Selbstseins, das sich als Selbstsein im Anderen und vom Anderen her, mithin als von sich und zu sich selbst befreites Selbstsein versteht. Gegenüber der überaus reichen Ausfaltung des menschlichen nehmen sich die Aussagen über das göttliche Spiel eher bescheiden und konventionell aus. Sie sind auch nur möglich, weil zahlreiche Aussagen heiliger Schriften und Erfahrungen heiliger Menschen Zuwendungen Gottes zur Welt bezeugen, die nur mit Kategorien des Spiels beschrieben werden können. Zu ihnen gehören Faktum und Reichtum der Schöpfung sowie das Schauspiel der Geschichte als Weisen des Spiels, in denen Gott im „Gewährenlassen" und „Führen" mit seinen Geschöpfen umgeht; zu ihnen gehören aber auch die göttlichen Inkarnationen und Offenbarungen, in denen Gott vor den Menschen sich selbst spielt, vor ihnen Gott ist, damit sie vor ihm und voreinander der Mensch sein können.

A. wäre aber nicht der engagierte Wissenschaftler und der um die spezifischen Nöte des modernen Menschen besorgte Seelsorger, wenn er die Klärung der religiösen Thematik nur im Grundsätzlichen beließe. Wie die unter den Überschriften „Von der Erfahrung zur Erkenntnis Gottes" und „Herausforderung des Glaubens durch die moderne Welt" zusammengetragenen Artikel zeigen, treibt A. die Diskussion in mindestens zwei Richtungen weiter. Zum einen möchte er eine Begrifflichkeit und ein methodisches Instrumentarium bereitstellen, das die religiöse Lebenserfahrung und -praxis nicht durch vorschnelle Abstraktionen vergewaltigt, zum anderen bemüht er sich, die Wirksamkeit des religiösen Bewußtseins im naturwissenschaftlich-technischen und staatspolitischen Leben der Gegenwart zu verfolgen.

Aus der Fülle der hier zusammengetragenen Überlegungen seien nur einige wenige herausgestellt, die geeignet scheinen, die wichtigsten Etappen dieser Gedankengänge zu markieren:

1. Auch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion bleibt diejenige Ordnung des Wirklichen das unhintergehbare Fundament, die im voraussetzungslosen Wahrnehmen des Gegebenen und seiner schrittweisen Umarbeitung in Erfahrung präsent ist (177ff). 2. Darin liegt schon, daß es mit der bloßen Hinnahme und Nachzeichnung des Vorweisbaren nicht sein Bewenden haben kann. Wirklichkeit kann gar nicht erfahren oder (in A.s Terminologie) „eingelebt" werden, ohne daß ihr Anspruchscharakter zutage tritt, sie in je höhere Formen der Bewußtheit und Sittlichkeit heraufzuführen (184ff). 3. Kristallisieren sich diese Formen in Bildern und Begriffen so, daß ihre innere Stimmigkeit greifbar wird, dann lassen sich übergreifende Sinneinheiten bilden, die nach „Struktur" (Wesensverfassung) und „Entfaltung" (faktischer Entwicklung), d. h. für A.: „wissenschaftlich", untersucht werden können (204f). Dabei gilt A. die Anwendung des Gesetzes der Analogie in einem nicht näher bestimmten Sinn als der ergiebigste heuristische Kunstgriff zur Erreichung eines Erkenntnisfortschritts (197; 210). 4. Bei seiner Auslegung des modernen naturwissenschaftlich-technischen wie des über seine Autonomie aufgeklärten Denkens überhaupt reiht sich A. in die Gruppe der Theologen ein, die dieses Denken als wesentliches Ergebnis der humanistisch-christlichen Tradition des Abendlandes interpretieren. Daraus erklärt sich seine i. g. positive Beurteilung, die aus der Überzeugung erwächst, was man der Welt geschenkt habe, schulde man ihr auch (254), was bedeutet, daß das in die Mündigkeit entlassene Denken nicht nur nicht zurückgenommen werden kann, sondern auch nicht zurückgenommen werden darf. Daraus sind aber auch seine Diagnose der Gegenwart und seine Prognose für die Zukunft dieses konfliktträchtigen Themas abzuleiten. So sieht A. in der Gefährdung der menschlichen Integrität sowie ihrer Verwurzelung in der Geschichte zugleich eine heilsame Provokation, zu einer höherstufigen Verantwortung überzugehen, also nicht mehr primär die Beherrschung der Natur, sondern die Beherrschung der Naturbeherrschung anzustreben und diese von der Beherrschung der Menschen durch Menschen abzukoppeln (257). Daraus entwickelt er die Zukunftsvision, daß das religiöse das technische Denken in seiner Führungsrolle ablösen und dieses unter die Direktive stellen werde: „Verantwortung um des Menschen willen, aber vor Gott" (262).

Es liegt an seiner in jeder Hinsicht bemerkenswerten Unmittelbarkeit, daß dieses Denken leicht zu verstehen, aber schwer zu beurteilen ist.

Um beim Äußerlichen zu beginnen: A. verzichtet fast vollständig sowohl auf die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur als auch auf den Anschluß an eine bestimmte Denktradition als auch auf die religionsgeschichtliche Einordnung oder gar die „dogmatische" Qualifizierung der Selbstzeugnisse der Religionen. Wo immer er auf solche Auslegungen des Urphänomens ‚Religion' rekurriert, da dienen sie ihm als prinzipiell entbehrliche Illustrationen oder Belege für eine ‚Sache', die an sich immer und überall vorliegt und darum auch direkt angegangen werden kann. Daraus erklärt sich sein bestechend unprätentiöser, zupackender, die Untersuchung von Ergebnis zu Ergebnis vorantreibender Denk- und Sprachstil, der nur dadurch irritiert, daß sich ihm nahezu alle Fragen ohne Umschweife in Thesen verwandeln und Problemzusammenhänge größten Ausmaßes (wie etwa der von Wissenschaft und Methode) zu selbstverständlichen Ausgangspunkten zusammenschrumpfen. In diesem äußeren Befund spiegelt sich das Dilemma eines Denkens, das eine Einsicht von höchster Allgemeinheit einerseits ohne weitere Vermittlung als Fundament einer konkreten Weltinterpretation in Anspruch nehmen möchte, andererseits aber von der unaufhebbaren Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis überzeugt ist, die ihrer eigenen Vision der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermag und so faktisch doch gezwungen ist, zwischen das Eine des absoluten Grundes und das All der Erscheinungen „ordnende" und „klärende" Mittelbegriffe (204) einzuschieben. Diese werden nun aber – und das ist der entscheidende methodische Einwand – nicht dadurch gewonnen, daß der Grundgedanke selbst zu höheren Graden der Komplexion gesteigert wird, so daß er schließlich das Ganze der Erfahrung in seiner durchgängigen Bedeutung zu erhellen vermöchte. Vielmehr greift A. auf ein Durchschnittsverständnis von Wissenschaft zurück, das sein Begriffsarsenal und seine Argumentationsfiguren aus einem Verschnitt unterschiedlichster Denktraditionen bezieht, und sie so auf eine vage Allgemeinheit herabbringt (so wird ohne weitere Präzisierung von dem Begriff, der Analogie, dem Beweis etc. gesprochen), in der sie in der Tat von jedermann auf alles angewandt werden können.

Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht verdunkeln, daß dieses Buch auf eindringliche Weise Zeugnis ablegt für das Bemühen, eine Glaubenserfahrung von außerordentlicher Tiefe sagbar zu machen und sie an den Herausforderungen einer Epoche zu bewähren. Daß dies in der Weise geschieht, daß eine sehr persönliche Lebenserfahrung und -weisheit sich mit einer hohen Kultur des Sehens und einer handfesten Weltklugheit verbindet, dürfte nicht den geringsten Wert dieses Bandes ausmachen.

Osnabrück Margot Wiegels

Zirker, Hans: **Religionskritik.** – Düsseldorf: Patmos 1982, 215 S. (Leitfaden Theologie 5) Kart.

Der Vf. will „typische Grundmuster der Religionskritik" darstellen (11), d. h. Formen „der externen Bestreitung ihrer Legitimität" (13), freilich in der Erwartung, „daß die Religionskritik wenigstens teilweise vom religiösen Bewußtsein als Selbstkritik aufgenommen wird" (14). Am Ende des ersten Teils, der die neuzeitliche Religionskritik von der antiken abgrenzt und ihre wissenschaftsgeschichtlichen und sozialen Entstehungsbedingungen klärt (17–53), wird diese Erwartung präzisiert: „Wer grundsätzlich bereit ist, auch bei der Verantwortung seines Glaubens Aporien zuzulassen und einzugestehen, gibt damit seine Erfahrungs- und Lernbereitschaft zu erkennen [. . .]. Nicht die selbstgewisse Gegenrede, sondern die Widerstand leistende Frage ist [. . .] die angemessene Form der Auseinandersetzung" (53).

Die Durchführung hält sich nicht ganz an das Programm. Statt der Herausarbeitung „typischer Grundmuster" (die in der Geschichte der Religionskritik abgewandelt wiederkehren können), bietet der Hauptteil (52–202) eine Darstellung klassischer Positionen der Religionskritik: Comte (55–68), Feuerbach (69–94), Marx (95–119), Nietzsche (120–145), Freud (146–176), die sprachanalytische Religionskritik (177–202). Inwiefern diese Autoren bzw. Autorengruppen „exemplarische Artikulationen" für „typische Grundmuster" der Religionskritik darstellen, hätte deutlicher gezeigt werden können.

Mit dieser Einschränkung (die bei der Knappheit des Raumes und bei der Absicht, einen „Leitfaden" zu schreiben, beinahe unvermeidlich ist) hat der Vf. seine Aufgabe meisterlich gelöst. Die religionskritischen Positionen werden verständlich, aber ohne unzulässige Vereinfachung dargestellt. Die in ihnen implizierte Herausforderung an das religiöse Bewußtsein wird nicht entschärft, sondern jeweils so formuliert, daß sie vom religiösen Bewußtsein als Selbstkritik angeeignet werden kann. Andererseits werden die kritischen Gegenfragen, die an die jeweils behandelte Form der Religionskritik zu stellen sind, klar und sachlich herausgearbeitet. So unterscheidet sich das vorliegende Bändchen vorteilhaft von anderen Darstellungen, die jeweils entweder die Religion oder die Religionskritik schon „widerlegt" haben, ehe sie sich bemühen, sie zu verstehen. Es ist zu hoffen, daß das Buch bei seinen Lesern die gleiche Wirkung erzeugen wird, die der Vf. als wissenschaftsgeschichtliches Ergebnis des Dialoges zwischen der Religion und ihren Kritikern beschreibt: „Die Religionskritik ist [. . .] in die Theologie hineingezogen – als Anstoß im doppelten Sinn dieses Wortes: zugleich als Ärgernis, das irritiert, und als ein Impuls, der Nachdenklichkeit fördert" (207).

Bochum Richard Schaeffler

Torwesten, Hans: **Sind wir nur einmal auf Erden?** Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. Mit einem Nachwort von Norbert Klaes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 206 S., kart. DM 26.80

H. Torwesten, freier Schriftsteller und Maler in Innsbruck, – von 1968 bis 1974 hielt er sich im Ramakrishna-Vedanta-Zentrum in London auf – versucht in seinem hier vorgelegten Buch, der Idee der Reinkarnation nachzugehen.

Das Buch gliedert sich nach der Einleitung (S. 9–15) in vier Kapitel:

I. Reinkarnation und Christlicher Glaube (S. 17–96);
II. Eine Zwischenbetrachtung über die Hölle (S. 97–126);
III. Probleme der Wiederverkörperungslehre (S. 127–151);
IV. Auferstehung und Verklärung (S. 152–181).

Nachwort: Reinkarnation und Auferstehung. Von Norbert Klaes (S. 183–202). Spärliche Anmerkungen (S. 203–206) schließen das Buch ab.

Von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Reinkarnationslehre kann bei dieser Arbeit keine Rede sein. Sie genügt in keiner Weise wissenschaftlichen Ansprüchen, ist vielmehr ein Konglomerat aus griechischen, hinduistischen, buddhistischen und christlichen Elementen, die – gelegentlich aufgegriffen – jeder systematischen Aufarbeitung entbehren. Das Ergebnis ist ein synkretistisches Allerlei. Ohne für die Reinkarnationslehre eine Begründung zu geben – lt. Vf. genauso wahrscheinlich wie der Auferstehungsglaube –, wird die Wiederverkörperung einfachhin postuliert und im „engagierten Werk von Torwesten" (N. Klaes, S. 184) hartnäckig verteidigt. Daß die Reinkarnationslehre ebenfalls einen Leib-Seele-Dualismus supponiert, findet beim Vf. zu wenig Beachtung. Christliche Auffassungen, sofern sie die Eschatologie betreffen, sind nicht auf dem Hintergrund der aktuellen theologischen Diskussion dargestellt, sondern als Reste volkstümlicher Anschauungen depraviert wiedergegeben. Durch das Nachwort von N. Klaes, dem jetzigen Missionswissenschaftler in Würzburg, erhält Torwestens Buch eine unverdiente Aufwertung.

Köln Ludwig Hagemann

Nagel, Tilman: **Der Koran.** Einführung – Texte – Erläuterungen. – München: Beck (1983). 371 S. Ln. DM 48.–

T. Nagel, Professor für Arabistik in Göttingen, will laut Buchdeckel anhand ausgewählter Textstellen den Nichtmuslim zu einem besseren Verständnis des Korans führen. N.s Darstellung umfaßt fünf Schwerpunkte:

I. Der Koran als Literaturdenkmal (15–85).
II. Der Koran und die Geschichte (86–171).
III. Das Gottesbild des Korans (172–228).
IV. Der Mensch im Koran (229–298).
V. Das göttliche Gesetz (299–325).

Ein Anhang (VI: „Der Koran über den Koran", 326–338) ist beigefügt. Anm. (339–356), Verzeichnis der Koranstellen (357–361), Tabelle der Umschrift arabischer Wörter (363) sowie Namen- und Stichwortregister (365–371) schließen die Arbeit ab.

Dazu einige kritische Anmerkungen:

a) Desiderata

1. Leider fehlt ein Literaturverzeichnis. Eine ausführliche Bibliographie wäre nicht nur wünschenswert, sondern notwendig gewesen, um dem interessierten Leser zusätzliche Informationsmöglichkeiten an die Hand zu geben.

2. Desweiteren wäre ein erklärendes Verzeichnis der im Buch erwähnten arabischen (koranischen) Begriffe als Lese- und Verstehenshilfe angebracht gewesen.

b) Inhaltliche Mängel

1. Nagels Einführung in den Koran ist ein schwer lesbares Buch. Das liegt nun nicht am Koran, auch wenn er „schwer zugänglich" (7) erscheint. Der Grund ist ein anderer: Die teils seitenweise Zitation von Koranstellen (vgl. 34ff; 41–44; 45–46; 50–55; 57–60; 62–66; u. ö.) ist für den Leser verwirrend, der rote Faden z. T. nur noch aus der Kapitelüberschrift ersichtlich. Von einer „fesselnden Lektüre" – so die Verlagsankündigung auf dem Buchdeckel – kann keine Rede sein! Derartig lange Koranzitate wären jeweils im Anhang zum Text des Autors gut plaziert gewesen, so wie es im VI. Kap. „Der Koran über den Koran" (326–338) der Fall ist. Daß sich durch die endlose Koranwiedergabe der eigentliche theologische Beitrag des Vf.s zum hinführenden Verständnis des Korans für Nichtmuslime auf ein Minimum reduziert, ergibt sich von selbst. Gerade die theologische Perspektive des Korans und seine Würdigung als theologisches Buch kommt in N.s Arbeit zu kurz. Der Koran ist nach eigenem Selbstverständnis eben mehr als ein bloßes „Literaturdenkmal" (vgl. 15–85). Die vielen historischen und philologischen Einzelheiten und Details, die der Vf. aus der Sicht des Arabisten anführt, überlagern das theologische Anliegen des Korans, der in erster Linie eben ein theologisches Buch ist, das dementsprechend auch theologisch verstanden werden will und muß, wobei die Philologie einen propädeutischen Beitrag leistet, der der Exegese zur Interpretation an die Hand gegeben wird.

N.s Behauptung, Muhammad sei kein Theologe gewesen (vgl. 222) ist falsch; die Fehleinschätzung von Theologie als Dogmatismus (vgl. u. a. 295) liegt diesem Vorurteil zugrunde. Daß Muhammad sehr wohl theologisch, ja theozentrisch dachte und fühlte, bezeugen unzählige Suren im Koran, gerade auch in ihrer Aufarbeitung jüdisch-christlichen Gedankengutes. (Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung. Altenberge 1983, 26–43).

2. In der Einführung sagt der Vf.: „In der vorliegenden Arbeit wird . . . der Koran als die alleinige Quelle für die Erkenntnis der Gotteserfahrung und der Weltanschauung des Propheten Muhammad in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt" (12). Warum – so fragt man sich – ist dann auch noch vom „Zerfall des koranischen Gottesbildes in der islamischen Theologie" (222–228) und vom „Zerfall des koranischen Menschenbildes in der islamischen Theologie" (292–298) die Rede? Ob überhaupt in diesem Zusammenhang von „Zerfall" gesprochen werden kann, wenn eine systematisierende Aufarbeitung gemeint ist, sei dahingestellt. Jede dogmatisch-lehrhafte Ausformung ursprünglich individueller Gotteserfahrung und damit auch Weltdeutung kann nicht, da Allgemeingültigkeit und -verbindlichkeit gefordert ist, alle Akzente und Nuancierungen gleichermaßen aufnehmen.

3. Daß zur Zeit Muhammads der altarabische Polytheismus in einer nicht zu verkennenden Krise war, ist allgemein akzeptiertes Ergebnis wissenschaftlicher Forschungen. N. formuliert: „Muhammad lebte an einer Zeitenwende, so sagt man, das arabische Heidentum war bereits im Niedergang begriffen. Im Grunde ist dies gar keine Antwort, sondern nur eine weitere Kennzeichnung der Erscheinung, nach deren Wesen wir fragen" (149). Leider läßt auch der Vf. die in sich interessante Frage nach dem „Wesen" und dem „Warum" dieser Umbruchzeit unbeantwortet. Die Wende von der „zyklischen Zeitvorstellung" (151) hin zur „Geschichte" (159) ist keine hinreichende Antwort auf obige Frage, allenfalls ein anderer, weil kulturhistorischer Aspekt.

4. Warum das Kap. „Die Engel, der Satan und die Dschinnen" (254–263) unter Kap. IV „Der Mensch im Koran" (229–298) eingeordnet ist, will nicht recht einleuchten, geht es dabei doch um Glaubensinhalte. Ein eigenes Kap. wäre angebracht gewesen.

5. In Kap. III/2 („Der richtende Gott", 184–199) ist zugleich die islamische Eschatologie mitabgehandelt; statt sich auf die Eschatologie des Korans zu konzentrieren, weicht der Vf. auf spätere Entwicklungen

aus (190ff). Nicht deutlich wird in diesem Zusammenhang, in dem vom richtenden Gott die Rede ist, jene von Muhammads Gegnern so hartnäckig bestrittene Vorstellung von der Auferstehung als Voraussetzung für das eschatologische Gericht (vgl. 44, wo diese Tatsache kurz gestreift wird). Auch das Problem der „Naherwartung" findet kaum Beachtung. Auf diese Fragen nicht eingegangen zu sein, hat natürlich eine erhebliche Verkürzung der koranischen Eschatologie zur Folge.

6. In der Darstellung der Entwicklung von Muhammads prophetischem Selbstverständnis (118–148) führt der Vf. ausführlich die Stellung des Korans zu den „Schriftbesitzern" aus, d. h. – theologisch gesprochen – die offenbarungstheologische Konzeption des Korans wird thematisiert. Daß diese aufs engste mit dem Selbstverständnis Muhammads und seinem prophetischen Anspruch zusammenhängt, steht außer Frage; ebenso die Tatsache, daß Muhammad durch den Rückgriff auf die Religion Abrahams seinen eigenen universalen Geltungsanspruch zu legitimieren versuchte; (hier zeigt sich übrigens par excellence Muhammads eigene theologische Kreativität). Genauso wichtig erscheint uns aber auch die vom Vf. hier leider nicht ausgeführte Forderung von Muhammads Gegnern nach Zeichen und Wundern zur Bestätigung seiner Berufung und Sendung. Muhammads Antwort ist für eine Darstellung seines prophetischen Selbstverständnisses nicht nur aufschlußreich, sondern zur Legitimierung seines Anspruchs unverzichtbar: Der Koran selbst ist das fortwährend präsentische Zeichen, das die Legitimität Muhammads in aller Klarheit und Deutlichkeit ausweist. Das erhellt bereits aus dem Koran (implizit wie explizit) und nicht erst aus der späteren Tradition.

7. Des öfteren spricht der Vf. von der „Veralltäglichung" des Islams (304 u. ö.), die er negativ zu beurteilen scheint. Was N. damit meint, läßt sich religionssoziologisch sehr einfach in den Begriff „Institutionalisierung von Religion" fassen. Warum stellt N. die von ihm so genannte „Veralltäglichung" des Islams nicht in den größeren Rahmen einer religionsphänomenologischen Beschreibung des Islams und seiner Entwicklung? Diese Perspektive fehlt ganz.

Wir konnten nur einige wenige Punkte schlaglichtartig beleuchten, die für die Theologie des Korans von Belang sind. Ob es dem Vf. gelungen ist, „den Koran für Nichtmuslime zum Sprechen zu bringen" (Verlagsankündigung), möge der einzelne Leser selbst entscheiden.

Köln Ludwig Hagemann

Hagemann, Ludwig: **Christentum und Islam.** Zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 160 S. (Studien 4) Kart.

Die Zahl der Publikationen, die sich mit dem Verhältnis von Christentum und Islam auseinandersetzen, wächst ständig. Man kann dies nur begrüßen, wenn sie sich auf dem wissenschaftlichen Niveau bewegen, das die zu rez. Arbeit erreicht. Die einleitende Darstellung der Entstehung des Islams und der „kreativen Leistung Muhammads" bei der Durchsetzung einer monotheistischen Religion unter den Arabern wird übersichtlich und kenntnisreich dargestellt, wobei auch das Reizwort vom „Djihad" nicht verschwiegen wird.

Das Verhältnis von Bibel und Koran ist wohl der wichtigste Abschnitt in diesem Kapitel, in dem vor allem die Auffassung des Heiligen Buches der Muslime von der Natur Jesu abgehoben wird. Das zweite Kapitel untersucht die Reaktionen des „christlichen Abendlandes" auf die Entstehung der sich alsbald auch politisch-militärisch ausbreitenden Religion, wobei der Autor von Petrus Venerabilis über Nikolaus von Cues, von dem H. naturgemäß besonders viel versteht, bis hin zu Martin Luther – ein besonders lesenswerter Abschnitt – die markantesten Personen der europäischen Auseinandersetzungen mit dem Islam Revue passieren läßt. Das abschließende Kapitel „Kirche und Islam heute" ist eine Darstellung der Haltung der Päpste Paul II und Johannes Paul II zum Islam und eine Interpretation der Texte des Vaticanum II bezüglich der Muslime. Hier wird eine deutliche Weiterentwicklung der Positionen der Römischen Kirche gegenüber der islamischen Welt aufgezeigt. Gerade dies Kapitel ist in seinem Faktenreichtum für den, der diese Entwicklung nicht ständig verfolgen kann, von großem Wert. Ein Register arabischer Namen und Begriffe hilft bei der Lektüre und eine Zusammenstellung der zitierten Bibel- und Koranstellen, sowie ein Personenregister ergänzen das Buch.

Kritisch anzumerken ist, daß der Autor sich über die oft abweisende Haltung von Muslimen gegenüber dem Versuch einer Aufnahme des Dialogs zwischen dem Christentum und dem Islam außerordentlich vorsichtig äußert. Gerade in einer Zeit, in der wir – häufig durch Medien verzerrt – die offensive Seite des Islams zur Kenntnis nehmen müssen, ist diese an sich noble Haltung problematisch. Auch diese offensive Seite bedarf einer Erklärung und Bewertung. H.s Buch stellt vor allem den Blick der Christen auf den Islam dar; eine Untersuchung des Bildes der Christen bei zeitgenössischen Muslimen bleibt ein Desiderat.

Trotz dieses kritischen Hinweises bleibt festzuhalten, daß hier eine klare und inhaltsreiche Arbeit zu einer komplexen Thematik vorliegt, der man eine weite Leserschaft wünschen möchte.

Münster Peter Heine

Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Walter Strolz und Shizuteru Ueda. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 235 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene. Bd 8) Kart.

Das Buch umfaßt zehn Beiträge, die auf ein Religionsgespräch zurückgehen, das im September 1981 im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf stattgefunden hat. Im Mittelpunkt dieser interreligiösen Begegnung stand die Frage nach der Offenbarung als Heilserfahrung aus christlicher, hinduistischer und buddhistischer Sicht.

Nach der Einführung der Hrsg. (7–11) folgen die Beiträge aus dem christlichen Glaubensbereich:

I. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen (H. Waldenfels) (13–32).
II. Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kults (P. Hünermann) (33–54).
III. Christlicher Schöpfungsglaube und Heilserfahrung (J. Schmid) (55–74);
IV. Hinduistische und Buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung (H. Bürkle) (75–96).

Die den Hinduismus betreffenden Themen sind folgende:

V. Zur Eigenart des Bhagavadgītā-Theismus (F. X. D'Sa) (97–126).
VI. Cultic Acts in Hinduism (K. Mitra) (127–144).
VII. Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation (G. Oberhammer) (145–166).

Aus dem Bereich des Buddhismus sind ebenfalls drei Themenkreise angesprochen:

VIII. Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās (T. Vetter) (167–185).
IX. „Liberation" in the Theravāda Buddhist Tradition (M. Palihawadana) (186–208).
X. Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis (S. Ueda) (209–234).

Autorenhinweise (235) schließen den Band ab.

Das Buch gewährt einen ersten Einblick in das, was Christen, Hinduisten und Buddhisten unter Offenbarung im Sinne von Heilserfahrung verstehen, wie sie in je eigener Weise Heil, Befreiung, Erlösung etc. interpretieren und wie die von ihnen angebotenen Heilswege in praxi aussehen.

Für das interreligiöse Gespräch sind aus christlicher Sicht insbesondere jene Beiträge von Belang, die das spezifisch Christliche gegenüber den Traditionen der fernöstlichen Religion zur Sprache bringen. Besonders H. Waldenfels und H. Bürkle sahen sich dieser Aufgabe verpflichtet und haben dementsprechend ihre Ausführungen konzipiert.

Die „Rückfragen" (17), die H. Waldenfels an drei von ihm vorgestellte Beispiele des christlichen Offenbarungsverständnisses (R.-M. Garrigou-Lagrange, K. Barth, P. Eicher) stellt, verdienen Beachtung. Denn diese Rückfragen lassen jenen Diskussionshorizont ansichtig werden, um den es im interreligiösen Gespräch geht: Über den eigenen Tellerrand hinaus Ausschau halten nach dem, was andere Religionen sagen. Deswegen kann der Autor, um nur ein Beispiel zu nennen, mit Recht schreiben: „Was wir bei Eicher begrifflich-funktional als Schlüsselkategorie gegenwärtiger Theologie beschrieben finden, ist nicht anderes als eine angemessene Quersumme der theologischen Entwicklung. Es nimmt daher nicht wunder, daß sich inzwischen vordergründig der Eindruck einstellt, die ‚Offenbarung' sei schlechthin die Kategorie des Christlichen, ohne die dieses gar nicht ausgesagt oder gar abgegrenzt werden könnte" (17). Das dem nicht so ist, versucht Waldenfels darzulegen.

Nennenswerte und für die heutige christologische Diskussion relevante Fragestellungen bietet H. Bürkle. Ein Beispiel sei angeführt: Mit Nachdruck wehrt er sich gegen eine Entontologisierung der Christologie (76ff). „Zu welchen Einbußen eine christliche Verkündigung ohne metaphysischen Seinsgrund durch Verlust der neutestamentlichen, universalen Christologie gelangen kann, dafür gibt die gegenwärtige Entwicklung deutliche Beispiele: die Berufung auf die dem eigenen Interessenhorizont unterworfene Gestalt Jesu als Chiffre und Vorbild für gesellschaftsrevolutionierende Umbrüche, für utopische Vorleistungsstrategien im Gleichgewicht der Großmächte, für den zeitgenössischen ‚Super-Star', für umwelterhaltende Lebensformen u. a. m." (77f). Demgegenüber – so Bürkle – erinnern die indischen Heilswege daran, „daß auch des Christen Glauben aus der Entdeckung des göttlichen Geheimnisses lebt" (78). Und deswegen bedarf es nach ihm, „um die geschichtliche Nähe Gottes im Christusereignis vor dem Verfall ins geschichtlich Vordergründige zu bewahren, ... des Festhaltens an jener verborgenen, transgeschichtlichen göttlichen Sphäre, die davor schützt, daß das Mysterium im Sinne seiner sakramentalen Vergegenwärtigung ins Sichtbare aufgelöst wird. Die Begegnungen mit den indischen Heilswegen verweisen auf diese unverzichtbare Seite religiöser Erfahrung" (78).

Die anderen Beiträge, auf die wir hier nicht näher eingehen können, sind als Positionsdarstellungen zu verstehen, die dem Leser einen im Dialog mit anderen Religionen unverzichtbaren Einblick in die je anders gearteten Glaubens- und Heilsvorstellungen sowie deren Vermittlung verschaffen.

Köln Ludwig Hagemann

Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. Festschrift zum 50. Jahrestag seiner Gründung. Hrsg. von der theologischen Fakultät der Universität von Navarra. – Barañain-Pamplona/Spanien: Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), Plaza de los Sauces 1–2 (1982) 497 S., Ln.

Im Mittelpunkt der Sammlung geistlicher und theologischer Beiträge über Impulse, die von Josemaría Escrivá und seiner Gründung, dem Opus Dei, für die Kirche ausgegangen sind, stehen Person und Leben des Gründers. Von ihm geht das pastorale Phänomen gelebter „Kontemplation mitten in der Welt" aus, das hier in seinen spirituellen Schwerpunkten und theologischen Wurzeln durchleuchtet wird. Das eigentliche Thema des Buches ist so die mit Taufe und Firmung an jeden Christen persönlich gerichtete, allgemeine Berufung zur Heiligkeit, die das II. Vat. Konzil mit Blick auf die reale, christliche, unverwechselbare Würde der menschlichen Person neu formuliert hat und die von jedem Getauften in Freiheit angenommen und mit Verantwortung ausgefüllt werden muß.

Neben den Theologen der Universität von Navarra (Alonso, Casciaro, de Celaya, Illanes, Lopez, Mateo-Seco und Frau Otero) kommen mit weiteren Beiträgen zu Wort: Jean Marie Aubert, Straßburg; Jacques de Bourbon-Busset, Académie Francaise; Peter Berglar, Köln; Cormack Burke, Nairobi; Cornelio Fabro, Perugia/Rom; Marcelo Kard. Gonzalez Martín, Erzbischof v. Toledo; Fernando Ocariz, Rom. Im Vorwort würdigt Franz Kard. König, Wien, die Gestalt Josemaría Escrivás für die Kirche. Dem Vorwort vorangestellt, gibt das Buch einen bislang unveröffentlichten Text Escrivás wieder sowie ein Interview mit dem derzeitigen Prälaten des Opus Dei, Msgr. Alvaro del Portillo: ersterer enthält eine verdichtete geistlich-asketische Rückschau des Gründers auf die Etappen seiner persönlichen Berufung, als deren natürliches und übernatürliches Ergebnis das Opus Dei entsteht und wächst; letzteres antwortet auf die Fragen nach dem Weg, dem Wesen, dem theologischen und kirchengeschichtlichen Kontext, schließlich nach der rechtlichen und gesellschaftlichen Einordnung des Opus Dei in Kirche und Welt.

Das Werk ist vor der Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur (28. 11. 82) erschienen, enthält daher keine Hinweise auf diese neue, postkonziliare Rechtsform der Seelsorge. Dies mag andererseits beim Verständnis helfen, daß Geist und Wirklichkeit der Lehre Escrivás, denen sich die Schrift widmet, in der neuen Rechtsform eine naturgemäße Entsprechung gefunden haben. Die Beiträge enthalten keine etwa intern dem Opus Dei vorbehaltenen Themen noch aus einer irgendwie speziellen Sicht vorgetragenen Abhandlungen. Zwar entzünden sich die Beiträge ausnahmslos am Leben und an der Lehre des Gründers des Opus Dei, zugleich erweisen sie aber auch, wie lebensnah und kohärent sie der konziliaren Vision eines die Laienchristen als Vollbürger einbeziehenden Volkes Gottes folgen, nahtlos eingefügt in das Kontinuum gesamtkirchlicher theologisch-spiritueller Reflexion.

Obwohl es sich um eine akademische Festschrift handelt, reflektiert sie nicht in erster Linie nur das intellektuelle Werk einer Persönlichkeit, vielmehr ist sie einer Lebenswirklichkeit gewidmet, die mit ihrer Person untrennbar verbunden, ja weitgehend mit ihr identisch ist: auch mit ihrem Willen, ihrem Wirken, ihren Tugenden und ihrer Ausstrahlung. Werden schließlich die Grenzen all dessen spürbar überschritten, so fordert das heraus, auch dem Eingreifen des Göttlichen nicht auszuweichen.

J. L. Illanes zeichnet in seinem Beitrag die biografischen Stationen Escrivás nach, die – durchaus im ursächlichen Sinne – die Verflechtung seines Lebens mit dem Werden des Opus Dei verdeutlichen. Das Datum 2. Oktober 1928, die Geburtsstunde des Opus Dei, steht dabei im Mittelpunkt der Erörterung als ein Augenblick, in dem die natürliche Entwicklung des Lebens und Denkens Escrivás gesprengt erscheint: nicht eine Richtungsänderung, aber eine Wende, genauer gesagt: ein Sprung „ereignet" sich, der mit dem Ablauf des jahrelangen Ringens um den Inhalt des göttlichen Rufes zwar in keinem Widerspruch steht, aus ihm aber auch nicht erklärbar ist: eine Herausforderung also, an der sich die Geister scheiden mögen. Illanes zentriert seine Aufmerksamkeit auf dieses Ereignis, das er – in guter Tradition stehend – als das Hand-in-Hand-Wirken des gotthingegebenen Menschlichen und des unmittelbar Göttlichen gelten läßt. Die so wiederentdeckte Nähe und Einheit des göttlichen Wirkens und desjenigen menschlichen Tuns, das dem göttlichen Ruf, der an jeden Getauften ergeht, wirklich folgt, hebt die Distanz auf: auch das menschliche Tun wird in der Nachfolge und Identifikation mit Christus operatio Dei, Opus Dei. Theologisch grundgelegt in der Inkarnation, gewinnt die menschlich-natürliche Existenz in ihren alltäglichen Gegebenheiten eine neue Dimension der Nähe zu Gott: die Atemluft dieses auch die condition humaine einfangenden „inneren Lebens" ist der tägliche Umgang mit dem Herrn im Gebet. Über das Gebet, die Entdeckung des Kreuzes als Begegnung mit Christus im Alltag, über den Weg der Kontemplation inmitten aller irdischen Beschäftigungen handelt besonders der Beitrag von J. M. Casciaro. Ocariz stellt das stete Bewußtsein von der Gotteskindschaft als zentrale geistliche Triebkraft heraus, unter deren Einsatz die natürlichen Gegebenheiten menschlichen Lebens transparent werden als Ort auch der übernatürlichen Realität, die ihnen innewohnt. Die Heiligung der Arbeit (J. M. Aubert) wird theologisch ebenso in der Schöpfungsordnung verankert, wie sie in der Erlösungsordnung ihre eigentliche Fülle findet. Escrivás bedeutender Hinweis auf die dreißig Jahre des verborgenen Lebens Jesu in der Alltagswirklichkeit der beruflichen Arbeit von Nazareth („Ist das nicht des Zimmermanns Sohn?" – Mt. 13,55) wird zugleich zur praktischen Quelle für den kontemplativen Vollzug des Lebens in unserer modernen Arbeitswelt, eine nicht zu unterschätzende Perspektive zur Bewältigung aktueller Arbeitsproblematik, wie sie das letzte Kapitel von Laborem Exercens aufgegriffen hat.

Diese Sicht öffnet wieder den Blick für die ursprüngliche „Einheit des Lebens" (de Celaya), kraft deren der Weltchrist seinen Weg zu Gott nicht abseits der täglichen, beruflichen Auseinandersetzung mit dieser Welt suchen muß, sondern mitten in diesen Herausforderungen. Folgerichtig wird die Würde der „ehelichen Berufung" (J. de Bourbon-Busset) aufgegriffen und in das Gesamtbild eines „Christseins aus einem Guß" eingefügt.

Wenn L. Alonso einen Beitrag der apostolischen Berufung und Sendung des Laienchristen widmet, die für Escrivá de Balaguer als Herzschlag christlicher Existenz schlechthin gilt, so hat er dabei nicht nur die eminente Bedeutung im Sinn, die auf den vielfältigen Gebieten unserer arbeitsteiligen Wissenschaftswelt dem Einbringen fachlicher Kompetenzen in den Dialog zwischen Kirche und Welt zukommt, sondern in gleicher Weise das schlichte persönliche Apostolat des Zeugnisses und des vertrauenvollen Gesprächs, auch aber und vor allem die Notwendigkeit apostolischer Ausbildung und der Festigung der Treue zur Kirche, die den Laienchristen erst instandsetzen, seine eigenständige, „mündige" Aufgabe wahrzunehmen. Insofern geben die Liebe zur Kirche und ihrer Hierarchie (C. Burke) und eine grundsätzliche Abhandlung über die Freiheit nach christlichem Verständnis (C. Fabro) der christlichen Weltberufung das christologische und ekklesiologische Fundament, auf dem – gegenüber soziologisch durchwebten Befreiungslehren – die Botschaft der Erlösung von der Knechtschaft unter dem Fürsten dieser Welt sich spürbar abhebt als die zeitgemäße, weil zeitlose Theologie der Befreiung der kath. Kirche.

Der dritte Teil der Festschrift gibt einen Überblick über bisher veröffentlichte Schriften Escrivás und wertet die wesentliche vorliegende Literatur über ihn und sein Werk.

Bei aller Reflexion über Theologie und Spiritualität des Weltchristen, die der Sammelband zusammenträgt, verliert er nicht aus den Augen, daß es nicht genügt, den Diskurs zu beherrschen. Denn Geist verlangt vor allem, daß er „gelebt" wird. Ein gewisser Pulsschlag des Lebens ist dieser Festschrift eigen.

Köln Hans Thomas

Martini, Carlo Maria: **Wie lerne ich beten?** Anregungen und Beispiele aus dem Lukasevangelium. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1983). 93 S. (Spiritualität 41: Hilfen zum christlichen Leben) kart. DM 10,80

Der Vf., Kardinal und Erzbischof von Mailand, hielt im Mailänder Dom eine kleine „Schule des Betens mit dem Evangelisten Lukas", die hier dokumentiert wird. Er bringt Beispiele aus dem Lukasevangelium: Im Magnificat sieht Maria die Geschichte „von der Seite der Hoffnung" auf das Kommen Gottes, der schließlich die menschliche Existenz umwandelt; der Lobgesang des Simeon zeigt einen Menschen, der sich freut, daß andere sein Werk fortsetzen, wenn auch in seinem eigenen Untergang; Jesus lobt den Vater (Lk 10,21), weil das Geheimnis des Gottesreichs „ein Geheimnis der Kommunikation", ein Geheimnis der liebenden Anteilnahme Gottes am Menschen ist, „das die Fähigkeit voraussetzt, empfangen zu können" (55); das Gebet am Ölberg ist ein vom Vf. als solches verstandenes „Gebet der Versuchung", „vor der eigenen Verantwortung fliehen zu wollen" (60). Jesu am Kreuz ausgesprochene Worte des Vertrauens in äußerster Verlassenheit bedeuten bereits die Gegenwart des Reiches Gottes (73). Das Vaterunser ist eine Synthese der Lehre Jesu. Das Gebet der Gemeinde nach dem Verhör des Petrus und Johannes ist der erste Akt ihres Tuns, in dem sie ihre Identität und ihren Zusammenhalt wiederfindet: sie erfährt ihre „Eingliederung in den leidenden und verfolgten Christus" (88). Vf. bezeugt zusammenfassend, daß er im gemeinsamen Beten mit seiner Gemeinde „das Geheimnis Gottes mitten unter uns erfahren und gelebt" hat (90).

Eine echte Hinführung zum Sprechen mit Gott.

Beverungen 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

Peters, Albrecht: Rechenschaft des Glaubens. Aufsätze. Zum 60. Geburtstag herausgegeben von Reinhard Slenczka (u. a.). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984.) 320 S.; kart. DM 40,–.

Bibliographie Karl **Barth**. Bd. I: Veröffentlichungen von Karl Barth. Hrsg. von Hans Markus Wildi u. Hans-Anton Drewes. – Zü: Theol. Verlag 1984. XXXV, 470 S.; Lw. DM 130,–.

Chambers, Bettye Thomas: Bibliographie of French Bibles. Fifteenth and sixteenth-century french-languages editions of the Scriptures. – Genève: Droz 1983. XVII, 548 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCII; sfr 85,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Magass, Walter: **Hermeneutik** und **Semiotik**. Schrift, Predigt, Emblematik. – Bonn: Linguistica Biblica 1983. 108 S. = Forum theologiae linguisticae XV; kart. DM 15,–.

Leach, Edmund – D. Alan Aycock: Structuralist interpretations of biblical myth. – Cambr [e. a.]: Cambridge University Pr. (1983). VII, 132 p.; £ 5,–.

Muñoz Leon, Domingo: Palabra y gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1983. 605 p. = Verbum gloriae IV; pes 2500.

Wolfe, Rolland Emerson: The twelve **religions** of the Bible. – Lewiston, NY, Toronto: Mellen Press (1982). X, 416 p., fig. = Studies in the Bible and Early Christianity II; $ 44,95.

2. Altes Testament

El misterio de la Palabra. Homenaje de sus alumnos al Luis **Alonso Schökel** al cumplir veinticinco años de magisterio en el Instituto Biblico Pontificio. Ed.: Vicente Collado, Eduardo Zurro. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 350 p.; pes 2000; [cont. e. a.:] p. 14–21: Publicaciones de L. Alonso Schökel; p. 23–38: Zurro, Eduardo: La voz y la palabra; p. 43–59: Olmo Lete, G. del: Notas de semántica ugarítica VI; p. 61–74: Cunchillos, Jésus-Luis: Una carta paradigmática de Ugarit ‹KTU 2.11›; p. 75–96: Sanmartín, J.: Problemas de textología en las «Bendiciones» de Moisés ‹**Dt 33**› y de Jacob ‹**Gn 49**›; p. 99–119: Guillén, Juan: Motivos tópicos en Génesis; p. 121–146: Luigi Prato, Gian: Babilonia fondata dai giganti: Il significato cosmico di **Gen 11,1–9** nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo; p. 147–160: Severino Croatto, J.: Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de «Yahvé» en **Ex 3,13–14**; p. 161–176: Trebolle-Barrera, J.: El símbolo de los dones ‹**2 Re 8,7–15**; **Jue 3,15–29**›. De la crítica textual a la estilística; p. 177–192: Conroy, Charles: A literary study of **2 Sm 17,1–14**; p. 193–206: Sicre, José L.: La monarquía y la justicia. La práctica de la justicia como elemento aglutinante en la redacción de **Jr 21,11–23,8**; p. 207–225: Gilbert, Maurice: L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode ‹**Sg 10–19**›; p. 229–244: García Martínez, Fl.: 4Q 246: ¿Tipo del anticristo o libertador escatológico?; p. 245–265: Díez-Merinò, L.: El targum de Rut. Estado de la cuestión y traducción castellana; p. 267–279: Rodríguez Carmona, A.: Los anuncios de la muerte de Moisés en el Targum Palestinense.

Rendtorff, Rolf: Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments. – „Wenn nicht jetzt, wann dann?" Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag . . ., (Neuk-Vluyn) 1983, 3–11; S. 13–22: Schmidt, Werner H.: Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Konstruktionsversuch an einem Pfeiler der Brücke „Biblische Theologie"; S. 23–36: Koch, Klaus: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in **Genesis 1**; S. 37–51: Metzger, Martin: Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage; S. 53–68: Otto, Eckart: Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in biblischer Theologie. Die Theologie alttestamentlicher Schöpfungsüberlieferungen im Horizont der Christologie; S. 75–86: Wolff, Hans Walter: Endzeitvorstellungen und Orientierungskrise in der alttestamentlichen Prophetie; S. 87–96: Steck, Odil Hannes: Bewahrheitungen des Prophetenworts. Überlieferungsgeschichtliche Skizze zu **1. Könige 22,1–38**; S. 103–114: Zimmerli, Walther: „Unveränderbare Welt" oder „Gott ist Gott"? Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel; S. 115–127: Hofius, Otfried: Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2,1–12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum; S. 129–139: Smend, Rudolf: Aufgeklärte Bemühung um das Gesetz. Johann David Michaelis' „Mosaisches Recht".

Cohn, Robert L.: Narrative structure and canonical perspective in Genesis. – Journal for the study of the Old Testament XXV, 1983, 3–16; p. 17–22: Alexander, T. Desmond: **Genesis 22** and the covenant of circumcision; p. 23–33: Dumbrell, W. J.: 'In those days there was no king in Israel; every man did what was right in his own eyes.' The purpose of the Book of **Judges** reconsidered; p. 35–54: Willis, John T.: On the interpretation of **Isaiah 1:18**; p. 55–73: Van Grol, H. W. M.: Paired tricola in the Psalms, Isaiah and Jeremiah; p. 75–81: Brenner, Athalya: Aromatics and perfumes in the **Song** of **Songs**; p. 83–97: Kuhrt, Amélie: The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy; p. 99–117: Knibb, Michael A.: Exile in the Damascus document.

Abrego, José María: Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de **Jer 36–45**. – Valencia: Institución San Jerónimo 1983. 220 p. = Estudios del Antiguo Testamento III.

Willmes, Bernd: Die sogenannte Hirtenallegorie **Ez 34**. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. XL, 520 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XIX; sfr 85,– [Diss., Bochum]

Girard, Marc: Le semblant de fils d'homme de **Daniel 7**, un personnage du monde d'en haut: approche structurelle. – ScÉ XXXIV, 1983, 265–296.

Alonso Schoekel, L[uis] – J. L. Sicre Diaz: **Job**. Comentario teológico y literario. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 634 p. = Nueva Biblia Española; pes 2200.

Weiss, Mair: The story of Job's beginning. **Job 1–2**: A literary analysis. – Jer: Magnes Pr., Hebrew Univ. 1983. 84 p.; $ 11,50.

Rouillard, Henri: Le sens de **Job 33,21**. – RB CI, 1984, 30–50.

Niehr, Herbert: Bedeutung und Funktion kananäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas. – BZ, N. F. XXVIII, 1984, 69–81.

Briggs Curtis, John: On Job's witness in heaven. – JBL CII, 1983, 549–562; p. 563–574: De Roche, Michael: Yahweh's *rîb* against Israel: A reassessment of the so-called "Prophetic lawsuit" in the preexilic prophets.

Westermann, Claus: Ausgewählte **Psalmen**. Übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 209 S.; kart. DM 24,–.

Balentine, Samuel Eugene: The hidden God. The **hiding** of the face of God in the Old Testament. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1983. XIII, 202 p. = Oxford theological monographs; £ 15,–.

Silver, Morris: Prophets and markets. The political economy of Ancient Israel. – Boston, The Hague, Lo: Kluwer-Nijhoff Publ. (1983). XII, 306 p. = Social dimensions of economics; $ 35,–.

Tosato, Angelo: Il **matrimonio israelitico**. Una teoria generale. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XVI, 274 p. = Analecta biblica C; Lire 19 500.

Scripture in context. II: More essays on the comparative method. Ed. by William Hallo, James C. Moyer, Leo G. Perdue. – Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns (1983). XIV, 250 p.; $ 15,–; [cont.:] p. 1–17: Hallo, William W.: Cult statue and divine image: A preliminary study; p. 19–38: Moyer, James C.: Hittite and Israelite cultic practices: A selected comparison; p. 39–59: Chambers, Henry E.: Ancient amphictyonies, sic et non; p. 61–77: Evans, William E.: An historical reconstruction of the emergence of Israelite kingship and the reign of Saul; p. 79–96: Perdue, Leo G.: The Testament of **David** and Egyptian royal instructions; p. 97–125: Evans, Carl D.: **Naram-Sin** and **Jeroboam**: The archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamian and biblical historiography; p. 127–146: McFadden, W. Robert: **Micah** and the problem of continuities and discontinuities in prophecy; p. 147–175: Stohlmann, Stephen: The **Judaean exile** after 701 b.c.e; p. 177–189: Nelson, Richard: Realpolitik in **Judah (687–609** b.c.e); p. 191–211: Gwaltney, W. C., Jr.: The biblical book of **Lamentations** in the context of Near Eastern lament literature; p. 213–230: Albertson, R. G.: **Job** and Ancient Near Eastern **wisdom** literature.

3. Neues Testament

Colloquy on New Testament studies. A time for reappraisal and fresh approaches. Ed. with an introduction by Bruce Corley. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. (1983). XIV, 368 p.; $ 21,50; [cont.:] p. 11–28: Sanders, E. P.: New Testament studies today; p. 35–57: Koester, Helmut: History and development of **Mark**'s Gospel (From Mark to Secret Mark and "Canonical" Mark); p. 59–85: Seminar dialogue with Helmut Koester; p. 87–132: Peabody, David: The late secondary redaction of Mark's Gospel and the Griesbach hypothesis: A response to Helmut Koester; p. 133–156: Dungan, David L.: The purpose and provenance of the Gospel of Mark according to the "Two Gospel" ‹Griesbach› hypothesis; p. 157–179: Seminar dialogue with David Dungan; p. 181–194: Elliott, John H.: The Roman provenance of **1 Peter** and the Gospel of Mark: A response to David Dungan; p. 203–233: Meagher, John C.: The implications for theology of a shift from the K. L. Schmidt hypothesis of the literary uniqueness of the Gospels; p. 235–262: Seminar dialogue with John Meagher; p. 271–287: Jewett, Robert: Chronology and methodology: Reflections on the debate over chapters in a life of **Paul;** p. 289–307: Luedemann, Gerd: A chronology of Paul; p. 309–337: Seminar dialogue with Robert Jewett and Gerd Luedemann; p. 339–364: Knox, John: Chapters in a life of **Paul**. A response to Robert Jewett and Gerd Luedemann.

Kühschelm, Roman: Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen **Mk 13,9–13** par und **Mat 23,29–36** par. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1983. 337 S. = Österreichische Biblische Studien V; kart. DM 49,50 [Diss., Wien]

Iuliano, Giuseppe: "É risorto come ha parlato" ‹**Mt 28,6**›. La chiesa orante annuncia e clebra il signore. Temi teologici spirituali e mistagogici missionari della notte pasquale. – Parma: (o. V.) 1982. LXXI, 734 p.; Lire 40 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]

Busemann, Rolf: Die Jüngergemeinde nach **Markus 10**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein 1983. 278 S. = Bonner biblische Beiträge LVII; DM 78,– [Diss., Würzburg]

Paulsen, Henning: Die Witwe und der Richter ‹**Lk 18,1–8**›. – ThGl LXXIV, 1984, 13–38.

Derrett, J. Duncan M.: Christ and the power of choice ‹**Mark 3,1–6**›. – Biblica LXV, 1984, 168–188; p. 189–209: Rius-Camps, Josep: ¿Constituye **Lc 3,21–38** un solo período? Propuesta de un cambio de puntuacion; p. 210–232: Giblin, Charles H.: Confrontations in **John 18,1–27**.

Moessner, David P.: **Luke 9:1–50**: Luke's preview of the journey of the prophet like Moses of Deuteronomy. – JBL CII, 1983, 575–605; p. 607–619: Tuckett, C. M.: **1 Corinthians** and Q.

Betz, Hans Dieter: Kosmogonie und Ethik in der Bergpredigt. – ZThK LXXXI, 1984, 139–171; S. 172–195: Walter, Nikolaus: Zur Interpretation von **Römer 9–11**.

Muñoz Iglesias, Salvador: Los cánticos del evangelio de la infancia según San Lucas. – Madr: Instituto "Francisco Suárez", del C.S.I.C. 1983. X, 373 p. = Puer natus I; pes 1500.

Vergés, Salvador: Dios es amor. El amor de Dios revelado en Cristo según Juan. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario 1982. 412 p. = Colección Koinonia XIX.

Neirynck, Frans: John and the Synoptics: the empty tomb stories. – NTSt XXX, 1984, 161–187; p. 188–216: Loader, W. R. G.: The central structure of Johannine Christology; p. 217–228: Pokorný, Peter: Der Irdische Jesus im Johannesevangelium.

Bünker, Michael: **Briefformular** und rhetorische Disposition im **1. Korinther**brief. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 169 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM 30,– [Diss., Wien]

Lona, Horacio E.: Die **Eschatologie** im **Kolosser-** und **Epheser**brief. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 474 S. = Forschung zur Bibel XLVIII; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Gourgues, Michel: «L'Apocalypse» ou «les trois Apocalypses» de Jean? – ScE XXXV, 1983, 297–323.

Feuillet, André: Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans L'Ancien Testament. (Melchisédec, le Messie du Ps 110, le Serviteur d'Is 53.) Introduction à la doctrine sacerdotale de l'Epître aux **Hébreux**. – Divinitas XXVIII, 1984, 103–136.

Moo, Douglas J.: Jesus and the authority of the Mosaic law. – Journal for the Study of the New Testament XX, 1984, 3–49; p. 51–58: Derrett, J. Duncan M.: Palingenesia; p. 59–67: Trevett, Christine: Approaching **Matthew** from the second century: The under-used Ignatian correspondence; p. 69–86: Padgett, Alan: Paul on women in the Church: The contradictions of coiffure in **1 Corinthians 11.2–16**; p. 87–107: Seal, Welton O., Jr.: Norman Perrin and his 'School': Retracing a pilgrimage.

Mohrlang, Roger: **Matthew** and **Paul**: a comparison of ethical perspectives. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XIII, 242 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLVIII; £ 18,–.

Frankemölle, Hubert: Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche. – ThGl LXXIV, 1984, 59–80.

Gospel perspectives. Studies in Midrash and historiography. Vol. III. Ed. by R. T. France and David Wenham. – (Sheffield:) ISOT Pr. (1983). 299 p.; [cont.:] p. 9–32: Chilton, Bruce: Varieties and tendencies of Midrash: Rabbinic interpretations of **Isaiah 24.23**; p. 33–76: Bauckham, Richard: The Liber Antiquitatum Biblicarum of Pseudo-Philo and the Gospels as 'Midrash'; p. 77–98: Bruce, F.–F.: Biblical exposition at Qumran; p. 99–127: France, R. T.: Jewish historiography, Midrash, and the Gospels; p. 129–156: Morris, Leon: The Gospels and the Jewish lectionaries; p. 157–175: Moo, Douglas J.: Tradition and Old Testament in **Matt 27:3–10**; p. 177–215: Barton Payne, Philip: Midrash and history in the Gospels with special reference to R. H. Gundry's Matthew; p. 217–261: Blomberg, Craig L.: Midrash, chiasmus, and the outline of **Luke**'s central section; p. 263–288: Greenwood, D. S.: Poststructuralism and biblical studies: Frank Kermode's, the genesis of secrecy; p. 289–299: France, R. T.: Postscript – Where have we got to, and where do we go from here?

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Acta conciliorum oecumenicorum. IV, 3,1: Index generalis tomorvm I–IIII. Pars I. Indices codicvm et avctorvm congessit Rvdolfvs Schieffer. – B: de Gruyter 1984. VII, 579 p.

Hiestand, Rudolf: Initienverzeichnis und chronologisches Verzeichnis zu den Archivberichten und Vorarbeiten der **Regesta pontificum Romanorum**. Zusammengestellt. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. XVIII, 468 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel VII; kart. DM 48,–.

Hiestand, Rudolf: Initien- und Empfängerverzeichnis zu **Italia pontificia I–X**. Zusammengestellt. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. VIII, 180 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel VI; DM 24,–.

Schutte, Anne Jacobson: Printed Italian vernacular religious books **1465–1550**. A finding list. – Genève: Droz 1983. XI, 470 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCIV; sfr 80,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Halkin, François: Vie et "Synaxaire" de saint **Jean Akatzios** ou Akatzès. – AnBoll CI, 1983, 249–279; p. 281–286: Gaiffier, Baudouin de: Les martyrs de **Cardeña**; p. 287–293: Noret, Jacques: La vie ancienne d'Athanase l'Athonite confrontée au «Tragos» et à un acte de Nicéphore Phocas; p. 295–296: Munitiz, Joseph A.: The link between some membra disiecta of John **Moschus**; p. 297–299: Hanson, R. P. C.: Witness from St. **Patrick** to the creed of 381; p. 301–303: Kaster, Robert A.: The son(s) of Alypius. Vie et miracles de sainte **Thècle II.** 38; p. 305–310: Oury, Guy-Marie: Le protecteur de l'abbaye de Noyers. Le martyr saint **Gratien**; p. 311–325: Getatschew Haile: The life of **Abunä Yostinos**; p. 327–362: Esbroeck, Michel van: Une homélie inédite éphrémienne sur le Bon Larron en grec, géorgien et arabe; p. 363–385: Poutsko, Basile: Les martyrs varègues de **Kiev** ‹983›; p. 387–406: Fiey, Jean Maurice, OP: Martyrs sous les Ottomans; p. 407–416: Devos, Paul: De sainte **Hélène** à sainte **Eudocie;** p. 417–419: Dolbeau, François: Les sources d'un sermon en l'honneur de saint **Malo**; p. 420–421: Lucchesi, Enzo: **Pachôme** et l'origénisme; p. 421–422: ∼: A propos d'un enkomion copte sur **Étienne** le protomartyr ‹BHO 1093›; p. 423–424: Aubineau, Michel: Un inédit fantôme. **Proclus**, *In Transfigurationem* ‹BHG 1974s›.

The Church and war. Papers read at the 21st summer meeting and the 22nd winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W. J. Sheils. – (Oxf:) Blackwell 1983. XIX, 472 p. = Studies in Church History XX; £ 25,–; [cont.:] p. 1–13: Markus, R. A.: Saint **Augustine**'s views on the 'Just War'; p. 15–30: Nelson, Janet L.: The Church's military service in the **ninth** century: a contemporary comparative view?; p. 31–45: Loud, G. A.: The Church, warfare and military obligation in **Norman** Italy; p. 47–57: Hallam, Elizabeth M.: **Monasteries** as war memorials: Battle Abbey and La Victoire; p. 59–78: Holdsworth, Christopher J.: Ideas and reality: some attempts to control and defuse war in the **twelfth** century; p. 79–101: Morris, Colin: Propaganda for war: the dissemination of the crusading ideal in the **twelfth** century; p. 103–110: Siberry, Elizabeth: **Missionaries** and **crusaders, 1095–1274**; opponents or allies?; p. 111–127: Webb, Diana M.: Cities of God: the Italian communes at war; p. 129–146: Biller, Peter: Medieval **Waldensian** abhorrence of killing pre-c. 1400; p. 147–151: Hill, Rosalind M. T.: Undesirable aliens in the diocese of **York**; p. 153–170: Haines, Roy M.: An English archbishop and the Cerberus of war; p. 171–178: McHardy, A. E.: The **English clergy** and the Hundred Years War; p. 179–189: Wood, Diana: Omnino partialitate cessante: **Clement VI** and the Hundred Years War; p. 191–200: Swanson, R. N.: The way of action: **Pierre** d'**Ailly** and the military solution to the great schism; p. 201–216: Kamen, Henry: Clerical violence in a Catholic society: the **Hispanic World 1450–1720**; p. 217–229: Jelsma, Auke: The 'weakness of conscience' in the Reformed movement in the Netherlands: the attitude of the **Dutch reformation** to the use of violence between 1562 and 1574; p. 231–257: Napthine, D., and W. A. Speck: Clergymen and conflict **1660–1763**; p. 258–262: Deconinck-Brossard, Fr.: The churches and the '**45**; p. 263–276: Lovegrove, Deryck: English evangelical dissent and the European conflict **1780–1815**; p. 277–289: Stanley, Brian: Christian responses to the **Indian** mutiny of 1857; p. 291–319: Parish, Peter J.: The instruments of providence: slavery, civil war and the American churches; p. 321–335: Holmes, R. F. G.: 'Ulster will fight and **Ulster** will be right': the protestant churches and Ulster's resistance to home rule, **1912–14**; p. 337–350: Thompson, David M.: War, the nation and the Kingdom of God: the origins of the National Mission of Repentance and Hope, **1915–16**; p. 351–382: Binfield, Clyde: Et *Virtutem et Musas:* **Mill Hill School** and the Great War; p. 383–390; Taylor, Brian: The Cowley Fathers and the First World War; p. 391–408: Ceadel, Martin: Christian **pacifism** in the era of two world wars; p. 409–430: Mews, Stuart: The Sword of the Spirit: a Catholic cultural crusade of **1940**; p. 431–441: White, Gavin: The fall of **France**; p. 443–461: Ranger, Terence: Holy men and rural communities in **Zimbabwe, 1970–1980**.

3. Alte Kirchengeschichte

Vivarium. Festschrift Theodor **Klauser** zum 90. Geburtstag [Schriftleitung: Ernst Dassmann und Klaus Thraede]. – Mstr: Aschendorff 1984. 384 S., 37 Taf. = JAC Ergänzungsband XI; Lw. DM 148,–; [enth.:] S. 1–10: Brakmann, Heinzgerd: Heimkehr zum Taufort. Zum Ursprung der syrischen ‚Prozession der Ankunft im Hafen' am Karmontag; S. 11–49: Brandenburg, Hugo: Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der **Katakomben** Roms; S. 50–56: Buchheit, Vinzenz: Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den **Census Augusti**; S. 57–81: Colpe, Carsten: Heidnischer und christlicher **Hellenismus** in ihren Beziehungen zum **Buddhismus**; S. 82–97: Dassmann, Ernst: Hausgemeinde und Bischofsamt; S. 98–106: Deichmann, Friedrich Wilhelm: Zur Erscheinung des **Sternes** von **Bethlehem**; S. 107–114: Dihle, Albrecht: Beobachtungen zur Entstehung sakralsprachlicher Besonderheiten; S. 115–131: Engemann, Josef: Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn; S. 132–135: Fischer, Balthasar: Ist **Ambrosius** wirklich in Trier geboren?; S. 136–143: Gnilka, Christian: Eine interpolatorische Ehrenrettung **Davids**; S. 144–169: Heintze, Helga von: Ein Bronzebüstchen des Kaisers Gratianus; S. 170–174: Himmelmann, Nikolaus: **Saturn** am Dom von **Florenz**; S. 175–187: Hoheisel, Karl: Kerube im Zweiten Tempel und die Anfänge der Kabbala; S. 188–193: Horn, Hans-Jürgen: Κατ' οἰκονομίαν τοῦ κυρίου. Stoische Voraussetzungen der Vorstellung vom Heilsplan Gottes; S. 194–212: Karpp, Heinrich: Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des **Origenes** »De principiis« 4,1/3; S. 213–219: Kehl, Alois: Gewand = Person?; S. 220–228: Kötting, Bernhard: Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?; S. 229–246: Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. Drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart; S. 247–256: Maiburg, Ursula: Christus der Eckstein. Ps. 118,22 und Jes. 28,16 im Neuen Testament und bei den lateinischen Vätern; S. 257–286: Neuhausen, Karl August: **Hieronymus, Seneca** und **Theophrasts** Schrift ‚Über die Freundschaft'; S. 287–294: Opelt, Ilona: Der ‚Hebestein' Jerusalem und eine Hebekugel auf der Akropolis von Athen in der Deutung des Hieronymus von Sach. 12,1/3; S. 295–309: Schumacher-Wolfgarten, Renate: Wein- und Speisewunder Jesu aus Oberitalien in Spätantike und Mittelalter. Giotto und das Silberkästchen von S. Nazaro; S. 310–313: Severus, Emmanuel von: „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere" ‹Bened. reg. 4,47›. Anmerkungen zu einer christlichen Grundregel in der **Regel** des heiligen **Benedikt**; S. 314–326: Speyer, Wolfgang: **Mittag** und **Mitternacht** als heilige Zeiten in Antike und Christentum; S. 327–337: Thraede, Klaus: Zur altkirchlichen Auslegung von **Joh. 20,22f**; S. 338–347: Wacht, Manfred: Wahre und falsche Armut. Bemerkungen zu **Clemens Alexandrinus**, Quis dives salvetur Kap. 19; S. 348–352: Waszink. Jan Hendrik: Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des **Calcidius**; S. 353–384: Wirth, Gerhard: **Jovian**. Kaiser und Karikatur.

Ehrman, Bart D.: The New Testament canon of **Didymus** the **Blind**. – VigChr XXXVII, 1983, 1–21; p. 22–35: Baskin, J. R.: Origen on Balaam: The dilemma of the unworthy prophet; p. 36–40: Adkin, Neil: On some figurative expressions in **Jerome**'s 22nd letter; p. 41–71: Van den Broek, R.: The present state of gnostic studies; p. 105–109: Grant, Robert M.: Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin; p. 110–140: Young, Frances M.: Adam and Anthropos. A study of the interaction of science and the Bible in two anthropological treatises of the fourth century; p. 141–156: Sharples, R. W.: **Nemesius** of **Emesa** and some theories of divine providence; p. 157–173: Nautin, Pierre: Divorce and remariage chez Saint **Épiphane**; p. 174–192: Macmullen, Ramsay: Two types of conversion in early Christianity; p. 193–199: Klijn, A. F. J.: The apocryphal acts of the apostles; p. 209–217: Van Winden, J. C. M.: The world of ideas in **Philo** of Alexandria. An interpretation of De Opificio Mundi 24–25; p. 218–233: Mansfeld, Jaap: Resurrection added: The interpretatio christiana of a stoic doctrine; p. 234–259: Palmer, D. W.: Atheism, apologetic, and negative theology in the greek apologists of the second century; p. 260–287: Fossum, Jarl: Jewish-Christian christology and jewish mysticism; p. 288–305: Zandee, J.: Vom heiligen **Theodorus Anatolius**. Ein doppelt überlieferter Text ‹Koptisches Manuscript Utrecht 5›; p. 313–327: Dunbar, David G.: The delay of the parousia in **Hippolytus**; p. 328–339: Amidon, Philip R.: The procedure of St. **Cyprian**'s synods; p. 340–359: Lienhard, Joseph T.: The exegesis of 1 Cor 15,24–28 from **Marcellus** of **Ancyra** to **Theodoret** of **Cyrus**; p. 360–378:

Ferwerda, R.: Two souls. **Origen**'s and **Augustine**'s attitude toward the two souls doctrine. Its place in greek and christian philosophy; p. 379–399: Keresztes, Paul: From the great persecution to the peace of **Galerius**; p. 400–404: Daniel, R. W.: A christian amulett on papyrus.

Quacquarelli, Antonio: L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell'età patristica. – VChr XX, 1983, 9–23; p. 25–45: Fazzo, Vittorio: Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di **Giovanni Damasceno**; p. 47–76: Girardi, Mario: Le fonti scritturistiche delle prime *recensiones* greche della *passio* di S. **Sofia** e loro influsso sulla redazione metafrastica; p. 77–91: Guarnieri, Carmela: Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo; p. 93–110: Halkin, Francois: **Paul** et **Julienne** martyrs à Ptolémaïs de Phénicie; p. 111–140: Isetta, Sandra: Carmen ad Flavium Felicem. Problemi di attribuzione e reminiscenze classiche; p. 141–239: Marin, Marcello: Problemi di ecdotica ciprianea. Per un'edizione critica dello pseudocipriano *de aleatoribus*; p. 241–303: Nazzaro, Antonius Vincentius – Paula Santorelli: Quae orthographica in codicibus ad tres S. Ambrosii sermones edendos adhibitis reperta sint; p. 303–328: Otranto, Giorgio: Tra esegesi patristica e iconografia: il personaggio maschile in una scena di **Priscilla**; p. 329–340: Penati, Anna: Le seduzioni della ‹potenza delle tenebre› nella polemica anticristiana di **Giuliano**; p. 341–389: Simonetti, Manlio: Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di **Didimo**; p. 391–426: Verrando, Giovanni Nino: Osservazioni sulla collocazione cronologica degli apocrifi Atti di Pietro dell Pseudo-Lino.

Olivar, Alexander: Sobre las ovaciones tributadas a los antiguos predicadores cristianos. – Didaskalia XII, 1982, 13–43.

Dorsch, Klaus-Dieter: Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano, Rom. – RömQu LXXVIII, 1983, 145–177; S. 178–185: Gamber, Klaus: Jüdisches Erbe im Gottesdienst der Christen; S. 186–191: Bayer, Clemens M. M.: **Tertullian** zur Schulbildung der Christen: Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes De Idololatria?

Saxer, Victor: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literartur in **Nordafrika**. – TrThZ XCIII, 1984, 65–74.

Prosopographie de l'**Afrique chrétienne ‹303–533›**. D'apres la documentation élaborée par Anne-Marie La Bonnardière avec la collaboration de Claude-Hélène Lacroix (e. a.) – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1982. 1320 p. = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I; F 580,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes ‹Goslar, Sept. 1980› Éd. par Khalil Samir. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1982. 312 p. = Orientalia christiana analecta CCXVIII; Lire 25000; [cont.:] p. 19–120: Samir, Khalil: La tradition arabe chrétienne. Etat de la question, problème et besoins; p. 123–133: Bundy, David D.: The commentary of Nonnus of Nisibis on the prologue of John; p. 135–147: Esbroeck, Michel van, SJ: Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950; p. 149–168: Dick, Ignace: Le traité de Théodore Abū Qurra de l'existence du créateur et de la vraie religion; p. 169–191: Griffith, Sidney: The concept of *al-uqnūm* in ᶜAmmār al-Baṣrī's Apology for the doctrine of the Trinity; p. 193–206: Farina, Costanza – Carmela Ciaramella: Per una edizione critica della Apologia di al-Kindī; p. 207–221: Tartar, Georges: L'authenticité des épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī sous le calife al-Maᵓmūm ‹813–834›; p. 223–232: Heijer, Johannes den: *Malḥamat Dāniyāl* and christian Arabic literature; p. 233–240: Labib, Subhi: Ein koptischer Märtyrer des 13. Jhdts.: al-Ḥabīs Būlus ar-Rāhib al-Qibṭī; p. 241–250: Bredy, Michel: La IIIᵉ apologie de Duwayhī et la tradition des canons de Timothée Iᵉʳ, d'Īšoᶜbarnūn et autres; p. 251–257: Habbi, Joseph: La production littéraire arabe chrétienne en Irak de 1856 à 1980; p. 259–271: Samir, Khalil, SJ: Pour une nouvelle histoire de la littérature arabe des Chrétiens; p. 281–286: Samir, Khalil: Orientations pour la rédaction de la nouvelle histoire de la littérature arabe des Chrétiens.

Dickerhof, Harald: De Instituto Sancti Severini. Zur Genese der Klostergemeinschaft des Hl. **Severin**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XLVI, 1983, 3–36; S. 37–79: Altmann, Hugo: Die bayerische Haltung in der Frage der Freilassung des ehemaligen Salzburger Erzbischofs Wolf Dietrich von Raitenau in den Jahren 1612 bis 1615; S. 301–311: Kantzenbach, Friedrich W.: Obrigkeit und Gemeinde im Kirchenverständnis der fränkischen Theologie 1524/1525; S. 329–390: Greipl, Egon Johannes: Quellen zur Reichspolitik der römischen Kurie im Jahre 1745; S. 469–514: Erkens, Franz-Reiner: Die ältesten **Passau**er Bischofsurkunden.

5. Mittelalter

Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich **Kempf** zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Hrsg. von Hubert Mordek. – Sigmaringen: Thorbecke 1983, XXII, 532 S.; Lw. DM 112,–; [enth.:] S. 1–10: Congar, Yves: *Homo spiritualis.* Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne; S. 11–21: Kriegbaum, Bernhard: Afrikanische Autonomie und römischer Primat. Kanon **8** der römischen **Synode** von **386** und seine Geltung in **Afrika**; S. 23–32: Leonardi, Claudio: **Fortunato** e **Baudonivia**; S. 33–44: Semmler, Josef: Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit; S. 45–53: Ladner, Gerhart B.: Eine karolingische Modifizierung der psychologischen Trinitätsanalogien des hl. **Augustinus**; S. 55–79: Hageneder, Othmar: Das crimen maiestatis, der Prozeß gegen die Attentäter Papst Leos III. und die Kaiserkrönung Karls des Großen; S. 81–95: Fuhrmann, Horst: Kritischer Sinn und unkritische Haltung. Vorgratianische Einwände zu **Pseudo-Clemens-Briefen**; S. 97–103: Kottje, Raymund: Kirchliches Recht und päpstlicher Autoritätsanspruch. Zu den Auseinandersetzungen über die **Ehe Lothars II.**; S. 105–116: Kennedy, Kevin: The permanence of an idea: Three ninth century Frankish ecclesiastics and the authority of the **Roman See**; S. 117–124: Fichtenau, Heinrich: Vom Ansehen des Papsttums im zehnten Jahrhundert; S. 125–130: Tellenbach, Gerd: Die abendländische Kirche des zehnten und elften Jahrhunderts im Ganzen der Kirchengeschichte; S. 131–158: Krause, Hans-Georg: Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054; S. 159–171: Meulenberg, Leo: Une question toujours ouverte: **Grégoire VII** et l'infaillibilité du pape; S. 173–186: Capitani, Ovidio: **Hadrianum** e Privilegium minus: una rilettura; S. 187–200: Mordek, Hubert: Auf der Suche nach einem verschollenen Manuskript ... Friedrich **Maassen** und der Traktat *De immunitate et sacrilegio et singulorum clericalium ordinum compositione;* S. 201–224: Engels, Odilo: Mission und Friede an der Reichsgrenze im Hochmittelalter; S. 225–235: Hallinger, Kassius: Die Anfänge von **Cîteaux**; S. 237–263: Grotz, Hans: Kriterien auf dem Prüfstand: **Bernhard** von **Clairvaux** angesichts zweier kanonisch strittiger Wahlen; S. 265–273: Brühl, Carlrichard: Das sogenannte Gründungsprivileg Rogers II. für die Abtei S. **Giovanni degli Eremiti** in **Palermo**; S. 275–283: Appelt, Heinrich: Kaiserin **Beatrix** und das Erbe der Grafen von Burgund; S. 285–294: Imkamp, Wilhelm: *Pastor et sponsus.* Elemente einer Theologie des bischöflichen Amtes bei **Innocenz III.**; S. 295–307: Schaller, Hans Martin: Ein Brief Innocenz' III. zur Königswahl Friedrichs II. 1212 ‹Avignon, Bibliothèque Calvet, Ms. 312›; S. 309–314: Manselli, Raoul: *Imperator homo est* ... A proposito di un giudizio su **Federico II**; S. 315–328: Goez, Werner: *Imperator advocatus Romanae ecclesiae;* S. 329–353: Pfeiffer, Heinrich: Die Skulpturen des Abraham und Melchisedek in der **Stiftskirche** zu **Wechselburg**: regnum und sacerdotium im alttestamentlichen Vorbild; S. 355–362: Paravicini Bagliani, Agostino: Die Polemik der Bettelorden um den Tod des Kardinals Peter von Collemezzo (1253); S. 363–370: Avagliano, Faustino: Il Registrum II di **Bernardo Aiglerio**, abate di Montecassino ‹1263–1282›; S. 371–382: Maccarrone, Michele: *Ubi est papa, ibi est Roma;* S. 383–395: Pásztor, Edith: Lettere di **Urbano IV** ***super negotio Regni Siciliae;*** S. 397–403: Schmidinger, Heinrich: Zur Vita Gregorii X.; S. 405–418: Herde, Peter: Papst **Cölestin V.** und die franziskanische Spiritualität; S. 419–430: Fürst, Carl Gerold: *Quia nonnulli.* Anmerkungen zu einer Bulle **Clemens' V.** ‹Extravag. Com. V, 10,4›; S. 431–445: Gieraths, Paul-Gundolf: Die deutsche Dominikanermystik des Mittelalters; S. 447–459: Heimpel, Hermann: Königliche Evangeliumslesung bei königlicher Krönung; S. 461–472: Meuthen, Erich: Antonio **Rosellis** Gutachten für Heinrich Schlick im Freisinger Bistumsstreit (1444); S. 473–480: Pásztor, Lajos: Per una storia della storiografia sulla Curia Romana nel Medio Evo. Il contributo del cardinale Giovanni Battista **De Luca**; S. 481–497: Köhler, Oskar: *Unitatis redintegratio.* Die Christianitas und das Problem der Einheit der Kirche und der Einheit des Menschengeschlechtes.

Schmid, Karl: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. – Sigmaringen: Thorbecke 1983. XIV, 652 S., Ill., Kt.; Lw. DM 120,–.

Hecht, Konrad: Der **St. Galler** Klosterplan. – Sigmaringen: Thorbecke 1983. 362 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 98,–.

Concilivm **Lateranense** a. 649 celebratvm. Edidit Rudolf Riedinger. – B: de Gruyter 1984. XXVIII, 467 p. = Acta conciliorvm oecvmenicorvm II, 1.

Bouhot, Jean-Paul: Un florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIIIᵉ siècle. – RechAug XVIII, 1983, 151–182; p. 183–223: Madec, Goulven: Le dossier augustinien du Periphyseon de **Jean Scot** ‹livres III–V›.

900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift **Reichersberg**. [Mitarb.: Franz Engl u. a.]. – Linz: OLV-Buchverlag 1983. 436 S., Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 98,–.

Congar, Yves Marie-Joseph: Études d'**écclesiologie médiévale**. – Lo: Variorum Reprints 1983. 344 p. = Collected studies series. CS CLXVIII; £ 25,–.

Cowdray, H. E. J.: The age of Abbot **Desiderius**. Monte Cassino, the papacy, and the Normans in the eleventh and early twelfth centuries. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XLI, 300 p.; £ 22,50.

Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in **Clarholz** und **Lette ‹1133–1803›**. Zur 850-Jahr-Feier der Stiftsgründung hrsg. von Johannes Meier. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1983. 336, [30] S., Ill., graph. Darst., 1 Kt. = Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte XXI.

Homenaje a San **Francisco** de **Asís** en el VIII centenario de su nacimiento 1182–1982. – Madr: AIA (1982). 1101 p. = Archivo Ibero-Americano XLII.

Mayer, Hans Eberhard: **Kreuzzüge** und lateinischer Osten. – Lo: Variorum Reprints 1983. 332 p. = Collected studies series. CS CLXXI; £ 25,–.

Berg, Dieter: Studien zur Geschichte und Historiographie der Franziskaner im flämischen und norddeutschen Raum im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. – FStudien LXV, 1983, 114–155; S. 156–204: De Troeyer, Benjamin: **Dietrich** von **Münster** ‹um 1435–1515›; S. 205–214: Pattin, Adriaan: Thomas de Hérenthals; S. 215–240: Decorte, J.: Der Einfluß der Willenspsychologie und Freiheitslehre des **Heinrich** von **Gent**; S. 241–251: Wilson, Gordon Anthony: Henry of Ghent's critique of Aristotle's conception of good fortune; S. 252–290: Marrone, Stephen P.: **Matthew** of **Aquasparta**, Henry of Ghent and Augustinian epistemology after Bonventure.

Dubois, Jean-Marie: Transmission et rémission du péché originel. Genèse de la réflexion théologique de saint **Thomas** d'**Aquin**. – RechEtAug XXIX, 1983, 293–311.

Bonansea, Bernardino M.: **Duns Scotus**' concept of man. A philosophical-theological anthropology. – Antonianum LVIII, 1983, 263–305; p. 306–335: Lauriola, Giovanni: Critica di Duns Scoto ad alcuni concetti del Diritto naturale; p. 336–357: Modric, Luka: Osservazioni su una recente critica all'edizione Vaticana dell' *Opera omnia* di Giovanni Duns Scoto.

Gregorii Ariminensis, OESA: Lectura Super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. A. Damasus Trapp et Venicio Marcolino. T. III: Super Primum ‹dist 19–48›. Elaboraverunt: Venicio Marcolini [e. a.]. – B, NY: de Gruyter 1984. VII, 553 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen VIII.

6. Gesamte Neuzeit

Kemler, Herbert: Christentum – Reformation und Neuzeit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 156 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1037/2.

Keller, Erwin: Der Freiburger Theologe Engelbert **Klüpfel** in seiner Zeitschrift Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis ‹1775–1790›. – FreibDA CIII, 1983, 13–137; S. 139–185: Schmid, Hermann: Das **Kapuziner**-Kloster in **Mannheim** 1698–1833/38. Ein Beitrag zur pfälzischen Kirchengeschichte; S. 187–205: Schmid, Hermann: Die kirchlichen Verhältnisse **Mannheims** um 1802 nach einer amtlichen Statistik; S. 207–244: Speckamp, Ursula: Vervollkommnung der Menschheit auf Gott hin durch das Schöne. Ignaz Heinrich **von Wessenberg** als Literaturkritiker, Literaturtheoretiker, Dichter, Kunstkritiker, Kunsttheoretiker, Kunstsammler und Kunstförderer; S. 245–263: Hug, Wolfgang: Geist und Wirkung des **Cäcilianismus** in der Erzdiözese **Freiburg** im 19. Jahrhundert; S. 265–289: Bäumer, Remigius:

Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich; S. 291–310: Ott, Hugo: Zur publizistischen Auseinandersetzung mit dem Thema „Katholische Kirche und Drittes Reich". Eine Feldstudie anhand zweier südbadischer Tageszeitungen.

7. Reformation und katholische Erneuerung

D'Amico, John F.: Renaissance humanism in papal Rome. Humanists and churchmen on the Eve of the Reformation. – Baltimore, Md., Lo: The Johns Hopkins Univ. Pr. (1983). XVIII, 331 p. = Johns Hopkins University studies in historical and political science CI, 1.

Atkinson, James: Martin Luther: prophet to the Church Catholic. – Exeter: Paternoster Pr. 1983. VI, 226 p.; £ 6,80.

Hordern, William: Experience and faith. The significance of Luther for understanding today's experiential religion. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House (1983). 160 p.; $ 8,95.

Edwards, Mark U.: Luther's last battles. Politics and polemics, **1531–46**. – Lei: Brill 1983. XII, 254 p.; hfl 60,–.

Schwager, Raymund: Der fröhliche Wechsel und Streit. Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin **Luthers**. – ZKTh CVI, 1984, 27–66.

Jenny, Markus: Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern. – Zü: Theologischer Verlag 1983. 303 S., Noten; Ppb. DM 67,–.

Pesch, Otto Hermann: Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers „reformatorischer Wende". – Cath XXXVII, 1983, 259–287; S. 288–305: Padberg, Rudolf: Luther und der Canon missae; S. 306–322: Eckermann, Karl W.: Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung; S. 323–350: Schützeichel, Heribert: Calvins Verständnis der christlichen Freiheit.

Spijker, W. van't: **Bucer** en de twist over het doctoraat in Bazel ‹plm. 1535›. – Theologia Reformata XXVI, 1983, 98–112; p. 177–193: Exalto, K.: Luthers kerkopvatting in zijn ‚Von den Konziliis und Kirchen'; p. 270–305: Groenendijk, L. F.: Gezin en opvoeding in dienst van de theocratie bij **Petrus Wittewrongel**.

Actes du Colloque Guillaume **Farel**. Neuchâtel 29 septembre – 1er octobre 1980. Publiés par Pierre Barthel (e. a.) T. I: Communications. II: Répertoire de la correspondance. L'œuvre imprimé. – Gen, Laus, Neuch: Revue de Théologie et de Philosophie 1983. X, 277 p.; 145 p. = Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie IX; F 390,–; [cont.:] p. 1–8: Augustijn, C.: Erasmus und Farel in Konflikt; p. 11–30: Massaut, J.-P.: Erasme et Farel; p. 31–43: Roussel, B.: Recherche biblique et réforme religieuse, 20 ans après le groupe de Meaux: Claude Guilliaud, un chanoine théologal du diocèse d'Autun; p. 45–61: Higman, F. M.: Farel, Calvin et Olivétan, sources de la spiritualité gallicane; p. 63–71: Lange van Ravenswaay, J. M.: Calvin und Farel – Aspekte ihres Verhältnisses; p. 73–80: Vinay, V.: Die Arbeit einiger französischer Studenten für die Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523–1530); p. 83–87: Scheurer, R.: Farel et les Neuchâtelois, de juillet à septembre 1530; p. 89–98: Bedouelle, G.: Guillaume Farel et le dominicain Guy Furbity ou une dispute de prêcheurs; p. 99–105: Roulet, L.-Ed.: Farel, agent bernois? (1528–1536); p. 107–123: Stauffer, R.: Farel et la Dispute de Lausanne; p. 125–135: Denis, Ph.: Farel et la Réforme dans le comté de Saarwerden; p. 137–146: Locher, G. W.: Farels sommaire und Zwinglis commentarius; p. 149–158: Burger, Chr.: Farels Frömmigkeit; p. 161–168: Jacobs, E.: Die Abendmahlslehre Wilhelm Farels; p. 173–185: Partee, C. (E.U.): Farel's influence on Calvin: a prolusion; p. 187–202: Gilmont, J. F.: Certains récits du martyrologe de Crespin ont-ils une origine farellienne?; p. 203–218: Wiley, D. N. (E.U.): Toward a critical edition of Farel's Sommaire: the dating of the editions of 1525 and 1542; p. 221–230: Peter, R.: Recherches sur l'imprimeur de la Determinatio attribuée à Guillaume Farel; p. 231–239: Higman, F. M.: Textes authentiques et inauthentiques de Farel; p. 241–252: Berthoud, Mlle G.: Farel, auteur du Traité «de Purgatoire»; p. 253–277: Rott, J. – O. Millet: Miettes historiques strasbourgeoises.

Petersen, R. A.: **Calvin**'s doctrine of the atonement. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publ. 1983. X, 113 p.; $ 4,95.

Brecht, Martin – Hermann Ehmer: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der **Reformation** im Herzogtum **Württemberg 1534**. – Stu: Calwer Verlag (1984). 469 S.; DM 48,–.

Damerau, Rudolf: Die Offenbarung des Johannes nach einem Kommentar des Reformtheologen Johannes **Hagen** ‹de Indagine›. Ein Beitrag zur Burisfelder Reformtheologie und der Mönchstheologie Luthers. Bd I: ‹c. 1–6›; II: ‹c. 7–12›; III: ‹c. 13–22›. – Marburg: Selbstverlag 1984. 260 S.; 230 S.; 254 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XIX–XXI.

Weijenborg, Reinhold: Das bisher unbekannte Propheticum *Sibyllae Erythreae* als Gedicht des Frankfurter Humanisten Johannes **Lang** OESA und als Faktor der Reformationsgeschichte. Erstausgabe, Übersetzung und Kommentar. – Antonianum LVIII, 1983, 358–447.

Visser, C[asper] C. G.: De **Lutheranen** in **Nederland**. Tussen Katholicisme en Calvinisme 1566 tot heden. – (Dieren:) Uitgeverij De Bataafsche Leeuw (1983). 175 blz.; hfl 46,–.

Metzger, Wolfram: Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg **Voglers** „Catechismus in Außerlesenen Exempeln" Würzburg 1625. – Wü: Bayerische Blätter für Volkskunde 1982. VI, 342 S. = Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte VIII.

8. Neuere Zeit

Baronio Storico e la Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di Studi Sora 6–10 Ottobre 1979. A cura di Romeo de Maio (u. a.). – Sora: Centro di Studi Sorani 1982. XXIV, 958 p. = Fonti e Studi Baroniani I; Lire 80 000; [cont.:] p. 3–53: Pérez Villanueva, Ioaquín: Baronio y la Inquisición española; p. 55–166: Borromeo, Agostino: Il Cardinale Cesare **Baronio** e la **Corona Spagnola**; p. 167–182: Wright, Anthony D.: Federico **Borromeo** and **Baronius**; p. 183–195: Osbat, Luciano: La missione del Baronio a Napoli per un procedimento dinanzi il Tribunale dell'Inquisizione; p. 197–211: Grassi Fiorentino, Silvia: Note sull'antiquaria romana nella seconda metà del secolo XVI; p. 213–218: Stirpe, Marcello: Cesare Baronio a Veroli; p. 219–230: Mastellone, Salvo: Tommaso **Bozio**, l'«intransigente» amico del Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico; p. 233–251: Pastine, Dino: **Baronio** e il **Molinismo**; p. 253–307: Norelli, Enrico: L'autorità della chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli *Annales* del Baronio; p. 309–346: Ferrarini, Angelo: *Socrates novatianus homo:* giudizio storico e metodologia storiografica in Cesare Baronio; p. 347–359: Catalano, Gaetano: Baronio storiografo e la «Regia Monarchia» di Sicilia; p. 361–418: Lauro, Agostino: Baronio, De Luca e il potere temporale della Chiesa; p. 421–545: Lutz, Georg: Marx **Fugger** ‹1529–1597› und die *Annales Ecclesiastici* des Baronius. Eine Verdeutschung aus dem Augsburg der Gegenreformation; p. 547–568: Tazbir, Janusz: Baronius et **Skarga**; p. 569–584: Szczucki, Lech: La riforma protestante nell'opera di Abraham **Bzowski**; p. 585–629: Mazzacane, Aldo: Un critico protestante di Cesare Baronio: Hermann **Conring** e la storia della costituzione germanica; p. 631–657: Kraus, Andreas: Die Verbreitung der *Annales ecclesiastici* des Caesar Baronius im Kurfürstentum **Bayern**; p. 659–671: Burlini Calapaj, Anna: Accademie e storiografia ecclesiastica alla fine del '600; p. 673–691: Golinelli, Paolo: Un inedito rifacimento degli *Annales:* la «Manuductio» di Benedetto **Bacchini**; p. 693–734: Menozzi, Daniele: Il dibattito sul «Baronio storico» nella Chiesa italiana del Settecento; p. 735–753: Torrini, Maurizio: Prima ricognizione sulla fortuna del Baronio tra critica e erudizione; p. 755–814: Ricuperati, Giuseppe: Cesare Baronio, la Storia Ecclesiastica, la Storia «Civile» e gli scrittori giurisdizionalisti della prima metà del XVIII secolo; p. 815–958: Mazzariol, Martina: Bibliografia baroniana.

Friedrich **Spee** im Licht der Wissenschaften. Beiträge u. Untersuchungen. Hrsg. von Anton Arens. – Mz: Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1984. XI, 290 S., zahlr. Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XLIX; S. 243–281: Friedrich-Spee-Fachbibliographie.

Falla, Claire: L'apologie d'Origène par Pierre **Halloix** ‹1648›. – P: Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1983. XXX, 194, 11 p.; F 65,–.

Köpeczi, Béla: Staatsraison und christliche Solidarität. Die ungarischen Aufstände und Europa in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts [Aus dem Ungar. übersetzt von Maria Borbély]. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1983. 423 S., Ill.

Schmidt, Martin: Der **Pietismus** als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Band II. In Verbindung mit K. Breuer und E. Stöve hrsg. von K. Aland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 338 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XX; Lw. DM 68,–.

Boespflug, François: Dieu dans l'art. *Solicitudini Nostrae de Benoit XIV ‹1745› et l'affaire* **Crescence** de **Kaufbeuren**. Préface de André Chastel. Postface de Leonid Ouspensky. – P: Ed. du Cerf 1984. 379 p.; F 137,–. [Diss., Paris]

Groth, Friedhelm: Die „Wiederbringung aller Dinge" im Württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 432 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXI.

Fulbrook, Mary: Piety and politics. Religion and the rise of absolution in England, Württemberg and Prussia. – (Cambr:) Cambridge Univ. Press 1983. VIII, 215 p.; cloth £ 20,–.

Freeze, Gregory L.: The **Parish clergy** in nineteenth-century **Russia**. Crisis, reform, counterreform. – Princ: Princeton Univ. Press 1983. XXXII, 507 p.

Jorio, Marco: Der Untergang des **Fürstenbistums Basel (1792–1815).** Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neveu gegen die Säkularisation. Kurzbiographien. – ZSKG LXXVI, 1982, 115–172.

Gäbler, Ulrich: Der Weg zum Réveil in Genf. – Zwing XVI, 1983, 142–167.

Kraus, Franz Xaver: Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays. Kommentiert und hrsg. von Christop Weber. – Tü: Niemeyer 1983. XXXVII, 527 S., 1 Ill. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVII; Lw. DM 148,–.

Greipl, Johannes Egon: Die Bestände des Archivs der **Münchener Nuntiatur** in der Zeit von **1877** bis **1904**. – RömQu LXXVIII, 1983, 192–269; S. 270–282: Gatz, Erwin: Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962.

Ferreira, M. Jamie: **Newman** and the 'Ethics of Belief'. – Religious Studies XIX, 1983, 361–373.

Sagovsky, Nicholas: Between two worlds. George **Tyrrell**'s relationship to the thought of Matthew Arnold. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1983. XII, 192 p.; £ 20,–.

Heitzer, Horstwalter: Georg Kardinal **Kopp** und der Gewerkschaftsstreit. 1900–1914. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XX, 259 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVIII.

9. Neueste Zeit

Seide, Gernot: Geschichte der **Russischen Orthodoxen Kirche** im **Ausland** von der Gründung bis in die Gegenwart. – Wiesb: Harrassowitz 1983. XII, 476 S. = Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Reihe Geschichte LI; kart. DM 143,–.

García Escudero, José M.: El pensamiento de "El debate". Un diario católico en la crisis de **España ‹1911–1936›**. – Madr: Ed. Católica-Biblioteca de Autores Cristianos 1983. XLI, 1282 p. = Biblioteca de Autores Cristianos CDXXXVIII.

Mercati, Giovanni: Opere minori. Vol. VI ‹1937–1957›. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1984. XVIII, 527 p. = Studi e testi CCXCVI.

Winling, Raymond: La théologie contemporaine **‹1945–1980›**. – (P:) Éd. du Centurion (1983). 477 p.; F 189,–.

Nitsche, Hellmuth: Zwischen Kreuz und Sowjetstern. Zeugnisse des Kirchenkampfes in der **DDR**. **‹1945–1981›**. – Aschaffenburg: Pattloch 1983. 276 S.

Parente, Pietro: La crisi della verità e il Concilio Vaticano II. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche 1983. 176 p.; Lire 8000.

Balthasar, H[ans] U[rs] von: Le Cardinal Henri de **Lubac**, l'homme et son œuvre. Avec une lettre de Paul VI. – P: Éd. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1983). 139 p. = Collection Le Sycomore. Série Chrètiens d'aujourdhui IX; F 65,–.

Müller, Denis: Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart **Pannenberg**. – (Genève:) Ed. Labor et Fides (1983). 404 p. = Lieux théologiques V; sfr 40,–.

Kelly, George A.: The crisis of authority. **John Paul II** and the **American bishops**. – Chic, Ill.: Regnery Gateway (1982). 114 p.; $ 10,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Sanchez Fuertes, Cayetano, OFM: Los **Franciscanos** y la Evangelización de **Filipinas, 1578–1600.** – AIA XLIII, 1983, 311–364.

Neill, Stephen: A history of Christianity in **India**. The beginnings to AD 1707. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1984. XXI, 583 p.; £ 45,–.

Perniola, V., SJ: The Catholic Church in **Sri Lanka**. The Dutch period. Vol. I: **1658–1711.** Original documents translated into English. – Dehiwala ‹Sri Lanka›: Tisara Prakasakayo 1983. XLIV, 543 p.; $ 24,–.

Taylor, Brian: The **Anglican** Church in **Borneo** 1848–1962. – Bognor Regis: New Horizon 1983. XLVII, 368, 31 p.; £ 6,75.

Bohman, Barbro: Mission och gudstjänstrum. Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870–1960. With a summary in English: Mission and the place of worship. Questions concerning churches built by Swedish missions 1870–1960. – (Lund:) Gleerup (1983). 261 p. = Bibliotheca theologiae practicae XL. [Diss., Uppsala]

Heremans, Roger: L'éducation dans les missions des **Pères Blancs** en Afrique centrale ‹**1879–1914**›. Objectifs et réalisations. – Louvain-la-Neuve: Univ. Catholique de Louvain; Brux: Nauwelaerts 1983. 479 p.; 7 pl.; FB 1250.

André-Vincent, Ph[ilippe] J: L'église dans les révolutions de l'Amerique Latine. – P: Éd. S.O.S. (1983). 237 p.; F 77,–.

Gallo, Luis A[ntonio]: Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di **Puebla**. – R: LAS (1983). 165 p. = Biblioteca di scienze religiose LV.

Senior, Donald – Carroll Stuhlmueller: The biblical foundations for mission. – (Lo:) SCM Press (1983). XII, 371 p.; £ 9,50.

Kirk, J. A.: Theology and the Third World Church. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity 1983. 64 p.; $ 2,95.

Mission and evangelism: An ecumenical affirmation. A study guide. Compiled by Jean Stromberg. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 84 p. = WCC Mission series IV; sfr 8,90.

Bejger, Aleksander: Mission und Ökumene in **Sambia.** – NZM XL, 1984, 47–58.

Wiederkehr, Dietrich: Ortskirche und Weltkirche. Fruchtbare Konflikte zwischen bisheriger und weiterführender Ekklesiopraxie und Ekklesiologie. – ZMR LXVIII, 1984, 99–115; S. 116–129: Boff, Clodovis: Der ekklesiologische Status der kirchlichen Basisgemeinde; S. 130–143: Meier, Johannes: Christliche Basisbewegung im Kontext Lateinamerikas; S. 144–156: Galindo, Florencio: Die Basisgemeinde – Ein fragwürdiges Kirchenmodell?

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Aspetti de Hermann **Usener** filologo della religione. A cura di G(raziano) Arrighetti, R. Bodei [e. a.] Pref. di Arnaldo Momigliano. Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa, 17-20 febbr. 1982. – Pisa: Giardini (1983). 238 p. = Biblioteca di studi antichi XXXIX.

Schoen, Ulrich: Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer **Theologie** der **Religionen** heute. Mit einem Geleitwort von Werner Kohler. Mit 2 mehrfarbigen Kunstpostkarten von Vasarély. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 166 S.; kart. DM 40,–.

Terrin, Aldo Natale: Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto. – Padova: Ed. Messaggero – Abbazia di Santa Giustina (1983). 293 p.; Lire 20 000.

Pavlos, Andrew J.: The cult experience. – Westport, Conn.; Lo: Greenwood Pr. (1982). XVI, 209 p. = Contributions to the study of religion VI; $ 27,50.

Islam Communautaire (Al-Umma). Concept et réalités. Présentation de Simon Jargy. – (Genève): Labor et Fides (1984). 134 p. = Cahiers de Civilisation Islamique I.

Selected studies on ritual in the Indian religions. Essays to D. J. **Hoens**. Ed. by Ria Kloppenborg. – Lei: Brill 1983. VI, 208 p., 1 pl. = Numen. Supplement XLV; hfl 68,–.

Guettel Cole, Susan: Theoi Megaloi. The cult of the great gods at **Samothrace**. – Lei: Brill 1983. LIX, 193 p., 5 pl., 3 maps, 1 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCVI; hfl 96,–.

Bühnemann, Gudrun: Budha – Kausika's Rāmarakṣāstotra. A contribution to the study of Sanskrit devotional poetry. – Lei: Brill 1983. 127 p. = Publications of the De Nobili Research Library X; hfl 39,–.

Williams, Raymond Brady: A new face of **Hinduism**: the Swaminarayan religion. – Cambridge: Cambridge Univ. Press 1984. XIV, 217 p., Ill.

Goa, David J. – Harold G. Coward: Sacred ritual, sacred language: Jodo Shinshu religious forms in transition. – Studies in religion XII, 1983, 363–379; p. 381–388: Arapura, J. G.: The problem of *jīvan-mukti:* A historical note; p. 389–396: Young, Katherine K.: Dying for *bhukti* and *mukti:* The Śrīvaiṣṇava theology of liberation as a triumph over death; p. 397–405: Hospital, Clifford G.: Bhakti and liberation in the Bhāgavata Purāna.

Somville, Pierre: Le Dauphin dans la religion grecque. – RHR CCI, 1981, 3–24.

Bartels, Lambert: **Oromo** religion. Myths and rites of the Western Oromo of Ethiopia. An attempt to understand. – B: Reimer 1983. 411 p., 41 ill. = Collectanea Instituti Anthropos VIII; kart. DM 78,–.

Fortes, Meyer: **Oedipus** and **Job** in West **African** religion. – Cambridge [e.a.]: Cambridge Univ. Pr. (1983). IX, 92 p. = Cambridge Studies in Social Anthropology XLVIII; £ 5,95.

Davis, Winston: Pilgrimage and world renewal: A study of religion and social values in Tokugawa **Japan**. – HRel XXIII, 1983/84, 97–116. 197–221; p. 222–239: Ellwood, Robert S.: A cargo cult in seventh-century Japan; p. 240–265: Grapard, Allan G.: Japan's ignored cultural revolution: The separation of Shinto and Buddhist divinities in Meiji ‹shimbutsu bunri› and a case study: Tōnomine.

Hansl, Otto: Der Aberglaube Alteuropas. Die **Edda** als Schlüssel zur Steinzeit. – Tü, Buenos Aires, Montevideo: Grabert 1983. 577 S., 137 Ill., graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen aus Hochschule, Wissenschaft und Forschung IX.

VI. Religionsphilosophie

Vogel, Cornelia J. de: Deus creator omnium: Plato and Aristotle in **Aquinas** doctrine of God. – Graceful reason. Essays presented to Joseph Owens . . ., Tor (1983), 203–228; p. 273–300: Wippel, John F.: Quidditative knowledge of God according to Thomas Aquinas.

Eckert, Michael: Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in F. **Schleiermacher**'s Reden „Über die Religion". – Archiv für Religionspsychologie XVI, 1983, 22–56.

Evans, C. Stephen: **Kierkegaard**'s fragments and postscript: The religious philosophy of Johannes Climacus. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1983. XIV, 304 p.; $ 17,95.

Ahlers, Rolf: **Hegel**'s theological atheism. – HeythrJ XXV, 1984, 158–177.

Zac, Sylvain: La philosophie religeuse de Hermann **Cohen**. Avant-propos de Paul Ricœr. – P: Vrin 1984. 232 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 192,–.

Hereu i Bohigas, Josep: Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las "cifras" según Karl **Jaspers**. Metafísica del testimonio según Jean Nabert. – (Barc: Herder 1983). 151 p. = Collectània Sant Pacià XXIX; pes 800,–.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith: an introduction to the philosophy of religion. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.; £ 6,95.

Pannenberg, Wolfhart: Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage. – ThPh LIX, 1984, 178–190.

Guerrière, Daniel: How does God enter into philosophy? – Thomist XLVIII, 1984, 165–187.

Kielkopf, Charles F.: The sense of the Holy and ontological arguments. – NSchol LVIII, 1984, 24–39.

Wall, George B.: Is God really good? Conversations with a theodicist. – Wash, DC: University Pr. of America 1983. XV, 114 p.; $ 8,25.

The existence and nature of God. Ed. with an introduction by Alfred J. Freddoso. – Notre Dame, Ind., Lo: University of Notre Dame Pr. (1983). VIII, 190 p. = Studies in the philosophy of religion III; $ 16,95,–; [cont.:] p. 11–35: Pike, Nelson: Over-power and God's responsibility for sin; p. 37–54: Swinburne, Richard: A theodicy of heaven and hell; p. 55–79: Quinn, Philip L.: Divine conservation, continuous creation, and human action; p. 81–113: Flint, Thomas P. – Alfred J. Freddoso: Maximal power; p. 115–141: Ross, James F.: Creation II; p. 143–160: Dore, Clement: Descartes's meditation V proof of God's existence; p. 161–180: Jordan, Mark D.: The names of God and the being of names.

VII. Fundamentaltheologie

Louth, Andrew: Discerning the mystery: An essay on the nature of theology. – Oxf: The Clarendon Press 1983. XIV, 150 p.; $ 19,95.

Ritschl, Dietrich: Zur **Logik** der **Theologie**. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. – (Mchn:) Kaiser (1984). 368 S.

Dieu et **dieux**: Noms et nom. Actes du Colloque du 20 févr. 1982 et annexes recueillis et éd. par Michel Taillé. – (Angers: Université Catholique de l'Ouest 1983.) 230 p.; F 93,–.

Manuel, Frank E.: The changing of the Gods. – Hanover, NH: University Pr. of New England 1983. XIV, 202 p.; $ 18,–.

Penelhum, Terence: God and skepticism. A study in skepticism and fideism. – Dordrecht (e. a.): Reidel (1983). XII, 186 p. = Philosophical studies series in philosophy XXVIII; hfl 80,–.

Arnheim, Michael: Is Christianity true? – Lo: Duckworth 1984. IX, 207 p.

Niemann, Franz-Josef: **Jesus** als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1983. 488 S. = Innsbrucker theologische Studien. XII; kart. DM 96,– [Diss., Innsbruck]

Blázques Pérez, Ricardo: Jesús sí – la iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana. – Salm: Ed. Sígueme 1983. 403 p. = Nueva Alianza LXXXVIII; pes 1200,–.

Bruckberger, Raymond – L.: La **révélation** de Jésus-Christ. – P: Grasset (1984). 269 p.; F 75,–.

Paprocki, Henryk: La problématique du développement de la **révélation.** – Istina XXVIII, 1983, 357–373.

Hersch, Jeanne: La **foi** à l'épreuve du XXe siècle. – P: Éd. Beauchesne 1983. 88 p. = Quatre fleuves XVII.

Kolden, Marc: Called by the Gospel. An introduction to the christian faith. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House (1983). 112 p.; $ 4,95.

Toinet, Paul: La foi transmise. Un credo pour notre temps. – Chambray: C.L.D. (1983). 381 p.; F 150,–.

Weger, Karl-Heinz: Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären? – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1984). 126 S. = Herderbücherei CMLXX; kart. DM 7,90.

Dentin, Pierre: Quel Christianisme pour demain? Essai sur l'avenir de l'**église**. Préface de Jean Delumeau. – P: Éd. du Cerf 1983. 276 p.; F 69,–.

Pichler, Josef: Kirche, Glaube, Politik. Basisgemeinden in Italien. – (Mch:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 280 S. = Fundamentaltheologische Studien X; kart. DM 42,–.

VIII. Dogmatik

Reichenbach, Bruce R.: Evil and a good God. – NY: Fordham Univ. Press 1982. XV, 198 p.; $ 9,–.

Pikaza, X.: La Trinidad. Despliegue de Dios y salvación humana (Reflexiones filosófico-teológicas). – ETr XVIII, 1984, 3–91.

Pérez Piñero, Rafael: Encuentro personal y trinidad. La ex-sistencia de la mujer. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario 1982. 290 p. = Colección Koinonia XXI; pes 950,–.

Kothgasser, Alois M.: Wege der katholischen **Pneumatologie** im 20. Jahrhundert. – Theologie u. Leben. Festgabe für Georg Söll, R (1983), 167–212; S. 213–220: Bertetto, Domenico: Lo Spirito Santificatore. Il compito proprio dello Spirito Santo nel dinamismo soprannaturale.

Floor, L.: De doop met de Heilige Geest. – Kampen: Kok 1982. 239 blz.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Las nuevas **antropologías**. Un reto a la teología. – Santander: Ed. "Sal Terrae" (1983). 232 p. = Colección Punto Limite XVII.

González Montes, Adolfo: La gracia y el tiempo. Ensayos de teología. – Madr: Narcea, S.A. de Ediciones 1983. 336 p.; pes 1300.

Pozzo, Guido: Magistero e teologia in H. **Küng** e P. **Schoonenberg**. Problemi e reflessioni. – (R:) Città Nuova Ed. 1983. 355 p. = Studi e Ricerche. Almo Collegio Capranica; Lire 15000,–.

Rigal, Jean: L'église-obstacle et chemin vers Dieu. – P: Éd. du Cerf 1983. 220 p.

Franco, Ricardo: Teología y Magisterio: dos modelos de relación. – EE LIX, 1984, 3–25.

Aubert, Jean-Marie: Modèles politiques et structures d'Eglise. – RSR LXXI, 1983, 169–180; p. 181–190: Dumas, André: Magistère et ministères; p. 225–234: Gellard, Jacques: L'autorité du savoir; p. 287–294: Lavalette, Henri de: Magistère et théologiens; p. 295–298: Onfray, Jean-Marie: Magistère et Droits de l'homme; p. 299–308: Moingt, Joseph: L'avenir du Magistère.

Sullivan, Francis A.: Magisterium: teaching authority in the Catholic Church. – Dublin: Gill & Macmillan 1983. 234 p.; £ 6,95.

Cserháti, Franz: Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der 2 kath. Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche u. Heilsmöglichkeit außerhalb ihr, mit bes. Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution Lumen Gentium des II. Vatikanums und des „Axiom"-s: Außerhalb der Kirche kein Heil. – Ffm/M., Bern, NY: Lang (1983). IX, 257 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 228; sfr 60,– [Diss., Insbruck]

Congar, Yves: Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée. – Istina XXVIII, 1983, 374–390.

Del Cura Elena, Santiago: Ministerio eucarístico, comunión eclesial y comunidad. – Burgense XXIV, 1983, 443–540.

Galot, Jean: Eucharistie et Incarnation. – NRTh, A. CXV = T. CVI, 1983, 549–566.

Tod, Hoffnung, Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter **Eschatologie**. Ein Symposion. Hrsg. von Ferdinand Dexinger. Mit Beiträgen von Notker Füglister (u. a.). – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1983). 206 S. = Religion, Wissenschaft, Kultur IV; kart. DM 28,80; [enth.:] S. 7–16: Dexinger, Ferdinand: Das Hoffnungsbedürfnis des Menschen und die Entstehung der Eschatologie; S. 17–35: Füglister, Notker: Die Entwicklung der universalen und individuellen biblischen Eschatologie in religionshistorischer Sicht; S. 41–56: Stockmeier, Peter: Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Jüngstem Gericht; S. 61–79: Scherer, Georg: Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie; S. 89–101: Lüthi, Kurt: Die biblische Hoffnungsbotschaft (Eschatologie) und das Absurde in der Welt; S. 107–128: Girardi, Giulio: Säkularisation, Klassenkampf und Eschatologie. Zur Hermeneutik der Rede von der Eschatologie; S. 139–150: Zauner, Wilhelm: Individuelle und universale Eschatologie im Bewußtsein des Volkes; S. 161–175: Wiederkehr, Dietrich: Der sichere Tod und die unsichere Eschatologie. Probleme der Theologie und kirchlichen Verkündigung.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Eastern christianity. A bibliography selected from the ATLA Religion Database. Rev. ed. Ed. by Paul D. Peterson (e. a.) – (Chic, Ill.: Accopress) 1984. 781 p. 4°; $ 52,–.

Flusser, David: Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1984). 103 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XVI; kart. DM 22,–.

Old **Catholics** and **Anglicans, 1931–1981.** To commemorate the 50. anniversary of Intercommunion. Ed. by Gordon Huelin. – (Oxf [e. a.]:) Oxford Univ. Pr. 1983. X, 177 p., 4 pl.

Dumas, André: Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo entre luteranos y católicos. – Dialogo ecumenico XVIII, 1983, 537–553; p. 555–570: Birmele, André: Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo internacional luterano-católico; p. 571–587: Garijo-Guembe, Miguel María: Las cuestiones eclesiológicas centrales en el diálogo teológico luterano-católico.

Redington, James D.: The **Hindu-Christian** dialogue and the interior dialogue. – ThSt XLIV, 1983, 587–603.

Griffiss, James E.: Church, ministry, and unity. A divine commission. – (Oxf:) Blackwell (1983). 118 p.; £ 3,95.

Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs. Hrsg. von Heinrich Fries. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Harding Meyer (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1983). 192 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CIV; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 14–30: Pannenberg, Wolfhart: Entwicklung und (Zwischen-)Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen; S. 31–41: Fries, Heinrich: Zwischenbilanz der ökumenischen Bewegung; S. 42–55: Meyer, Harding: Größere Weite – wachsende Tiefe – klareres Ziel. Versuch einer Zwischenbilanz der ökumenischen Bewegung; S. 56–72: Fries, Heinrich: Die aktuellen Kontroverspunkte; S. 73–88: Pannenberg, Wolfhart: Sakramente und kirchliches Amt; S. 89–107: Meyer, Harding: Amt und Ordination; S. 108–120: Fries, Heinrich: Pastorale Probleme zwischen den Konfessionen; S. 121–133: Pannenberg, Wolfhart: Differenzen und ihre Folgen; S. 134–147: Meyer, Harding: Pastorale Probleme zwischen den Konfessionen: Konfessionsverschiedene Ehen und Abendmahlsgemeinschaft; S. 148–160: Fries, Heinrich: Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit; S. 161–168: Pannenberg, Wolfhart: Die Antwort der Kirchen auf die Herausforderungen der Zeit: Überwindung der Spaltungen; S. 169–175: Meyer, Harding: „Rezeption" – vom Konsens zur Gemeinschaft; S. 176–192: Rahner, Karl: Was kann realistischerweise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein?

Bertaiot, Renzo: Metodologia ecumenica. – Studi ecumenici I, 1983, 41–60; p. 61–74: Puglisi, James F.: Il Consiglio ecumenico delle Chiese ed alcuni suoi documenti fondamentali; p. 75–94: Sartori, Luigi: La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo; p. 95–114: Pattaro, Germano: L'ecumenismo in Italia.

Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Hrsg: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Hannover: Lutherisches Verlagshaus (1984). 110 S.

Schritte zur sichtbaren Einheit: **Lima 1982.** Sitzung der Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Hans-Georg Link. – Ffm: Lembeck 1983. 213 S. = Beiheft zur ökumenischen Rundschau XLV.

Zoghby, Elias: Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen **Katholiken** und **Orthodoxe** noch warten? – Pad: Bonifatius-Druckerei (1984). 184 S.

Testimonia œcumenica in honorem Oscar **Cullmann** octogenarii die 25 Februarii a. d. 1982. Edidit Karlfried Froehlich. – Tü: Vogler 1982. IX, 264 S., zahlr. Abb.; [enth.:] S. 1–27: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann – Ein Leben für die größere Ökumene. Zugleich ein Vorwort; S. 29–36: Dinkler, Erich: Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext: Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols; S. 39–102: Ökumenische Perspektiven heute; S. 105–158: Katholiken und Protestanten: Fortschritte und Probleme; S. 161–258: Ökumenische Begegnung mit einem Lehrer der Kirche: Oscar Cullmann.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A.: Notes on moral theology: 1983. – ThSt XL, 1984, 80–138.

Redpath, Peter A.: The moral wisdom of St. **Thomas**. An introduction. – Lanham, MD, NY, Lo: University Pr. of America (1983). X, 206 p.; $ 10,25.

Witschen, Dieter: **Kant** und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral. – Düs: Patmos Verl. (1984). VII, 308 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung XIII; kart. DM 38,– (Diss., Münster).

Huber, Wolfgang: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1983. 275 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie IV; kart. DM 34,–.

Composta, Dario: Il metodo trascendentale nella nuova teologia morale. – DoctCom XXXVII, 1984, 3–21.

Manenschijn, Gerrit: Spanningen rond christelijk handelen. – TTh XXIII, 1983, 381–402; p. 402: Summary: Plurality of ethics.

Koch, Robert: Le témoignage des laïcs à la lumière de l'Ecriture et de Vatican II. – Studia moralia XXI, 1983, 275–301; p. 303–311: Tremblay, Real: La primauté foncière de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appelé à agir moralement dans le monde; p. 313–349: Drewermann, E.: Vom Problem des **Selbstmord**s oder: von einer letzten Gnade der Natur.

Furger, Franz: Was Ethik begründet. **Deontologie** oder **Teleologie** – Hintergrund u. Tragweite einer moraltheolog. Auseinandersetzung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 116 S.; kart. DM 28,–.

Heilsgeschichte und ethische Normen. Hrsg. von Hans Rotter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 159 S. = Quaestiones disputatae XCIX; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 15–63: Fraling, Bernhard: Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift; S. 64–98: Demmer, Klaus: Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens; S. 99–127: Rotter, Hans: Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral; S. 128–159: Furger, Franz: Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik.

Rotter, Hans: Grundgebot **Liebe**. Mitmenschliche Begegnung als Grundsatz der Moral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 158 S.; kart. DM 26,–.

Müller, Stephan E.: Personal-soziale Entfaltung des **Gewissens** im **Jugendalter**. Eine moralanthropologische Studie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 288 S.; kart. DM 39,80,– [Diss., Würzburg]

Ansaldi, Jean: Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne. – (Genève:) Ed. Labor et Fides (1983). 200 p. = Le champ éthique IX.

Flandrin, Jean-Louis: Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale **sexuelle occidentale** «VIe–XIe siècle». – P: Éd. du Seuil (1983). 249 p. = L'Univers historique; F 79,–.

Nelson, John Robert: Human life. A biblical perspective for **bioethics**. – Phil: Fortress Press (1984). XI, 194 p.; $ 10,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kaschmitter, William A.: The spirituality of the Catholic Church. – Houston, Tex.: Lumen Christi Press 1982. 625 p.

Rivera, José – José Maria Iraburu: Espiritualidad católica. Pról. de Marcelo González Martín. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1982. 1063 p. = Pensamiento católico V.

Lallement, Daniel-Joseph: Saint **Joseph.** Sa place dans l'humanité rachetée. – CahJos XXXI, 1983, 65–91. 223–250.

Mysticism and religious traditions. Edited by Steven T. Katz. – NY: Oxford University Press 1983. 279 p.

Vogüé, Adalbert de: L'école du Christ. Des disciples de Jésus au monastère du **Maître** et de **Benoît**. – CCist XLVI, 1984, 3–12; p. 13–22: Leclercq, Jean: S. **Bernard** a-t-il un message spécifique pour les moniales?; p. 23–36: Dekkers, Éloi: Saint **Grégoire** et les moniales; p. 37–58: Doucet, Marc: «Christus et Ecclesia una est persona». Note sur un principe d'exégèse spirituelle chez S. Grégoire le Grand.

Lees, Rosemary Ann: The negative language of the **Dionysian** School of mystical theology. An approach to the Cloud of unknowing. Vol. I. II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. III, 549 p. = Analecta Cartusiana CVII.

Henricus de Kalkar: Die Korrespondenz und der Liber exhortacionis. Erste kritische Ausgaben von Á(rpád) P(éter) Orban. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. V, 303 S. = Analecta Cartusiana CXI.

Marcocchi, Massimo: La spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento. – R: Ed. Studium (1983). 214 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XV; Lire 8000.

Petit, Jacques G.: La jeunesse de **Monchanin 1895–1925**. Mystique et intelligence critique. – P: Beauchesne (1983). 276 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique IX; F 132,–.

Ancilli, Ermanno: I mistici della riforma cattolica. Il "castello interiore". – R: Ed. Studium (1982). 287 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XIII.

La regola del **Carmelo** oggi. (Atti del Congresso Carmelitano "La regola del Carmelo oggi" Roma/Sasone 11–14 ott. 1982.) A cura di Bruno Secondin. – (R): Ed. Institutum Carmelitanum 1983. 285 p. con fig.; Lire 20 000.

Baur, Francis: Life in abundance: a contemporary spirituality. – NY: Paulist Press 1983. V, 276 p.

Corbin, Henry: L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle. Avant-propos de Roger Munier. – (P:) Fayard (1983). 270 p. = L'espace intérieur XXIX; F 84,–.

Cronache e commenti di studi religiosi. – R: LAS (1983). 158 p. = Quaderni dei Salesianum IX; Lire 12 000.

Atkinson, C. W.: Mystic and pilgrim. – Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1983. 241 p.

Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history. Edited with introduction an annotated bibliography by Stephen Wilson. – Cambridge (Cambridgeshire), NY: Cambridge University Press 1983. XII, 435 p.

Panjikaran, Sebastian: Ansätze zu einer **ganzheitlichen Spiritualität** aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität. – St. Ottilien: EOS Verl. (1983). X, 355 S. = Dissertationen. Theologische Reihe I; kart. DM 34,–. [Diss., München]

Marie dans la prière de l'Eglise. – P: Soc. Française d'Etudes Mariales (1982). 134 p. = Etudes Mariales. Année XXXIX.

Les moines et la **prière**. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1983). 159 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Politics and religion. A bibliography selected from the ATLA Religion Database. 2nd rev. ed. Ed. by Paul D. Petersen (e. a.) – (Chic, Ill.: Accopress) 1984. 774 p. 4°; $ 40,–.

Lessnoff, Michael: **Weber**'s two Protestant ethics and the spirit of capitalism. – Scottish Journal of religions studies IV, 1983, 77–106.

Pickering, W. S. F.: **Durkheim**'s sociology of religion: themes and theories. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1984. XXV, 577 p.; £ 28,50.

Houtart, François – Geneviève Lemercinier: Conscience religieuse et conscience collective en Amérique Centrale. – SocComp XXX, 1983, 153–174; p. 175–209: Opazo Bernales, Andres: Les conditions sociales de surgissement d'une Église populaire; p. 211–231: Guzman Garcia, Luis – Maria Alicia Puente de Guzman: Formation des classes, luttes populaires et discours religieux au **Nicaragua**; p. 233–259: Avila, Raphaël: Religion et société politique au Nicaragua après la révolution sandiniste; p. 261–298: Careres Prendes, J.: El **Salvador** revolutionary struggle and the Church' "Option for the Poor"; p. 299–316: Vasquez, Rodrigo Fernandez: Essai d'interprétation historique de la réforme sociale et de l'action ecclésiale au **Costa Rica**; p. 317–348: Sierra Pop, Oscar Rolando: The Church and social conflict in **Guatemala**; p. 363–395: Bibliographie internationale de sociologie des religions **1982.**

Benestad, J. Brian: The pursuit of a just social order. Policy statements of the U.S. Catholic bishops, 1966–80. Foreword by Avery Dulles. – Wash, DC: Ethics and Public Policy Center (1982). XIV, 206 p. = Ethics and Public Policy studies; $ 7,–.

Wallis, Roy: The elementary forms of the new religious life. – London: Routledge and Kegan Paul 1984. X, 156 p. = International library of sociology.

Les Mouvements dans l'Église. Préface du Cardinal Suenens. – P: Lethielleux/Namur: Culture Vérité (1984). 239 p. = Collection «Le sycomore». Série «Chrétiens aujourd'hui» X; F 70,–.

Werpehowski, William: Political liberalism and Christian ethics: A review discussion. – Thomist XLVIII, 1984, 81–115.

Snyder, Howard A.: Liberating the church. The **ecology** of church and kingdom. – Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Pr. (1983). 288 p.; $ 6,95.

Roos, Lothar: Theologie und Ethik der **Arbeit.** – Internationale Kath. Zeitschrift Communio XIII, 1984, 97–115; S. 116–123: Juros, Helmut: Wovon handelt die Theologie der Arbeit?; S. 124–134: Anzenbacher, Arno: Arbeitslosigkeit und Arbeit; S. 135–144: Gaugler, Eduard: Humanisierung der Arbeit. Arten und Probleme der Arbeitsstrukturierung.

Dickinson, Richard D. N.: **Poor**, yet making many rich. The poor as agents of creative justice. – Geneva: World Council of Churches (1983). XI, 219 p.

Schwarz, Heino: Katholisch, proletarisch und in der **Einheitsgewerkschaft**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1983. 141 S., Ill. = Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche VII.

Misereor im Widerstreit der Meinungen. Analysen u. Stellungnahmen zum Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der Kirche u. der kirchl. Entwicklungsarbeit. Von Norbert Herkenrath, Wolfgang Schoop, Hans Zwiefelhofer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 89 S. = Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen XVII.

Reitz, Rüdiger: **Christen** und **Sozialdemokratie.** Konsequenzen aus einem Erbe. – (Stu:) Radius-Verl. (1983). 342 S. = Radius-Bücher; kart. DM 29,80.

Dem Krieg zuvorkommen. Christliche Friedensethik und Politik. Hrsg. von Ernst Josef Nagel. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 238 S.; kart. DM 38,–.

XIII. Kirchenrecht

Kölzer, Theo: Collectio Canonum Regesto Farfensi inserta. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. XIII, 212 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. B.: Corpus Collectionum V; Lire 45 000 [Diss., Gießen]

Valdrini, Patrick: Injustices et protection des droits dans l'église. 2ème éd. – Strasbourg: Cerdic Publications 1984. 422 p. = Recherches institutionnelles I. Droit et églises XII; F 130,–.

Minnerath, Roland: L'église et les états concordataires ‹**1846–1981**›. La souveraineté spirituelle. Préface de Jean Gaudemet. – P: Éd. du Cerf 1983. 510 p.

Longhitano, Adolfo: Chiesa diritto e legge nella Cost. Ap. "Sacrae disciplinae leges". – MonEccl CVIII, 1983, 399–435; p. 436–473: Fornes, Juan: El perfil juridico de las prelaturas personales. Un comentario a la Constitucion Apostolico "Ut sit" de 28. XI. 1982; p. 474–497: Cardinale, Marco: Riflessioni sull'organizzazione della giustizia amministrativa nel nuovo Codex Juris Canonici. Una garanzia della Ecclesia spiritualis sulla Ecclesia juridica.

Castillo Lara, R.: Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice. – Apollinaris LVI, 1983, 345–369; p. 370–398: Boni, A.: Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC; p. 399–410: Stikler, A. M.: La «Potestas Regiminis». Visione teologica; p. 411–421: Tocanel, P.: Le Persone fisiche e giuridiche nella Chiesa. Novità, motivazioni e significato; p. 422–431: Marcuzzi, P. G.: Gli Uffici Ecclesiastici nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 432–442: Bertone, T.: Sistematica del libro II. I «Christifideles»: doveri e diritti fondamentali; p. 443–453: Ciprotti, P.: I laici nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 454–464: Marcuzzi, P. G.: Le Associazioni dei fedeli nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 465–474: Marcuzzi, P. G.: Le prelature personali nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 475–495: Hamer, J.: I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione teologica; p. 486–498: Bertone, T.:I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione giuridica; p. 499–513: Midali, M.: La Chiesa particolare: prospettiva teologica; p. 514–527: Giannini, F.: La Chiesa particolare e gli organismi di partecipazione; p. 528–540: Gonzáles Silva, S.: Gli Istituti di vita consacrata. Linee generali e norme comuni; p. 541–559: Accornero, G.: Gli Istituti religiosi (can. 607–709). Novità, motivazioni, significato; p. 560–568: Albertini, M.: Gli Istituti secolari e le società di vita apostolica nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 569–600: Andrés, D. J.: Relaciones entre obispos y religiosos: analisis y significado; p. 601–631: Damizia, G.: La funzione di insegnare nella Chiesa; p. 632–655: Diurni, G.: Il Codice «immagine delle forme viventi dell'ordine sociale e della moralità del secolo»: prime osservazioni sulla disciplina del matrimonio nell'opera codificatoria di A. Bello; p. 656–704: Bucci, O.: L'Impero persiano come ordinamento giuridico sovrannazionale. II: Impero Achemenide e forme di organizzazione sociale ed economica al suo interno.

Paarhammer, Hans – Gerhard Fahrnberger: **Pfarrei** und **Pfarrer** im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde. – Wien, München: Herold (1983). 187 S.; kart. DM 28,–.

Orsy, Ladislas, SJ: Matrimonial consent in the new code: Glossae on canons **1057, 1095–1103, 1107.** – Jurist XLIII, 1983, 29–68; p. 69–102: Robinson, Geoffrey: Unresolved questions in the theology of marriage; p. 103–124: Pivonka, Leonard D.: Ecumenical or mixed marriages in the new code of Canon Law.

Boni, Andrea: La vita religiosa nella struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico. – Antonianum LVIII, 1983, 523–627; p. 628–647: Betti, Umberto: In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico.

Zapp, Hartmut: Kanonisches **Eherecht**. 6., völlig neubearb. Aufl. – Frb, B: Rombach (1983). 288 S.; kart. DM 28,–.

Panizo Orallo, Santiago: Nulidades de matrimonio por incapacidad. ‹Jurisprudencia y apuntes doctrinales›. – (Salm 1982: Imprenta Kadmos.) 354 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLIX; pes 1400.

Aznar Gil, Federico R.: La "incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentiales" en la futura codificación. – REDC XXXIX, 1983, 67–102.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Conceptos fundamentales de pastoral. Ed.: Casiano Floristan, Juan-José Tamayo. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 1052 p.; pes 2900.

Oden, Thomas Clark: **Pastoral theology**. Essentials of ministry. – San Franciso: Harper & Row (1983). XII, 372 p.; $ 14,95.

García Manzanedo, Victoriano: Carisma-ministrio en el Concilio Vaticano Segundo. – Madr: PS Ed. 1982. 727 p. = Estudios de etica teologica III. [Diss., Rom. Acad. Alfonsiana]

Handbuch der Praktischen Theologie. Bd. III: Praxisfeld: **Gemeinden**. Redaktion K. F. Daiber, T. Stählin. (u. a.) – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 648 S.

Tonelli, Riccardo: Gruppi giovanili e esperienza de Chiesa. – R.: LAS (1983). 95 p. = Studi di teologia pastorale IX = Biblioteca di scienze religiose LIX.

Frielingsdorf, Karl – Günther Stöcklin: Befreiende Erfahrungen in Positano. Ein Modell **therapeutischer Seelsorge**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 128 S. = Grünewald Praxis.

Patton, John: Pastoral **counseling**. A ministry of the church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 238 p.; $ 11,95.

Bruno, Paolino G.: Anche i cristiani sono laici. La dimensione laicale della missione della Chiesa. – Avellino: Ed. del Canguro (1983). 331 p.

Mildenberger, Friedrich: Kleine **Predigtlehre**. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 160 S.; kart. DM 29,80.

Fuchs, Ottmar: Von Gott predigen. Überlegungen, Anleitungen, Beispiele. Mit Beiträgen von evangelischen u. katholischen Theologen. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 165 S.; kart. DM 22,80.

Stratman, Gary D.: Pastoral preaching. Timeless truth for changing needs. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 111 p.; $ 7,95.

Funke, Dieter: Die Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion ‹TZI› nach Ruth C. Cohn. Mit e. Vorwort von H. Steinkamp. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. VI, 531 S. = Erfahrung und Theologie VIII; sfr 84,– [Diss., Münster]

Psychodynamic perspectives on religion, sect, and cult. Edited by David A. Halperin. – Boston: Wright PSG 1983. XXII, 394 p.

Hark, Helmut: **Religiöse Neurosen**. Ursachen u. Heilung. – (Stu:) Kreuz Verl. (1984). 299 S.; kart. DM 29,80.

Zirker, Loe: Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung, Katechese, Jugendarbeit. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1983. 151 S.

Religionsunterricht. Thesen und Kommentare zu einem umstrittenen Schulfach [Hrsg. von] Jürgen Lott. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg 1983. 108 S. = Diskussionen; kart. DM 16,80.

Schröer, Henning: Glauben, Lehren und Verstehen. Hermeneutik und Didaktik als elementare theologische Aufgabe. – EvE XXXVI, 1984, 107–116; S. 116–130; Lachmann, Rainer: „Die Sache selbst" im Gespräch zwischen Religionspädagogik und Pädagogik; S. 131–147: Nipkow, Karl Ernst: Elia und die Gottesfrage im Religionsunterricht. Elementarisierung als religionsdidaktische Aufgabe; S. 147–157: Baldermann, Ingo: Engagement und

Verstehen. Politische Erfahrungen als Schlüssel zu biblischen Texten; S. 158–168: Bizer, Christoph: Von der Vermittlung des Glaubens. Religionsdidaktische Etuden; S. 168–188: Biehl, Peter: Erschließung des Gottesverständnisses durch elementare Formen des Gebets. Religionspädagogische Erwägungen zu einer These G. Ebelings.

XV. Liturgiewissenschaft

Häussling, Angelus Albert: Das **Missale deutsch**. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Teil I: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. – Mstr: Aschendorff (1984). XII, 213 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXVI; kart. DM 58,–.

Auf der Maur, Hansjörg: Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr. – Rgb: Pustet (1983). 230 S.; Beil.: Vorläufiges Abkürzungsverz. 50 S. = Gottesdienst der Kirche V, 1.

Quellec, Jean-Yves: La liturgie dans le Saint-Esprit. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 91–100; p. 101–112: Swaeles, Romain: L'avenir des ministères: laisser le temps à l'Esprit de refaire des communautés; p. 113–136: Dufrasne, Dieudonné: Quand donnerons-nous enfin ses chances à l'épiclèse de l'Esprit?

Mens concordet voci. Pour A[imé]-G[eorges] **Martimort** à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution Sacrosanctum Concilium. – (P:) Desclée (1983). 731 p.; F 650,–; p. 15–22: Bibliographie Martimort; (cont.:) I: Quarante ans de recherches et de travaux de Mgr A. G. Martimort: p. 25–174: Études historiques: La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture – L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique – Un sacramentaire de la région de Carcassonne – aux environs de l'année 1100 – Essai historique sur les traductions liturgiques – Origine et signification de l'Alleluia de la messe romaine – Missels incunables d'origine franciscaine – Un Gélasien du VIIIe siècle: le sacramentaire de Noyon – Attualità della catechesi sacramentale di sant'Ambrogio; p. 175–298: Avant le Concile: Théologie de la liturgie, Mouvement liturgique, Combats: L'histoire et le problème liturgique contemporain – L'Assemblée liturgique – L'Assemblée liturgique, mystère du Christ – Précisions sur l'Assemblée – Comment meurt un chrétien – Le renouveau liturgique et l'unité chrétienne – Le rituel de la concélébration eucharistique; p. 299–366: Après le Concile: Quelques aspects de la Constitution Sacrosanctum Concilium: Quelques aspects doctrinaux de la Constitution «Sacrosanctum Concilium» – «Praesens adest in verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in ecclesia leguntur» – «In persona Christi» – Adaptation liturgique – Le dimanche. II: Mélanges liturgiques offerts à Mgr A. G. Martimort: p. 370–380: Roguet, C.: Le Centre de Pastorale liturgique de Paris; p. 381–403: Braga, C.: La preparazione della Costituzione »Sacrosanctum Concilium»; p. 404–410: Isnard, C. J. C.: Le «Consilium»; p. 413–422: Delcor, M.: La portée liturgique de la suscription «Lehazkir» et des Ps. 38 et 70; p. 423–430: Dutheil, M.: La «Mémoire» du pain et du vin; p. 431–436: Légasse, S.: Εὐλογεῖν et Εὐχαριστεῖν; p. 437–446: Quacquarelli, A.: La **Chiesa orante** e i suoi presupposti cristologici nella iconografia paleocristiana; p. 447–451: Lécuyer, J.: «Et avec ton esprit». Le sens de la formule chez les Pères de l'Eglise d'**Antioche**; p. 452–457: Olivar, A.: Les réactions émotionnelles des fideles pendant la lecture solennelle de l'Ecriture dans l'Eglise des Pères; p. 458–464: Poque, S.: «Lucerna» et «candelabrum«. La référence au luminaire liturgique dans la prédication d'**Augustin** d'Hippone; p. 465–470: Doignon, J.: «Vere sub mysterio». Un nœud de notions relatif à la communion eucharistique chez **Hilaire** de **Poitiers**; p. 471–483: Dagens, C.: La prédication de la pénitence chez saint **Grégoire** le **Grand**; p. 484–488: Gros, M. S.: Observacions sobre l'Oracional hispànic de **Verona**; p. 489–496: Nicolas, M.-J.: La théologie des Mystères selon saint **Thomas** d'**Aquin**; p. 497–507: Gy, P. M.: Les livres liturgiques de l'Eglise de **Mende**; p. 508–517: Jounel, P.: Un missel **nantais** du **XVe** siècle; p. 518–531: Lengeling, E. J.: Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie; p. 532–542: Dalmais, I. H.: Assemblée liturgique et communauté ecclésiale; p. 543–558: Cabié, R.: L'ordo de l'Initiation chrétienne dans la «Tradition apostolique» d'**Hippolyte** de Rome; p. 559–568: Bobrinskoy, B.: Onction baptismale et Trinité dans la tradition **syrienne** ancienne; p. 569–576: Fischer, B.: Formen und Tauferinnerung in der Geschichte des privaten christlichen Morgen- und Abendgebets; p. 577–584: Ligier, L.: Quand la définition d'un rite sacramentel engage celle de son ministre; p. 585–594: Nocent, A.: L'Ordo lectionum et la Confirmation dans la liturgie du **Samedi Saint**, d'après la documentation liturgique d'E. Martène; p. 595–607: Saxer, V.: L'usage de la Bible et ses procédés dans quelques anaphores grecques anciennes; p. 608–618: Dalla Mutta, R.: Un rituel de l'**Onction** des **Malades** du IXe siècle en **Flandre**, chaînon important entre le rituel «carolingien» et les rituels des **X[e]–XIe** siècles; p. 619–626: Crouzel, H.: Liturgie du mariage chrétien au **V[e]** siècle selon l'Epithalame de saint **Paulin de Nole**; p. 629–638: Martini, A.: L'**Ordo Paenitentiae** in feria quarta Quinquagesimae del cosiddetto pontificale di **Poitiers**; p. 639–646: Sauget, J. M.: Un bref homéliaire melkite pour la Semaine sainte; p. 647–651: Bragança, J. O.: Pièces rares pour la bénédiction de la **lumière**; p. 652–662: Renoux, C.: La fête de la **Transfiguration** et le rite arménien; p. 663–678: Raffa, V.: I salmi «imprecatori» e «storici« nell'iter della riforma liturgica; p. 679–690: Rose, A.: Sous-titres psalmiques de «**Liturgia Horarum**»; p. 691–702: Rocha, P. R.: Les «**Tropes**» ou versets de l'ancien Office des Ténèbres.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Marburger Str. 18, 6000 Frankfurt 90; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Horst Beintker, Frauenhoferstr. 7, DDR-6900 Jena; Dr. Karl-Heinz Bieritz, Straße der Befreiung 59, DDR-705 Leipzig; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20 I-00186 Roma; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Neideckstr. 45, 8000 München 60; Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Mußstr. 52, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9, Tokyo; Prof. Dr. Martin Greschat, Karl-Glöckner-Str. 21 (Haus H), 6300 Gießen; Dr. Ludwig Hagemann, Haselnußweg 39, 5000 Köln 71; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, 6233 Eppenhain/Ts.; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Priv. Doz. Dr. Richard Heinzmann, Pater-Rupert-Mayer-Str. 28, 8023 Pullach; Doz. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringerhalle 2, DDR-508 Erfurt; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Postfach 61 20, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. René Kieffer, Sunnanväg 14 L, S-22226 Lund; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Dipl. Theol. Ruthard Ott, Berliner Str. 35, 8723 Gerolzhofen; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Rudolf Schieffer, Konviktstr. 11, 5300 Bonn; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Hans Thomas, Stadtwaldgürtel 73, 5000 Köln 41; Dr. Lars Thunberg, Jasminveij 2, DK-8400 Ebelhoft; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Weerth-Str. 12, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz 1; Priv.-Doz. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Margot Wiegels, Hedwigstr. 5, 4400 Münster; Dr. K. Anton Wohlfahrt, Universität Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – 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 liegt der Prospekt
„CC / RST / KLK / Vf" (Verlag Aschendorff) bei.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen



Corpus Ambrosiano-Liturgicum I: Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. Herausgegeben mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerinnenabtei Varensell.
1. Teil: Text. Untersucht und herausgegeben von Odilo HEIMING. 560 Seiten, 4 Tafeln, kart. 110,– DM, ISBN 3-402-03370-4.
2. Teil: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Erstellt und herausgegeben von Judith FREI. Eine Konkordanz der wichtigsten Texte der Liturgiegeschichte in der abendländischen Kirche, nach strengen philosophischen Regeln erstellt, gibt Antwort, wie eine sprachsichere Generation der Theologie und Verkündigung Gestalt gab und wie es viele Generationen, noch bis heute, nachsprechen. *(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 49)* VI und 267 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03849-8.

Angelus Albert Häußling: Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil.
Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. Mehr als eineinhalbtausend Handschriften und Drucke von Übersetzungen aus dem lateinischen Missale stellen eine Grundlage dar, um die Frage zu beantworten: Konnte die Frömmigkeit der deutschsprachigen katholischen Christen tatsächlich von der lateinischen Liturgie geprägt sein? Die passende Neuerscheinung im hundertsten Jahr nach dem ersten Erscheinen des „Schott". *(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 66)* XIV und 213 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03852-8.

August Strobel: Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. Der vorliegende Band bietet eine Reihe von wichtigen Schriften in Übersetzung, die meisten davon erstmals. Sie sind jeweils mit einem eingehenden Kommentar versehen, der den Inhalt und die überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge erschließt. Die Ausbildung und die Praxis der Osterfeier in den ersten Jahrhunderten werden dadurch ein Stück mehr erhellt, zumal auch die Theorie der britisch-irischen Fälschungen hinterfragt wird. *(Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 64)* VI und 169 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3-402-03850-1.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Egon Brandenburger

Markus 13 und die Apokalyptik

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 134). 1984. 182 Seiten, Leinen ca. DM 42,–

Die bisherige redaktionsgeschichtliche Betrachtung von Mk 13 hat eine schon ältere Auslegungstendenz radikalisiert: Markus habe eine apokalyptische Vorlage aufgenommen, diese gegenläufig interpretiert und biete aufgrund seiner paränetischen Absicht Antiapokalyptik. In dieser Untersuchung wird deutlich, daß dieses Auslegungsmodell einer kritischen Überprüfung nicht standhält. Auch die überlegte redaktionelle Gestaltung von Mk 13 ist in ihrer Weise ein apokalyptischer Entwurf. Diese neue Interpretation von Mk 13 geht den Herausforderungen und Denkwegen der hier vorliegenden apokalyptischen Theologie nach.
Untersucht werden dabei außerdem folgende Problemkreise: der Menschensohn und die eschatologische Theophanievorstellung; die Funktion des apokalyptischen Propheten und dessen Verhältnis zum Gericht und zum Recht.

Robert Hanhart

Text und Textgeschichte des Buches Tobit

(Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil-Hist. Klasse III/139; Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XVII). 1984. 92 Seiten, kart. DM 54,–

Der Text ist in zwei, zum Teil in drei Textformen überliefert, deren teilweise Übereinstimmungen eindeutig sind, deren Unterschiede so tiefgreifend sind, daß ihr Verhältnis zueinander als selbständige Textform bestimmt werden muß. Daraus ergeben sich für die Textherstellung zwei Hauptfragen, die streng voneinander unterschieden werden müssen: die Frage nach der Priorität innerhalb der drei Textformen und die Frage nach dem ursprünglichen Text einer jeden Textform für sich.

Urs Winter

Frau und Göttin

Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. (Orbis Biblicus et Orientalis, Band 53). 1984. XVIII, 928 Seiten mit 521 Abb., Leinen DM 198,–. (Vandenhoeck/Editions Universitaires, Fribourg)

Inhaltsübersicht: Die Problemstellung: In der Gegenwart: Die Erschaffung der Frau und der Sündenfall; Der männliche Gott im AT. – In der Vergangenheit: Die Frau in den Gesetzestexten; Prophetinnen und Heldinnen; Priesterinnen. – In der vorliegenden Arbeit: Die religiösen Bedürfnisse der Frau im Alten Israel; Die soziale Stellung der Frau; Die Göttin / Die nackte Göttin / Frau und Göttin in der altorientalischen Ikonographie / Frau und Göttin im Alten Israel: Die Integration der Göttin; Die Elimination der Göttin; Die Wiederkehr der verdrängten Göttin; Die desakralisierte Erotik des Hohenlieds / Register / Abbildungen.

Hartmut Burbach

Das ethische Bewußtsein

Studien zur Systematik der theologischen Ethik Schleiermachers. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 31). 1984. 129 Seiten, kart. ca. DM 28,–

Diese Studien stellen Schleiermachers Lehre von dem ethischen Bewußtsein als das maßgebliche Interpretationszentrum seines theologischen und kulturtheoretischen Denkens dar. Besonderes Interesse gilt der Absicht Schleiermachers, die Eigenständigkeit von Theologie und Kirche gegenüber der Gesellschaft durch eine unverwechselbare christologische Grundlegung abzusichern. Schleiermachers Lehre von dem ethischen Bewußtsein wird als der Versuch gewürdigt, in einer sich ihrer Säkularität bewußtwerdenden Gesellschaft die Selbstbehauptung der christlichen Kirche zu ermöglichen und diese zu befähigen, eine gesellschaftlich überzeugende, christlich verantwortete Lebenswirklichkeit hervorzubringen.

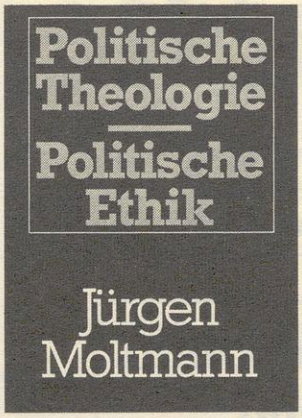
Eilert Herms / Joachim Ringleben (Hg.)

Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

(Göttinger Theologische Arbeiten, Band 32). 1984. 179 Seiten, kart. ca. DM 30,–

In dieser Aufsatzsammlung werden Vertreter der theologischen Wissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts vorgestellt. Die Auseinandersetzung mit ihnen führt vor Augen, daß ihr Leben und Werk zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist, und auch, mit welcher Problematik das Vergessen von wichtigen Repräsentanten des theologischen Denkens verbunden ist.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



Der Mensch als Mitarbeiter am Reich Gottes

Jürgen Moltmann
Politische Theologie – Politische Ethik

196 Seiten. Kst. DM 28,–*

Was ist und was soll politische Theologie heute? – Diese und andere Fragen versucht Moltmann in seiner Aufsatzsammlung zu beantworten. Um die evangelische Kirche, ihre Christen und ihr Verhältnis zum Staat und seinen Anforderungen heute nicht in einem luftleeren Raum zu lassen, untersucht der Autor die Rolle der Theologie in der Vergangenheit. Historische Betrachtungen, der Blick zurück ohne Zorn, legen fast zwangsläufig die Strukturen und Ansätze heutiger Denk- und Handlungsweisen frei, deren Ursprünge weit zurückreichen. Da taucht Römer 13 als Kernstück protestantischen Glaubens ebenso auf wie Luthers Zwei-Reiche-Lehre neben Stichworten wie »Politisierung des Evangeliums« oder der Frage nach Revolution oder Diktatur, die die Deutschen fast immer mit Diktatur beantworten. Nur auf diesem historischen Hintergrund ist nachzuvollziehen, warum politische Theologie auch heute noch ein Reizwort sein kann. Aber kein politisches Mandat für die Kirche zu verlangen, wäre eine Forderung aus vordemokratischen Zeiten.

Josef Pichler
Kirche – Glaube – Politik

Basisgemeinden in Italien. 280 Seiten. Kst. DM 42,–*

Die Arbeit des Südtiroler Autors stellt die italienischen Basisgemeinden in ihrer Theologie und ihrer Beziehung zur italienischen Volksreligiosität vor. Aus diesem Ansatz werden Kriterien für eine Praktische Fundamentaltheologie gewonnen.

Clodovis Boff
Theologie und Praxis

Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. 360 Seiten. Kst. DM 48,–*

Hans-Eckehard Bahr
Versöhnung und Widerstand

Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Handelns. 140 Seiten. Kt. DM 15,80*

* In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz



Gespräch mit Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx / Huub Oosterhuis / Piet Hoogeveen
Gott ist jeden Tag neu

Ein Gespräch. Aus dem Niederländischen von Heinrich A. Mertens
176 Seiten. Kt. DM 24,80

Edward Schillebeeckx erhielt «für seine Verdienste um die europäische Kultur» den hochangesehenen Erasmus-Preis. Seine Bücher erreichen in vielen Sprachen hohe Auflagen. Die Glaubenskongregation in Rom hat eine Akte über ihn angelegt. Wer ist dieser Mann? Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen haben mehrere ausführliche Gespräche mit ihm geführt: über sein Leben, sein Anliegen, sein Denken, seine Ansichten über die profunden Dinge der Theologie und aktuelle Probleme. Dabei ist ein spannendes Buch entstanden, ein Buch, in dem einer der großen theologischen Denker unserer Zeit Konturen gewinnt: als Mensch, als Christ, als holländischer Dominikaner.

Weitere Bücher von Edward Schillebeeckx:

Glaubensinterpretation
Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie
176 Seiten. Kt. DM 18,–

Offenbarung und Theologie
Gesammelte Schriften 1
350 Seiten. Leinen. DM 40,–

Gott – Kirche – Welt
Gesammelte Schriften 2
298 Seiten. Leinen. DM 44,–

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Neutestamentliche Abhandlungen

Jesus und die Führer Israels



Das Blut Christi und die Juden



Jahwe-Bund und Kirche Christi



Jean-Gaspard Mudiso M. Mundla: Jesus und die Führer Israels. Man nennt den hier untersuchten Abschnitt der Synoptiker die Jerusalemer Streitgespräche. Wichtige theologische und Gemeindefragen werden verhandelt: Fragen nach der kaiserlichen Steuer, der Auferstehung der Toten, dem Hauptgebot der Liebe, der Messianität Jesu. Es wird gezeigt, daß und wie diese Probleme in den frühchristlichen Gemeinden unter Berufung auf Jesu Weisung einer Lösung zugeführt wurden. Ein Buch, das für jeden interessant ist, der auch um des eigenen Glaubens willen vom Evangelium Weisung erwartet. Sein Verfasser ist Schwarzafrikaner. – *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 17)* VIII und 377 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-03639-8.

Rainer Kampling: Das Blut Christi und die Juden. Die Arbeit untersucht die Auslegung von Mt 27,25 in den ersten Jahrhunderten der lateinischsprachigen Bibelauslegung, die bis in das Mittelalter hinein prägend war für das abendländische Verständnis dieser Stelle. Nach einer gründlichen Auswertung der Quellen werden die einzelnen Motive der Auslegung gesondert dargestellt. Die Arbeit zeigt aber nicht nur die Geschichte der Auslegung dieses Verses in einer wichtigen Zeit der Kirchengeschichte auf, sondern hilft auch, das Phänomen des Antisemitismus von seinen geschichtlichen Voraussetzungen her differenzierter zu sehen. Sie leistet so einen wichtigen Beitrag zum aktuellen jüdisch-christlichen Dialog. – *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 16)* VIII und 260 Seiten, Leinen 78,– DM, ISBN 3-402-03638-X.

Hubert Frankemölle: Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. „Das Buch ist ein Musterbeispiel dafür, daß methodisch korrekte Textbehandlung nicht in redaktionskritischem Formalismus erstarren muß, sondern daß wissenschaftliche Exegese auch und gerade wieder heute ihrer Verantwortung für Kirche, Gemeinde und Glaube des einzelnen durchaus entsprechen kann" (Bibel und Kirche). – *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 10)* 2., durchgesehene und um ein ausführliches Vorwort erweiterte Auflage, XX und 342 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-03632-0.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

476 + Rev

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 — 1984 — 80. Jahrgang

Emil J. Lengeling: Liturgiereform 1948–1975. Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 283
Dein Wort beachten. Hg. von J. Reindl (O. Loretz)
J. P. Floß: Kunden oder Kundschafter? (E. Otto)
J. Maier: Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum (C. Thoma)
B. Janowski: Sühne als Heilsgeschehen (H. Seebass)
W. Schneider: Taschen-Tutor Hebräisch (K. Kiesow)
Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hg. von N. Lohfink (H. Graf Reventlow)
Th. L. Thompson: The Historicity of the Patriarchal Narratives (R. Wenning)
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. von H. Balz u. G. Schneider (F. Mußner)
J. W. Wevers: Text History of the Greek Numbers (O. Wahl)
E. Schüssler Fiorenza: In Memory of Her (E. Gössmann)
Die Frau im Urchristentum. Hg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (A. Sand)
K. Aland / B. Aland: Der Text des Neuen Testaments (E. Bammel)
P. Prigent: L'Apocalypse de Saint Jean (A. Vögtle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 304
F. Halkin: Le corpus athénien de Saint Pachomé (K. S. Frank)
H. Bacht: Das Vermächtnis des Ursprungs (K. S. Frank)
B. Jaspert: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980 (O. Hagemeyer)
Das Domstift St. Paulus zu Münster. Bearb. von W. Kohl (A. Schröer)
Clarholtensis Ecclesia. Hg. von J. Meier (R. Bäumer)
J. Wohlmuth: Verständigung in der Kirche (R. Bäumer)
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von R. Stupperich. III. Teil: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer (K.-H. Kirchhoff)
H. Immenkötter: Hieromymus Vehus (R. Postel)
E. Kleineidam: Universitas Studii Erffordensis (R. Bäumer)
Die Aufklärung. Hg. von M. Greschat (C.-F. Geyer)
W.-L. Federlin: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes (F. W Kantzenbach)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 313
Th. Freyer: Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik (Y. Congar)
Wagnis Theologie. Hg. von H. Vorgrimler (H. J. Pottmeyer)
A. Schilson: Theologie als Sakramententheologie (A. Ganoczy)
W. M. Klein: Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe (K. Richter)
Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay von R. Scherer (K. Richter)

Moraltheologie . . . . . Sp. 320
F. D. E. Schleiermacher: Christliche Sittenlehre (R. Stalder)
A. Görres / K. Rahner: Das Böse (L. Hauser)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft . Sp. 322
Handbuch der Praktischen Theologie. Hg. von P. C. Bloth u. a. (H. Heidenreich)
F. Eisenbach: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (E. J. Lengeling)

Religionswissenschaft, Missionswissenschaft . . . . . Sp. 327
W. M. Watt / A. T. Welch: Der Islam (P. Khoury)
Wer ist Gott? Hg. von A. Th. Khoury u. P. Hünermann (P. Antes)
Religions and Societies. Ed. by Caldarola (P. Heine)
J.-H. Kim: »Caritas« bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff »Jen« (W. Promper)

Spiritualität . . . . . Sp. 335
Meister Eckhart. Ausgew., eingel. u. komm. von K. Johne (O. Hagemeyer)
Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hg., eingel. u. übers. von L. Gnädinger (O. Hagemeyer)
B. Häring: Die Welt braucht Heilige (C. Bamberg)

Liturgiereform 1948–1975
Zu einem aufschlußreichen Rechenschaftsbericht[1]

von Emil J. Lengeling, Münster

Wie die Festschrift zum 70. Geburtstag (14. 6. 1982) Bugninis[2] erscheint auch das hier anzuzeigende Werk, dessen Vorwort B. am 6. 8. 1981 (dem dritten Jahrestag des Todes Pauls VI.) in Teheran unterzeichnete, erst nach dem jähen Tod am Morgen der Entlassung aus einer römischen Klinik nach einer an sich geringfügigen Operation (Rom, 3. 7. 1982). B., seit 1948 Sekretär der von Pius XII. einberufenen Kommission für die Liturgiereform, 1960–1962 der vorkonziliaren Kommission, 1964–1969 des „Consilium" zur Ausführung der Liturgiekonstitution („Liturgierat") und 1969–1975 der Kongregation für den Gottesdienst, war zweifellos der führende Architekt der Liturgiereform. Die Kraft, neben seiner regen Tätigkeit als Pro-Nuntius (seit Anfang 1976) im hartgeprüften Iran[3] so eingehend die Geschichte der Reform zu schreiben, ist erstaunlich. Das Erscheinen des höchst aufschlußreichen Werkes ist ein Glücksfall von unschätzbarem Wert.

I.

Ein erster Entwurf entstand in etwa vier Monaten nach B.s (und seiner hervorragenden Mitarbeiter C. Braga und G. Pasqualetti) Entlassung („inaspettatamente, in modo quasi drammatico, senza alcuna plausibile spiegazione": G. Pasqualetti im Vorwort, 5) aus der nicht beendeten Reformarbeit Mitte Juli 1975, als die 1969 gegründete

[1] Bugnini, Annibale: La riforma liturgica (1948–1975) – Roma: CLV, Edizioni liturgiche 1983. 930 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" Bd 30) Kart. Lit. 65 000,–.

[2] Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini . . . A cura di P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti. – Roma 1982 (Bd 26 der o. a. Reihe), 715 S. 34 Freunde, fast ausnahmslos Mitarbeiter der Reform der liturgischen Bücher im römischen „Consilium" (Liturgierat), berichten darüber, z. T. aus unveröffentlichten Quellen. G. Pasqualetti: Kurzbiographie: 13–28; Bibliographie: 29–41. Von den Würdigungen nach dem Tod sind hervorzuheben C. Braga, G. Pasqualetti, B. Fischer – deutsch: Annibale Bugnini (1912–1982) und die Zukunft der Kirche: LJ 33 (1983) 69–75 – und P. Jounel: Elit 97 (1983) 5–40; ferner R. Kaczynski, In memoriam Erzbischof Bugnini: Gottesdienst 16 (1982) 105ff: ders., Gedenkschrift und Feier für Erzbischof Bugnini: ebd. 179f; C. Braga, Ricordo di Mons. Annibale Bugnini: Notitiae 18 (1982) 441–452; P. Jounel, Mons. Bugnini: MD 152 (1982) 187–192; G. Pasqualetti, Mons. A. Bugnini, „Liturgiae cultor et amator": RivLit 69 (1982) 559–567.

[3] Sie ist auch in seinem aus den Quellen und in ausgedehnten archäologischen Überprüfungen erarbeiteten Buch La chiesa in Iran, Rom 1981 (471 S., 65 Abb.) dokumentiert. Ferner gab er eine Anthologie aus Werken seines Ordensgründers (San Vincenzo de Paul, Rom 1981, 218 S.) heraus.

UB TÜB

Kongregation als Sectio II in die neue Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst eingegliedert wurde.

Die (wie man weiß, von Paul VI. später bereute) von Johannes Paul II. am 9. 4. 1984 aufgehobene Fusion wäre von der Sache her sinnvoll gewesen, da die Sakramente zweifellos zur Liturgie gehören. Doch hätte man die rein juridischen Aufgaben der alten Kongregation „De disciplina sacramentorum" (in der Hauptsache Fragen der nichtvollzogenen Ehe) ausgliedern müssen. Ein solcher Vorschlag scheiterte (99). So kam es zu keiner wirklichen Integration, sondern zu einem „matrimonium ratum non consummatum" (Noè) von zwei Sektionen (mit je eigenen Konsultoren), wobei die Sectio II „De cultu divino" (Subsekretär blieb V. Noè, seit 21. 10. 1977 Segretario aggiunto, 30. 1. 1982 Sekretär) personell wie räumlich so reduziert wurde, daß die noch nicht reformierten Bücher, obwohl vorbereitet und dringlich, noch nicht erscheinen konnten: „Benedictionale" (755–758), „Caeremoniale Episcoporum" (Probedruck 1975, 248 S., 790–794), „Martyrologium" (Entwurf 1971, masch.schr. 170 S., 3497 Namen), ein Lectionarium parvum für Meßfeiern in Missionsgebieten (nicht erwähnt), „Liturgia Horarum", Bd V mit dem im deutschen Stundenbuch abgedruckten Zweijahreszyklus biblischer Lesungen, Psalmorationen u. a. (Druckfahnen erwähnt; 510 Anm. 3), Revision des „Liber Ordinationum" (701f) und des Ordo Matrimonii, die als zuerst erschienene Bücher keine pastorale Einführung enthalten. Im Archiv verblieben auch vor 1975 vorbereitete Instruktionen, u. a. über den Sonntag (321f), über liturgische Aufgaben von Laien, insbesondere bei Sonntagsgottesdiensten und für Kranke (728–738) – ein Auftrag des Papstes an die (für rechtliche Fragen zuständige) Sakramentenkongregation, die Frage gründlich zu studieren, ob auch Laien die Krankensalbung vornehmen dürfen, wie es vielfach gewünscht und auch praktiziert wird, wurde nicht erfüllt (729 Anm. 10)! –, über audio-visuelle Medien und interrituale Konzelebration (140f) sowie Projekte nach 1975, z. B. ein Schreiben Pauls VI. über positive und negative Auswirkungen der Liturgiereform, zusammenfassende Ausgabe aller sakramentalen Ordnungen mit „Praenotanda generalia" u. a.

Bisher erschienen nur die Apostolische Exhortation „Marialis Cultus" (2. 2. 1974; 842–849), „Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae . . . Pauli VI P.M. cura nunc recognitum . . .". Solesmes 1974 (zum „Ordo Cantus Missae", 24. 6. 1972); etwas verkürzte Textausgabe: „Graduale Romanum". Lat.-dt. Textausgabe, hrsg. von Mönchen der Abtei Gerleve. Billerbeck 1979, der „Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris" (1977; ohne die Kap. 6,8–12 des Probedrucks von 1973, die abgesehen von 12 (s. u.) im „Benedictionale" erscheinen werden; die übrigen mit nicht immer glücklichen Änderungen: 766–771), die Instruktion „Inaestimabile donum" (1980), der „Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis" (1981; im o. a. Probedruck von 1973 Kap. 12), die stark erweiterte Ed. typ. altera des „Ordo Lectionum Missae" (1981), das Ergebnis der Umfrage bei den Bischöfen über den Gebrauch der lat. Sprache und die „Tridentinische" Messe (Notitiae 17 [1981] 589–611), der lat. Text der beiden Hochgebete zur Versöhnung, die wie die drei für Meßfeiern mit Kindern nach Ablauf der Frist (Ende 1980) weiter verwendet oder auch von Bischofskonferenzen neu eingeführt werden können (Notitiae 17 [1981] 23), sowie „Officium Divinum, Ordo Cantus Officii" (Notitiae 20 [1983] 365–528) und „Variationes in libros liturgicos ad normam CIC nuper promulgati introducendae" (Notitiae 20 [1983] 540–555). Dringend wären neben den o. a. noch ausstehenden Büchern und Instruktionen eine ergänzende Zusammenfassung der verstreuten Anweisungen zur Einrichtung der Kirchen und zur kirchlichen Kunst (210 Anm. 10), Richtlinien zur Inkulturation der Liturgie gemäß SC 40 und eine Revision der Instruktion „De Musica in s. Liturgia" (5. 3. 1968; 865–880) entsprechend den damals noch nicht erschienenen liturgischen Büchern.

Nachdem die Gottesdienstkongregation wieder errichtet wurde, läßt die Versammlung ihrer Konsultoren, die in der fusionierten Kongregation, Sektion II, entgegen dem „Regolamento" statt jährlich von 1975–1983 nur einmal einberufen wurde (21.–22. 2. 1978; Notitiae 14 [1978] 72ff) und erst unter dem neuen Propräfekten A. Mayer wieder zusammentraf (22.–25. 5. 1984), eine Hoffnung zu, daß die 1975 weithin lahmgelegte Reform weiter- und zuendegeführt werde, falls die räumlichen und personellen Voraussetzungen dafür geschaffen werden.

II.

B., der 1975 zunächst eine Berufung zum Nuntius in einem südamerikanischen Land abwies, da er nicht diplomatisch vorgebildet sei, entschloß sich angesichts einer anonymen Verleumdungskampagne, die von einigen Tageszeitungen und Magazinen übernommen wurde (u. a. Zugehörigkeit zu einer Freimaurerloge[4]), als Pro-Nuntius in den Iran zu gehen (Dezember 1975). Während Pasqualetti nur skizzierte Teile des vorliegenden Werkes 1976–1977 vervollständigte, revidierte und entschärfte (5) B. 1979–1981 zweimal das Manuskript.

Die erste Sektion (17–299) ist chronologisch geordnet, die übrigen neun inhaltlich (liturgische Bücher, Instruktionen u. a.).

Der Anhang (901–920) verzeichnet Namen, Dienststellung, Nation, Ernennungsdatum (beim Liturgierat), gegebenenfalls (unvollständig) Todesdaten der Präsidenten, Sekretäre, Mitglieder (nur Kardinäle, Bischöfe, Generaloberen in der Konzilskommission, im Liturgierat und in der Gottesdienstkongregation), Konsultoren (Vorbereitende Kommission, Liturgierat, Gottesdienstkongregation), „Periti" (Konzilskommission) und „Consiliarii" (zusätzlich im Liturgierat) der mit der Liturgiereform befaßten Gremien. Die Verteilung auf Unterkommissionen wird für die Vorbereitende Kommission (27f) und für den Liturgierat bei den betreffenden Sachgebieten (ab 122 passim) angegeben, leider nicht für die Konzilskommission[5]. Ein Register der Sachen und der Personen fehlt leider; der ausführliche Indice generale 921–30 kann es nicht ersetzen.

Die ersten vier Abschnitte der ersten Sektion zeichnen in sehr knappen Ausschnitten die Entwicklung von 1948 bis zur Gründung des Liturgierats 1964 (18–59). Was inzwischen in „Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando" (= AD, 23 Bde 1960–1969) und „Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II" (= AS, 26 Bde 1970–1980) veröffentlicht ist, – auch die „Schemata Constitutionum et decretorum" (4 Bde 1962f) sind seit Jahren freigegeben – wird nicht dargestellt[6] und bleibt Desiderat für Spezialuntersuchungen: Die Voten zur Liturgiereform von Bischöfen, Generaloberen, Universitäten oder Fakultäten und der römischen Kongregationen, die aufschlußreichen Äußerungen und Abstimmungen in der Vorbereitenden Zentralkommission am 26. 3.–2. 4. 1962 (AD II, II, III 26–144; 275–368; 460–492) und die Konzilsverhandlungen, wobei nicht nur die Liturgiekonstitution in Betracht käme (AS I, I–IV; II, IIf, V), sondern auch die die Liturgie betreffenden Äußerungen in den übrigen Schemata und Konzilsdokumenten.

III.

Bisher Unbekanntes bringt der Abschnitt (18–23) über die Reformkommission Pius' XII. (1948–1960[7]) – für „Traditionalisten" der letzte rechtgläubige Papst, der in Wirklichkeit in vieler Hinsicht manche Aussagen des Konzils, das einzuberufen er erwogen hat, erst möglich machte. Ihre Existenz wurde absolut geheim gehalten. Sie sollte – was B. übergeht –, das ausführen, was Pius X. in bedeutsamen Schritten begonnen hatte (1903; 1905; 1910; 1911; 1913, vgl. A. Bugnini, Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia ‹1903–1953›. Rom 1953, 1–51) und zu einer „auf eine lange Reihe von Jahren" berechneten Reform aller liturgischen Bücher führen. Das Vorhaben blieb aber nach seinem Tod 1914 stecken. Pius XII. teilte am 10. 5. 1946 dem Präfekten der Ritenkongregation C. Salotti seinen Wunsch mit, das Problem der Liturgiereform zu studieren, und am 27. 7. 1946 dafür eine Kommission von Fachleuten zu berufen.

Sie konnte nach dem Tod Salottis unter seinem Nachfolger (seit Oktober 1947) Micara erst gebildet werden (28. 5. 1948), nachdem der österreichische Redemptorist J. Löw († 23. 9. 1962, also kurz vor Konzilsbeginn am 11. 10.) Vizerelator der historischen Sektion der Ritenkongregation – die, was B. nicht erwähnt, Pius XI. 1930 errichtet hatte, u. a. auch zur Konsultation bei „Reform, Verbesserungen und Neuausgaben liturgischer Texte und Bücher" (AAS 22 ‹1970› 88) – eine gedruckte „Memoria sulla riforma liturgica" (1948, 342 S.) ausgearbeitet hatte.

Ihr folgten etwa 40 weitere Studien, davon im Druck vier Supplemente zur Memoria: 1) Über den Grad der Feste (1950, 38 S.); 2) Bemerkungen zur „Memoria" von den Liturgikern B. Capelle, J. A. Jungmann und M. Righetti (1950, 64 S.); 3) Geschichtliches, Hagiographisches und Liturgisches zur Reform des Kalenders (1951, 204 S.; es gibt nichts, was dieser Fundgrube gleich kommt), 4) Wünsche der 400 befragten Metropoliten (die sich mit den Suffraganen beraten

[4] Häufig wiederholt, z. B. von M. Davies, The Liturgical Revolution, Dickinson/Tex. 1983, deutsch: Una Voce 14 (1984) 88; R. Krämer-Badoni in seiner vehementen Apologie Lefebvres, Revolution in der Kirche. Lefebvre und Rom. München 1980, 211 mit der irrigen Behauptung, die anonyme Anschuldigung sei nicht dementiert worden. Sie betraf Kard. Baggio und den Vf., dann 17, schließlich 114 Personen der Kurie und des Episkopates, darunter z. B. die Kard. Döpfner und König. Im Osservatore Romano erschien am 10. 10. 1976 ein energischer Protest gegen die infamen Beschuldigungen aus der Feder des Vizedirektors der Zeitung V. Levi (zitiert 103; zum ganzen Komplex 101ff). Wenn auch nur der Verdacht bestanden hätte, würde die Entsendung („verbannt": M. Davies, ebd.) als Pro-Nuntius in den Iran – sicherlich keine „bedeutungslose Nuntiatur" (Krämer-Badoni 211) – nicht erfolgt sein und der Kardinalstaatssekretär Casaroli die im Oss. Rom. veröffentlichte Homilie zu den Exequien des Vf.s nicht gehalten haben, in der u. a. gesagt wurde: „Niemand . . . kann die Hingabe und den Enthusiasmus verkennen, mit denen der Verstorbene seine Kräfte der Aufgabe (der Liturgiereform) von historischer Bedeutung weihte" (zitiert von Braga, wie Anm. 2, 451).

[5] Erstmals veröffentlicht durch C. Braga, La preparazione della Costituzione „Sacrosanctum Concilium", in: Mens concordet voci. FS A. G. Martimort, Paris 1983, 381–403, hier: 402 Anm. 18; ebd. Anm. 16 Angaben zur Fachrichtung oder Zugehörigkeit zu römischen Dikasterien. Dort fehlt (anders als in Anm. 18) M. Righetti – Genua, der zu den insgesamt 7 Liturgikern (von 25 „Periti") zu zählen ist, während F. McManus und C. Vagaggini nicht als solche zu bezeichnen sind, sondern als Kanonist bzw. als Dogmatiker. Zur Zusammensetzung der Unterkommission 1 s. die wiedersprüchlichen Angaben unten Anm. 14.

[6] Leider werden auch in der jüngsten Literatur fast immer statt AD und AS die „sub secreto" den Konzilsväter ausgelieferten Drucksachen oder Berichte zweiter Hand zitiert.

[7] Nicht 1959 aufgelöst (so 20).

sollten) und unmittelbar dem Apostolischen Stuhl unterstellten Prälaten zur Brevierreform (1957, 140 S.). Hinzu kommt eine gedruckte „Positio" über die Erneuerung der Heiligen Woche (1975, 110 S.). Sie referiert nach einer bemerkenswerten Einleitung (6–11: Pläne zur Liturgiereform Benedikts XIV., des Vaticanum I, Pius' X., Situation unter Pius XII.) über die Erneuerung der Osternacht (1951/1952), nachdem im Herbst 1950 der französische und der deutsche Episkopat eine Petition an der Apostolischen Stuhl gerichtet hatten, die „Riten des Karsamstagmorgens auf die Abendstunden" verlegen zu können, über das (positive, vereinzelt negative) Echo in der Kirche (11–42; 63–108) und die Reform der Heiligen Woche 1955 (43–61: Wünsche des Episcopats seit 1951, Prinzipien). Es wäre gut, wenn wenigstens die gedruckten Dokumente (besonders das 3. Supplement) veröffentlicht würden. B. bemerkt generell: „Wenn die Akten der Kommission veröffentlicht sein werden" – wozu gegenwärtig wohl kaum Chancen bestehen –, „wird man eines der interessantesten Kapitel der Liturgiegeschichte in allen ihren Phasen" erfahren (22 Anm. 10).

B. erwähnt als weitere praktische Ergebnisse der Kommissionsarbeit (28. 6. 1948 – 8. 7. 1960, 82 Sitzungen) kurz den „Codex Rubricarum" (1960), nicht die Rubrikenreform von 1955, sowie revidierte Ausgaben des Breviers und des Pontificale (1962), des Rituale (1952, 1954), des Missale (1962) und des Taufritus mit sieben Stufen für Erwachsene (1962). Das völlig revidierte Rituale wurde ebenfalls 1962 gedruckt, jedoch nicht mehr veröffentlicht.

Der Vf. verschweigt nicht die Mängel der Kommission[8]. Unter den Präfekten der Ritenkongregation (Cl. Micara, seit 1953 G. Cicognani) gehörten ihr an: deren Sekretär (A. Carinci) und seit 1951 deren Substitut (E. Dante; später Kardinal), aus der historischen Sektion der Relator (F. Antonelli, 1973 Kardinal; seit 1960 A. P. Frutaz) und Vizerelator (J. Löw), der Präfekt der Bibliotheca Vaticana (A. Albareda, 1959 Kardinal) und der Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts (A. Bea, 1959 Kardinal), der mehr noch als der Substitut G. B. Montini als persönlicher Berater Pius XII. wöchentlich informieren und „bemerkenswerte Resultate erreichen konnte, auch in den Zeiten, da die Krankheit des Papstes jeden hinderte, ihm zu begegnen" (22). Vom Urteil B.s wird man wohl J. Löw ausnehmen müssen: Von den Mitgliedern[9] „hatten nur die drei" (nicht genannten) „‚adetti al lavoro' ein wirkliches Verlangen nach einer Reform und eine seriöse (seria) Kenntnis der Liturgie . . . Als die Idee einer Blitz-Reform sich in Rauch auflöste, verloren einige jedes Interesse."

Sicher gilt das nicht für B., der 1948 im Alter von 36 Jahren Sekretär der Kommission wurde und dazu hervorragend vorgebildet war.

Er wurde mit einer (unveröffentlichten) Diss. über die Liturgie im Konzil von Trient zum Dr. theol. promoviert (1938), absolvierte Spezialstudien in Bibliothekswissenschaften und Archivistik an der Bibliotheca Vaticana (1940f) und am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie (1943–1946), war Rektor des Römischen Konvikts seines Ordens, der Lazaristen (1939–1943; 1952ff), und Seelsorger in zwei römischen Außenvierteln, von 1944 bis 1963 Herusgeber der „Ephemerides Liturgicae" (Elit) und der zwei angegliederten Buchreihen, die er aus einer vorwiegend rubrizistischen zu einer wissenschaftlich und pastoral angesehenen Zeitschrift mit hoher Steigerung der Abonnenten führte, vor allem durch Kontakte zu führenden Liturgikern Europas. Er besuchte die Liturgischen Institute (Trier, Paris) – 1949 Mitbegründer des italienischen „Centro di Azione Liturgica" – sowie führende Benediktinerabteien und erste Studientreffen. Er war Autor vieler Artikel in Zeitschriften, Enzyklopädien, Festschriften sowie von Büchern[10] und gab u. a. die „Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia" (1903–1953), II (1953–1959). Rom 1953; 1959, und die „Miscellanea liturgica in honorem C. Mohlberg", I–II. Rom 1948, heraus. Die Bibliographie in der Festschrift (wie Anm. 2) (29–41), umfaßt mehr als 300 Titel (ohne Rezensionen)[11]. Seit 1948 dozierte B. Liturgiewissenschaft an der Päpstl. Universität Urbaniana, seit 1955 am Päpstl. Institut für Kirchenmusik, von 1957 bis zu seiner Entlassung 1962 (s. u.) am Pastoralinstitut der Lateranuniversität. Von 1957–1959 organisierte er Kurse für Liturgikprofessoren.

Am 28. 1. 1948, noch vor Errichtung der Reformkommission, forderte B. als Schriftleiter der Elit etwa 100 Liturgiewissenschaftler aus aller Welt brieflich auf, ihre Meinungen zu einer allgemeinen Liturgiereform zu äußern, und machte durch aufsehenerregende Artikel „Verso una riforma liturgica" (Elit 62 ‹1948› 3ff; 63 ‹1959› 166–184) deutlich, daß etwas in Gang kommen sollte.

Nicht erwähnte internationale Studientreffen begannen 1950. Sie gipfelten 1956 im „Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß" in Assisi mit etwa 1500 Teilnehmern, darunter fünf Kardinäle, etwa 60 Bischöfe und 12 Äbte, den Pius XII. in Rom mit einer Rede abschloß. Was die veröffentlichten Akten[12] über die knisternde Spannung verschwiegen, besonders eine nachträglich in die Eröffnungsrede des Präfekten der Ritenkongregation und Präsidenten des Kongresses, Kard. G. Cicognani, eingeschobene ziemlich „robuste", „inspirierte (?)" Seite gegen die Zulassung der Volkssprache und seine irrig als Mißbilligung des Kongresses verstandene Abreise am folgenden Tag, wird erstmals dargestellt (24f).

IV.

Der Abschnitt über die Commissio Praeparatoria (26–39; Präsident Kard. G. Cicognani, 6. 6. 1960; Sekretär A. Bugnini, 11. 7. 1960; erste Sitzung 12.–15. 11. 1960) ist ebenfalls sehr knapp gehalten[13]. Bemerkenswert ist, daß erst nachträglich (Nov. 1960) eine Unterkommission über das „Mysterium der Liturgie und seine Beziehung zum Leben der Kirche" gebildet wurde, deren Arbeit die Grundlage zu Kap. I der Liturgiekonstitution (= SC) schuf[14], ohne welches SC keine „Konstitution", sondern ein bloßes Reformdekret geworden wäre.

[8] Umfassender in der Wiedergabe seiner Meinung durch G. Pasqualetti in der Festschrift, wie Anm. 1, 17. Ausführlicher berichten B., L'opera del Card. G. Cicognani per il rinnovamento liturgico dell' ultomo decennio: Elit 76 (1962) 130–133; V. Noè, Il Card. Cicognani é il rinnovamento liturgico, in: G. Cicognani (1951–1962), Rom 1963, 237–248; A. Savioli, Ricognizione degli inedeti, ebd. 318–321.

[9] Erst 1960 traten neben Frutaz (s. o.) hinzu: C. Braga, Abt D'Amato und L. Rovigalli (902).

[10] Das Buch über die Messe (1949, zunächst auf eigene Kosten gedruckt, da er keinen Verleger fand) hatte eine Gesamtauflage von etwa 1,5 Millionen; englische Übersetzung Manila 1960; Goa 1961.

[11] Sie ist nicht vollständig; der Rez. vermißt zwei Aufsätze zu den Neuausgaben des Missale und Rituale: Elit 68 (1954) 62–68 und Il presidente del „Consilium", in: Miscell, in onore di S. E. il Card. G. Lercaro, I, Rom 1966, 11–21. In Liturgia (wie Anm. 2) 396 Anm. 21 zitiert E. Cattaneo aus einem Aufsatz in Fede e arte (13) 1965 (wohl über die Einrichtung der Kirchen für die Liturgie). Es fehlen z. B. auch die Antwort auf ein Interview K. Rahners: Hauptproblem: Änderung der Mentalität: Gottesdienst 6 (1972) 20f; Lettera all' Editore, in: J. Békés–G. Farnedi (Hrsg.), Lex orandi lex credendi. Misc. in onore di C. Vagaggini, Rom 1980, 11–15; ferner die im hier rez. Buch veröffentlichten Briefe.

[12] Deutsche Ausgabe J. Wagner (Hrsg.), Erneuerung der Liturgie aus dem Geist der Seelsorge unter dem Pontifikat Pius' XII ., Trier 1957; Referate von fünf Kardinälen und neun Bischöfen.

[13] Neben frühen kurzen Berichten über die Vorbereitende Kommission und z. T. über die Zentralkommission – in zeitlicher Folge E. J. Lengeling, Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Münster 1964 (⁴1965) 46*–52*; ders., Die Neue Ordnung der Meßfeier, Münster 1970 (⁴1972) 24f; H. Schmidt, Die Konstitution über die heilie Liturgie. Freiburg 1965, 67–76; sehr knapp: J. A. Jungmann, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I. Freiburg 1966, 11f – sind an Berichten und Dokumentenveröffentlichungen zu verzeichnen B. Botte, Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs, Paris 1973, 144–156; B. Baroffio, Mons, Mario Righetti e il capitolo II della Sacrosanctum Concilium, in: C. Ghidelli (Hrsg.), Teologia, Liturgia, Storia, Misc. C. Manziana, Vescovo di Crema. Brescia 1977, 319–350 (ab 329 Dokumente); A. G. Martimort, Quelques aspects doctrinaux de la Constitution Sacrosanctum Concilium, ebd. 179f; 185; 193 = Mens concordet voci (wie Anm. 5) 301f; 306; 313; ders., L'impegno religioso e civile di P. Giulio Bevilaqua. Brescia 1983, 85–93; ders., La Constitution sur la liturgie de Vatican II. Esquisse historique: BLE 85 (1984) 60–66; zur Zentralkommission: 66f; zu SC 96,2 und 102, 3: A. G. Gimeno, La presencia de Cristo segùn el Vaticano II. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae. Rom 1977, 13–39; zu SC 7,1f mit Benutzung des ausgedruckten Teils der gen. Dissertation Gimenos: F. Eisenbach, Die Gegenwart Christi im Gottesdienst. Mainz 1982, 152–162; zur Diskussion des Schemas in der vorbereitenden Zentralkommission: 162ff; zu den sieben vorkonziliaren Fassungen von SC 7, der Endformulierung und sechs nachkonziliaren Gesamtaussagen der Gegenwartsweisen (bei Eisenbach getrennt behandelt), welche die unglückliche Fassung des Endtextes weitgehend wieder im Sinn des Schemas korrigieren, vgl. vom Rez., Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie, in: Mens concordet voci (wie Anm. 5) 518–531; C. Braga, La preparazione della Costituzione „Sacrosanctum Concilium"; ebd. 381–387; Zentralkommission: 387ff; des., La „Sacrosanctum Concilium" nei lavori della Commissione Preparatoria: Notitiae 20 (1984) 87–134, der sehr ausführlich berichtet (83–110) und neben anderen Dokumenten der Vorbereitenden Kommission (110–117) die vier Fassungen des Kapitels II (Meßfeier) vor dem Schema, wie es verändert dem Konzil vorgelegt wurde, wiedergibt (117–139, leider ohne die Anm. mit historischen Hinweisen und Quellenangaben); V. Noè, Storia della Costituzione liturgica. Punti di riferimento: Notitiae 20 (1983) 234ff; ders., Cicognani (wie Anm. 8) 249–254; P. Jounel, Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium: MD 155 (1983) 7–24 (auch über die Voten an das Konzil: 8ff und die vorbereitende Zentralkommission: 20ff, auch in: Pont. Ist. Liturgico. Ateneo S, Anselmo, La Costituzione „Sacrosanctum Concilium" a vent' anni della sua promulgazione. Palermo 1983, 5–22 (= Ho Theologos, NS 1 (1983) 349–366); ebd. 31–53 lat. und franz. die verschiedenen Fassungen (ohne Anm.) zu SC 21, 37f; 47ff; 50,1. C. G. Alvarez Gutierrez, El sentido teologico de la uncion de los enfermos en la teologia contemporeanea (1940–1980), Bogotá 1982: Voten an das Konzil 117–145; Praeparatoria 145–148; Zentralkommission 148f.

[14] Es war Weihbischof H. Jenny-Cambrai, der erst kurz vor der Novembersitzung Mitglied geworden war, der diese „wesentlichste" Kommission verlangte (Martimort, Quelques aspects [wie Anm. 13] 179f bzw. 301f; Jounel [wie Anm. 13], 13f), nicht der Oratorianer G. Bevilacqua (29), Pfarrer in Brescia, Vertrauter Pauls VI., der ihn am 22. 2. 1965 zum Kardinal ernannte († 6. 5. 1965), der jedoch sofort Jenny unterstützte (Jounel) und Vorsitzender der Kommission wurde. Nach B. (27) und Braga, La „Sacrosanctum Concilium" (wie Anm. 13) 108 war Sekretär C. Vagaggini OSB, dessen monumentales Werk Il senso teologico della liturgia, Rom 1957, erweitert ⁴1965; deutsche (gekürzte) Fassung: Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959, sicher von großem Einfluß war. Mitglieder: H. Jenny, J. A. Jungmann (der theologische Aussagen vermeiden

Etwas eingehender wird über das seltsame Verhalten von Kirchenmusikern (33f) und das Sprachenproblem (34ff) berichtet. Daß wichtigste Promotoren liturgischer Erneuerung aus durchsichtigen Gründen erst nachträglich in die Kommission (26 Mitglieder, davon 8 Bischöfe, 37 Konsultoren, davon 5 Bischöfe, dazu, 27f und 903f nicht aufgeführt, etwa 30 korrespondierende „Consiliarii"; insgesamt aus 25 Ländern, etwa 10 Pfarrer) berufen wurden[15], wird nicht erwähnt, auch nicht, daß der Nachfolger G. Cicognanis († 5. 2. 1962; erst am 1. hatte der 80jährige nach einer Woche voller Ängste trotz heftiger Pression der Kard. Pizzardo und Bacci, von Kirchenmusikern u. a. das „Schema" unterzeichnet), der „große Kanonist mit konservativer Tendenz" (37), Kardinal A. Larraona, bei der Vorstellung des Schemas in der Zentralkommission dieses hier und da eigenwillig interpretiert oder sich sogar von ihm distanziert hatte (z. B. werde – was dann tatsächlich 1963 geschah – der Artikel über die mögliche Wiederholung der Krankensalbung gestrichen werden, da es sich um eine Frage der Lehre handle).

Kurz werden erwähnt die von der Unterkommission (Leiter Kard. C. Gonfaloniere, sechs Kardinäle; s. G. Caprile, in: LThk, Das Zweite Vat. Konzil, III, 1968, 725) der Zentralkommission für die „Verbesserung" der Schemata vorgenommenen zahlreichen, z. T. erheblichen Veränderungen und die Entfernung fast aller wichtigen zum Verständnis unentbehrlichen „Declarationes" in dem Text, der den Konzilsvätern (als fünftes von sieben Schemata) im Juli 1962 zugesandt wurde, der zudem die skandalöse Vorbemerkung enthielt, das Schema lege nur „allgemeine Normen" fest, „relinquendo Sanctae Sedi singula executione demandare": AS I, I (1970) 263, Nota (37f). Wer die Akten der Zentralkommission studiert (AD II, II, IV, 26–144; 275–368, 460–492), wird dem Vf. nicht zustimmen können, diese habe die Veränderungen gefordert (38). Es handelte sich um wenige Einzelstimmen, die zudem nur einige Änderungen der genannten Subkommission betrafen. Der (bisher unbekannte) Versuch Kard. Larraonas, das Schema durch eine kleine Geheimkommission (praktisch durch J. Löw) völlig neu zu fassen, scheiterte dagegen (38).

V.

In den ebenfalls knappen Ausführungen über die Liturgiekonstitution (40–59) wird erwähnt, daß Kard. Larraona als seinen Vertreter nicht den von den Konzilsvätern in die Kommission gewählten sachkundigen Kardinal Lercaro (Bologna) ernannte, sondern die zwei vom Papst ernannten, kaum kompetenten Kurienkardinäle (P. Giobbe, A. Jullien)[16].

Während die Sekretäre von sechs vorbereitenden Kommissionen und der beiden Sekretariate auch zu Sekretären der entsprechenden Konzilskommissionen ernannt wurden, wurde B. der einzige, der ein Schema redigiert hatte, das den Konzilsvätern von den sieben zunächst zugesandten reif zur Diskussion erschien und (von 71 Schemata) als einziges – nach Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in den meisten wichtigen Punkten – bei nur vier Gegenstimmen angenommen wurde (4. 12. 1963), ins „erste Exil" geschickt und diffamiert. Er verlor seine Professur an der Lateranuniversität, während die Universität Urbaniana der Forderung Larraonas widerstand (41 Anm. 4). Sekretär wurde am 21. 10. 1962 der „Promotor generalis fidei" des eigenen Hauses (Sektion I) F. Antonelli.

Von 87 Änderungen des Schemas, über die nach dem Vorschlag der Kommission abgestimmt wurde, bringt B. die wichtigsten (36) in einer Übersicht (44–47) und beschreibt treffend die Grundprinzipien der Konstitution (50–59).

Da die Arbeit der Liturgiekommission des Konzils nur sehr summarisch dargestellt ist, wird man besonders für wissenschaftliche Untersuchungen neben Kommentaren der Liturgiekonstitution und Berichten[17] vor allem die AS hinzuziehen müssen, die allerdings die oft schwierigen Verhandlungen der Kommission nur sehr indirekt widerspiegeln. Da deren Akten wohl kaum veröffentlicht werden, sicher nicht in absehbarer Zeit, ist die Veröffentlichung von Aufzeichnungen von Mitgliedern dringend erwünscht. Z. B. hat J. A. Jungmann ein ausführliches Tagebuch hinterlassen.

VI.

Über erste Auswirkungen der Liturgiekonstitution auf die in den ersten drei Sessionen alles andere als exemplarisch gefeierte Liturgie zu Beginn der Sitzungen finden sich etwas versteckt einige Angaben: erste Konzelebration mit dem Papst 1964 (133), tägliche Eucharistiefeiern (781–784), nicht dagegen, verständlich beim Vf., leider aber auch in der Literatur kaum je etwas [18] – im Unterschied zu den Einleitungen einiger liturgischer Bücher – über Aussagen zur Liturgie in den Dokumenten des Konzils, schon gar nicht danach bis zum neuen CIC einschließlich.

Die Konstitution wird einmal im Text (OT über die liturgische Bildung) und, z. T. mit mehreren Artikeln, in Anm. angeführt (CD 15; PO 1; 4; 5; 13; OT 16; AG 14f; AI, 4; GS 62). Wichtiger noch ist, daß allgemein die biblisch-patristische Sprache und, manchmal erst nach vielen nicht immer erfolgreichen „Modi", die theologische Konzeption aufgenommen wurde: Liturgie nicht anabatisch Kult, sondern – genetisch primär – katabatisch Heilszuwendung, aus der die anabatische Dimension folgt, das Paschamysterium, Christus als Ursakrament, seine Aktualpräsenz[20], Kirche als Heilssakrament, tätige, gemeinsame, fromme, bewußte Teilnahme. Anderes, was in SC ungenügend (Pneumatologie) oder nur implizit erscheint, z, B. die Liturgie als eine der drei Grundfunktionen – munera Christi und der Kirche[21] – wurde vertieft. Wofür SC nicht zuständig war, wurde

wollte, um die Reform nicht zu gefährden), G. Cannizzaro († 14. 3. 1961). Oñatibia, M. Schmidt und A. Dirks, während nach Martimort, La Constitution (wie Anm. 13), Braga, La preparazione (wie Anm. 5) 401 Anm. 10 und Jounel (wie Anm. 13) 14 Martimort Sekretär war und Schmidt und Dirks nicht Mitglieder. Es gab jedoch eine Sondersitzung (11.–13. 10. 1961), bei der auch Martimort, Schmidt, Dirks, Braga und J. Pascher teilnahmen (31); Braga, La „Suer. Cruc." (wie Anm. 13) 101.

[15] Unter den ersternannten (22. 8. 1960) Mitgliedern und Konsultoren (ein nur theoretischer Unterschied) – die wie in der anderen Kommission nach dem Willen Johannes XXIII. nicht der Kurie angehören durften, was ursprünglich auch für die Leiter gelten sollte – fehlten nach Schmidt (wie Anm. 13) 219ff und Braga, La preparazione (wie Anm. 13) 401 Anm. 8 u. a. die Leiter der Liturgischen Institute in Trier, Paris und Nijmegen J. Wagner, A. G. Martimort und L. Brinkhoff (ernannt Okt. 1960), Bischof O. Spülbeck – Meißen (3. 12. 1960), Bischof S. Landersdorfer – Passau (Liturgiekommission der Fuldaer Bischofskonferenz), von den Liturgischen Instituten in Paris und Trier A. Roguet und B. Fischer (alle 11. 3. 1961), R. Guardini (2. 9. 1961). Vgl. Martimort, La Constitution (wie Anm. 13) 63.
Th. Schnitzler fehlt 904; er war Sekretär der Unterkommission Messe (27). Bischof Zauner – Linz fehlt bei der Unterkommission Konzelebration (27). Einige Namen sind entstellt: Radò (904; richtig 28: Radó; fehlt bei Schmidt und Braga Anm. 8), Bischof Callewaert – Gent (27; 903) statt Calewaert, C. Kniewlad (903) statt Kniewald (28), M. Pflieger (28; 904, auch bei Braga 109 und 401 Anm. 8 u. 10) statt Pfliegler.

[16] Zwei Sekretäre wurden, weil sie Bischöfe waren, ersetzt (Komm. für Bischöfe und Missionen), außerdem für die Kleruskommission Berutti (wurde beigeordneter Sekretär der Bischofskommission) durch A. del Portillo (Generalsekretär des Opus Dei).

[17] In der Literatur zur Liturgiekonstitution (Bibliogr.: M. Sodi, La "SC" e i suoi commenti dal 1964 ad oggi: Notitiae 20 ‹1983› 571–607) werden die Konzilsdiskussion, die Arbeit der Konzilskommission und die Änderungen des Schemas fast nie behandelt. Ausnahmen die in Anm. 13 genannten Autoren Lengeling, Konstitution 52*–66*, im Kommentar (1–251) passim; Schmidt, 78–118: 221–240; Jungmann 12f; passim im Kommentar (14–109); B. Kloppenburg, Second Vatican Council, 1963, II 87–160; ders., Chronicle of Amendments of the Constitution, in: W. Baraùna (Hrsg.), The Liturgy of Vatican II, Chicago 1966, I, 71–94; Berichte bei Noè (wie Anm. 13) 256–263; ders., Cicognani (wie Anm. 8) 254ff; Braga, La preparazione (wie Anm. 13) 389–399; H. Martimort, La Constitution (wie Anm. 13) 67–74; C. J. C. Isnard, Le „Consilium", in: Mens concordet voci (wie Anm. 5) 405 über Kontaktsitzungen von Bischöfen und Beratern in der Wohnung von Bischof Volk zur Vorbereitung der Konzilsdiskussion. Wichtiges über die Hintergründe bietet G. Battelli (Hrsg.), G. Lercaro – Lettere del Concilio 1962–1965, Bologna 1980. MD 155f (1983), erschienen April–Mai 1984, 54–363 veröffentlicht den Text SC mit Markierung der Änderungen durch Kursivdruck = Änderungen gegenüber dem Schema, das auszugsweise abgedruckt ist, dazu in Auswahl in französischer Übersetzung die Declarationes des Schemas, die Relationes der Liturgiekommission und die Daten zur nachkonziliaren Veränderung, einschließlich des neuen CIC. Vgl. auch Braga, La preparazione (wie Anm. 132) 38f. Zur Krankensalbung: Alvarez (wie Anm. 13) 153–179; 199–203.

[18] Vgl. die Skizze von E. J. Lengeling, Liturgie: Dialog zwischen Gott und Mensch, in: Th. Filthaut (Hrsg.), Umkehr und Erneuerung, Mainz 1966, 92–135; nicht enthalten in der von K. Richter hrsg. Aufsatzsammlung mit demselben Titel: Freiburg 1981. Zur Krankensalbung Alvarez (wie Anm. 13) 181–198; 203–206.

[19] Vgl. R. Kaczynski (Hrsg.), Enchiridion Documentorum instaurationis liturgicae. I. (1963–1973). Turin 1976; etwas erweitert in der deutschen Ausgabe von H. Rennings und M. Klöckener, Kevelaer 1983 (s. ThRev 80 [1984] 67ff); erheblich (auch für 1963–1973) erweitert in der B. gewidmeten Sammlung: International Commission on English in the Liturgy (Hrsg.), Documents on the Liturgy. 1963–1979. Conciliar, Papal and Curial Texts. Collegeville/Minn. 1982. Die Ausgabe Kaczynskis konnte (aus finanziellen Gründen) nicht als offizielle Ausgabe der Gottesdienstkongregation erscheinen (25ff). Ein vorzügliches Arbeitsinstrument gab in Regestenform heraus H. B. Meyer unter Mitarbeit von J. Schermann: Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe, Regenburg 1982 (Studien zur Pastoralliturgie 5). Römische Dokumente: 51–222; Dokumente des deutschen Sprachgebiets: 223–602.

[20] Dazu Eisenbach und Rez. (wie Anm. 13).

[21] Vgl. L. Schick, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Frankfurt 1982, 131–138; A. Fernandez, Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoria. Pamplona 1982. Beide Autoren berücksichtigen nicht die neuen liturgischen Texte über die drei munera in den Ordinationsansprachen (s. Anm. 22), in der neuen Formel zur postbaptismalen Salbung und im neuen Gebet zur Chrisamweihe.

entschieden: Sakrament der Weihe[22], ständiger Diakonat und Bischofskonferenzen, während das Problem der „Ordines minores" erst 1972 in höchst anfechtbarer Weise geregelt wurde (704–738)[23].

VII.

Die Abschnitte über die Anfänge des „Consilium ad exequendam Constitutionem de s. Liturgia" = Liturgierat (60–89) enthalten viel bisher Unbekanntes. Versuche u. a. der Kardinäle Lercaro und Bea, B. zu rehabilitieren, führten bei Johannes XXIII. „nur zu einigen Gesten" (41 Anm. 4), erst unter Paul VI. am 3. 1. 1964 zur Ernennung als Sekretär des Liturgierats in Ausführung des vage formulierten Art. 25 der Liturgiekonstitution. Damit hatte sich der Papst für den Organisationsplan B.s entschieden, den er für den beauftragten Kard. Lercaro erstellt hatte, gegen den höchst komplizierten Plan (fünf Gremien!), den der ebenfalls vom Papst dazu beauftragte Kard. Larraona durch den Sekretär der Konzilskommission F. Antonelli erstellte (71f). Eine wahrhaft glückliche Entscheidung! Der Rat wurde durch das Motu Proprio „Sacram Liturgiam" vom 25. 1. 1964 begründet (dort noch „Commissio peculiaris" genannt), hatte aber seine erste Versammlung bereits am 15. 1. 1964. Die Erstfassung des Motu Proprio trat an Stelle eines Dokuments, das zugleich mit der Promulgation der Konstitution am 4. 12. 1963 erscheinen sollte und inhaltlich weitgehend der Instruktion „Inter Oecumenici" vom 3. 9. 1963 entsprach. Den Auftrag gab der Papst Kardinal Lercaro, der B. um Hilfe bat; erstes geheimes Zeichen einer bedeutsamen Wende. Inzwischen hat P. Marini aus den Akten der Gottesdienstkongregation die höchst bedeutsame Weichenstellung detailliert dargestellt und die Letztfassung des nicht veröffentlichen Motu Proprio mit einer Instruktion über die Reformen, die bereits zum 25. 12. 1983 in Kraft treten sollten, veröffentlicht: Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre – Dicembre 1963): Notitiae 20 (1984) 302–339.

Nach mehreren Sitzungen einer kleinen Gruppe wurden die beiden Dokumente am 21. 11. dem Papst übergeben. Stattdessen erschien das o. a. Motu Proprio.

Vom Sekretariat des Konzils (Felici) und der konziliaren Liturgiekommission vorbereitet, entsprach es in der Erstfassung, die der Osservatore Romano (= OR) veröffentlichte (29. 1. 1960), nicht immer der Liturgiekonstitution. Dank des Protestes vieler Bischöfe (69f wird ein Brief von Bischof Zauner/Linz wiedergegeben) wurde der Text in der Veröffentlichung der AAS 56 (1964, 139–144) korrigiert[24]. Die wichtigste Manipulation des Motu Proprio betraf die Kompetenz der Bischofskonferenz: Antrags- statt Beschlußrecht entgegen SC 22 § 2; 36 § 2 (69 Anm. 1). Denselben Versuch, den Konzilsbeschluß rückgängig zu machen, machte das Schema 1980 des neuen CIC. Der infolge zahlreicher Proteste geänderte Text can. 838 § 3 entspricht immer noch nicht ganz SC 22 § 2; 36 § 2 und der nachkonziliaren Praxis.

VIII.

Den ersten Teil schließen ab Kapitel über die Organisationen des Liturgierats, seine Beziehungen zur Ritenkongregation (71–89), die immer wieder zu Konflikten und ungerechten Anschuldigungen führten, die Teilung der Ritenkongretation in zwei Dikasterien (Gottesdienst, Kanonisationen, 8. 5. 1969), nachdem der Papst das Rücktrittsangebot des von vielen Seiten diffamierten, hochverdienten Kardinals Lercaro angenommen (9. 1. 1968) und am selben Tag Kardinal Larraona aufgefordert hatte, als Präfekt der Ritenkongregation zurückzutreten (89–98), die schwierige Situation der Gottesdienstkongregation bis zur Eingliederung als Sectio II in die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst mit der Entlassung B.s (11. 7. 1975), der in einem Teil der Presse und in Pamphleten als Freimaurer (s. o. Abschnitt II und Anm. 4) und als Zerstörer der Liturgie usw. diffamiert wurde und wird. Ein Kurienkardinal verriet, daß er ein entsprechendes „Dossier" auf dem Schreibtisch des Papstes gesehen („oder dorthin gebracht"?, 101) hatte (98–105, vgl. auch 12ff).

Nach dem Rücktritt Lercaros hatte Paul VI. B. gesagt: „Nun bleiben nur noch Sie. Ich empfehle Ihnen viel Geduld, viel Klugheit. Ich bekräftige Ihnen erneut mein ganzes Vertrauen". B. antwortete: „Die Reform wird voranschreiten, solange das Vertrauen Eurer Heiligkeit bleiben wird. Wenn es daran fehlen wird, wird die Reform steckenbleiben" (12). Obwohl Paul VI. am 8. 8. 1975 in seiner Rede die Wichtigkeit der Liturgie betonte, hatten alle den Eindruck, daß die Auflösung der Gottesdienstkongregation ein Versuch war, „zu bremsen und die Arbeit in neue Bahnen zu lenken, wie es die Tatsachen erweisen sollten" (100).

IX.

Die weiteren Teile der Sectio I stellen „Die ersten Schritte" dar: Übergang zur Volkssprache, erste Änderungen im Missale (107–141), die ersten Versammlungen des Liturgierats (144ff), die 13 Plenarversammlungen (insgesamt etwa 85 Tage) mit Teilnahme der Leiter und Sekretäre der Studiengruppen, die eine Woche vorher tagten, und die Sitzungen des Präsidiums (145–197), die drei Plenarsitzungen der Gottesdienstkongregation (1970; 1972; 16 Tage; 197–202), die nie von B. bestrittene (so M. Davies, wie Anm. 4) Anwesenheit von sechs Beobachtern aus nicht katholischen Gemeinschaften (der bekannteste M. Thurian von Taizé), die seit der 7. Plenarversammlung (Oktober 1966) anwesend waren, aber entgegen oft wiederholten Behauptungen nicht „an dem Zusammenbrauen der Neuen Messe" beteiligt waren (Davies 87), sondern nur einmal befragt wurden – nämlich in der von ihnen verneinten Frage, ob ökumenische Gründe es erforderten, bei einem Zyklus von drei Jahren für die Schriftlesung der Messe die „altkirchlichen" Perikopen beizubehalten (203ff)[25] –, Briefe an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen (207–215)[26], zwei Umfragen bei allen Bischöfen über die bisherigen Erfahrungen mit der Reform (216f), Erläuterungen über die neuen Hochgebete und zur Kirchenmusik (217f), Schreiben an einzelne Bischofskonferenzen, von denen nur zwei in Rom veröffentlicht wurden (218f), ein Kongreß über die Übersetzung liturgischer Texte (1965; 250 Teilnehmer aus 69 Nationen; die Kongreßakten wurden 1966 veröffentlicht; 221–224), zwei Begegnungen (1964f) mit den Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen (224–227) und mit den Redaktoren liturgischer Zeitschriften (229f) und eine mit den Sekretären der nationalen Liturgiekommissionen (1971). Weitere Treffen unterblieben aus finanziellen Gründen (232f).

Über Fragen der Übersetzungen (gemischte Kommissionen für länderübergrefende Sprachen u. a.) berichtet ein weiteres Kapitel (233–246).

Nicht erläutert wird, warum die von den Bischofskonferenzen approbierten Übersetzungen in Rom konfirmiert werden müssen, was in SC 36 § 4 nicht vorgesehen war. Erstmalig werden die Hintergründe dargestellt (Intervention von acht Theologen der Internationalen Theologenkommission vom 11. 10. 1972 u. a.), die zur höchst fragwürdigen päpstlichen Entscheidung vom 20. 7. 1973 führten, die sakramentalen „Formeln" seien in Zukunft vom Apostolischen Stuhl nicht nur zu konfirmieren, sondern zu approbieren.

Es folgt (247–254) ein Kapitel über die Zeitschrift „Notitiae" des Liturgierats und seit 1969 der Gottesdienstkongregation und ihre Reihe von Dokumentenbänden. Mit „Kreuze der Reform" überschrieben sind die aufschlußreichen Kapitel über „Experimente" (256–264), „Anpassungen" (Indien, China, Zambia, Congo-Brazzaville, Zaire; 265–274) und die Gegner der Reform (279–299).

X.

Die Sektionen 2–10 stellen den oft mühsamen Weg mit meist zahlreichen Entwürfen zur Reform der einzelnen liturgischen Bücher und weiterer Dokumente dar:

Gemeinsame Teile: Kalender, Allerheiligenlitanei, Commune (302–320), Missale: Ordo, Missale, Lektionar, Messen für Gruppen mit Kindern, Eucharistiege-

[22] Nachweise der wichtigsten Quellen der Ansprache De ordinatione diaconi (14), presbyteri (14) et episcopi (18) aus den Akten des Liturgierates bei C. Braga: Elit 83 (1969) 13f; 26f; 46f.

[23] Paul VI, Motuproprio „Ministeria quaedam", 15. 8. 1972: AAS 64 (1972) 529–534; entspricht, abgesehen von der Aufhebung des Subdiakonats, dem Schema der Sakramentenkongregation, De sacramento Ordinis: AD II, III, I, 506–518, hier: 512, das in der Vorbereitenden Zentralkommission diskutiert (10.–23. 10. 1961), aber den Konzilsvätern nicht vorgelegt wurde. Vgl. auch (nicht ganz korrekt) Botte (wie Anm. 13) 173–178; Bugnini, Lettera (wie Anm. 11) 14f. S. auch u. Abschnitt XVI zu 724.

[24] Varianten der ersten, auch in einigen Amtsblättern und in der Herderkorrespondenz 1964 (März) veröffentlichten, und der amtlichen Fassung in: Documents on the Liturgy (wie Anm. 19) 84–87 (13 Stellen), B. (70) zählt etwa 20 Korrekturen. Vgl. auch E. J. Lengeling; Die Konstitution (wie Anm. 13) 253–268.

[25] Vgl. Bugnini, Lettera (wie Anm. 11) 12f; J.-M. Tillard, Réforme liturgique et rapprochement des églises, in: FS Bugnini (wie Anm. 2) 232–235: Weitgehende Übernahme des römischen Dreijahreszyklus durch anglikanische Kirchen (England, Schottland, USA, Kanada, Australien), in England auch der Feriallesungen. Den Dreijahreszyklus haben mit geringen Änderungen in den USA auch Lutheraner (die Missoury-Synode ausgenommen), Presbyteraner und Methodisten übernommen: E. J. Lengeling, Zur Neuausgabe der Leseordnung für die Eucharistiefeier, in: Kath. Bibelwerk (Hrsg.), Dynamik im Wort, Stuttgart 1983, 388; 405 Anm. 23f.

[26] Ein erster Brief vom 25. 3. 1964 (109f und Anm. 1) ist in den Sammlungen der Anm. 19 leider sehr unvollständig wiedergegeben.

bete (302–479), Stundenliturgie (482–563), Sakramente (566–702), Segnungen (704–755), Pontifikalriten (darunter Päpstliche Riten 778–794), Instruktionen zur Reform (1964; 1967; 1970; 796–817), zur Eucharistie (1967; elf Entwürfe seit 1965; 818–827), zur Liturgie in Seminarien (zuständig die Kongregation für Universitäten; die Instruktion vom 25. 12. 1965 wurde praktisch anulliert; die Instruktion erschien nach mehreren gescheiterten Entwürfen leider erst 1979; 828–841), die Enzyklika „Marialis cultus" (842–849), Dokumente zur Kirchenmusik mit besonders heftigem Streit; u. a. Kyriale und Graduale simplex 1967; Instruktion „Musicam sacram" nach 11 Entwürfen (seit Anfang 1965) 1968 (852–880), Internationale Eucharistische Kongresse und Heilige Jahre (882–893).

Vf. schließt das Buch mit dem Kapitel „Wir haben versucht, der Kirche zu dienen" (896–899). Der „böse Geist der Liturgiereform" – so leider D. von Hildebrand, zitiert von Davies (wie Anm. 4) (86) – war in Wirklichkeit, wie auch sein Buch bei aller Bescheidenheit und eher zwischen den Zeilen erweist, deren Herz und Seele. Wer Zeuge und Mitarbeiter sein durfte, wird C. Braga zustimmen: „Wie P. Bugnini die Vorbereitung des Konzilsdokuments zu fördern und zu koordinieren verstand, so hat er auch bei der Verwirklichung der konziliaren Bestimmungen diese Erfahrung zu nützen verstanden. Er konnte mit seiner Kompetenz auf dem Feld der Liturgie verbinden eine offene Feinfühligkeit für die Probleme und eine große Fähigkeit zur Arbeit, zur Erfindung, zum Antrieb und zur Organisation. Er erwies sich als geschickter Steuermann, aufmerksam für Klippen, das Herannahen von Stürmen, die Fahrtroute und das, was täglich erfordert war" (Il lavoro, wie Anm. 27, S. 28).

XI.

B. stellt die interne Arbeit der einzelnen etwa 40 Studiengruppen, deren Akten im Archiv der Gottesdienstkongregation sehr unvollständig sind, vor deren Berichten (Schemata) an den Liturgierat, seit 1969 an die Gottesdienstkongregation, nicht dar[27]. Von den 439 Schemata (März 1964 bis Juli 1975) der Studiengruppen für die Plenarsitzungen[28] werden manche erwähnt. Natürlich ersetzt die Anführung der Schemata, teilweise mit knapper Inhaltsangabe, nicht deren Veröffentlichung, möglichst einschließlich der (knappen) Protokolle der Plenarversammlungen. Aber selbst, wenn eine Publikation erfolgen sollte – womit in nächster Zeit nicht zu rechnen ist –, wird das Buch seinen hohen Wert behalten. Das gilt für die treffliche Zusammenfassung der Einleitungen in die liturgischen Bücher und der Instruktionen und für die Verweise auf Dokumente sowie Berichte durch Relatoren und Sekretäre in „Notitiae" und in den „Ephemerides Liturgicae".

Sie fehlen teilweise in der Sammlung Kaczynskis, ganz soweit sie nach 1973 erschienen sind, und völlig in der deutschen Ausgabe durch H. Rennings (Literatur auch nach 1973, aber nur in deutscher Sprache) und in „Documents on the Liturgy 1963–1979" (ohne Literaturangaben)[29].

[27] Neben den Erinnerungen an die Plenarsitzungen des Liturgierats von C. Isnard, Nova Friburgo, in: Mens concordet voci (wie Anm. 3) 404–410, Botte (wie Anm. 13) 156–164, Noè (wie Anm. 13) 263–269 und ausführlich C. Braga, Il lavoro del „Consilium", in: La Costituzione (wie Anm. 13 bei Jounel) 23–48 bzw. 367–392 sind folgende Berichte, z. T. mit Dokumenten, zu verzeichnen: Lengeling, Eucharistiefeier (wie Anm. 13) 28–35; 219f; 430–433 u. ö.; Botte, a.a.O. 165–173 (Ordinationen); 179–187 (Meßordo); 188–198 (Firmung); in der FS Bugnini (wie Anm. 2): J. Wagner (267–288; Memorandum vom 24. 5. 1966 an Paul VI. zur Meßreform; Antwort des Papstes am 2. 7. 1966: 289); R. Kaczynski (329–351; Hochgebete); H. Rennings (354–361; Meßfeiern mit Kindern); F. Nikolasch (401–418; Bußsakrament); J. Stefański (429–452; Krankensalbung); A. Hamman (594–601) und J. E. Rotelle (603–614; beide: patristische Lesungen); V. Raffa (619–645; Preces); P. Jounel (671–691; Kalendar); B. Neunheuser (701–712; Commune-Texte); in Mens concordet voci (wie Anm. 3): V. Raffa (663–678; Fluch- und historische Psalmen; Alvarez (wie Anm. 13) 269–351 über die Krankensalbung; E. Mazza, Le odierne Preghiere Eucaristiche, II, Bologna 1984, 95–124. Generell aufschlußreich Marini (folg. Anm.) 455–468; in der Übersicht der Plenarsitzungen (468–473) und der Studiengruppen (473–479) gibt B. an, ob und wo in Notitiae Berichte veröffentlicht wurden. Vgl. auch oben Anm. 23; 25; unten Anm. 41; 59.

[28] P. Marini, Elenco degli „Schemata" del „Consilium" e della Congregazione per il Culto Divino (marzo 1964 – luglio 1975): Notitiae 18 (1982) 453–772. Bis zur Auflösung des Liturgierats 342 Schemata mit ca. 8510 S., bis zum Untergang der Gottesdienstkongregation: 97 mit ca. 4416 S. Nicht erfaßt – und oft nicht archiviert – sind die ungezählten Vorentwürfe der Studiengruppen sowie die Korrespondenz ihrer Mitglieder, schon gar nicht die Diskussion in den Studiengruppen.

[29] Einige Beispiele seien hervorgehoben: Für das Missale Orationen (mit Quellennachweisen) und Antiphonen zum Einzug und zur Kommunion von A. Dumas bzw. A. Franquesa: Notitiae 1970 und 1971 (392 Anm. 9), für das Stundenbuch die Verzeichnisse der biblischen Lesungen für ein Jahr ebd. 7 (1971) 393–408; 8 (1972) 265–269, für zwei Jahre ebd. 12 (1976) 238–248; 324–333; 378–388 (526 Anm. 28), der 596 patristischen Lesungen (alphabetisch nach Autoren) ebd. 10 (1974) 253–276 (534 Anm. 42) und der Hymnen, von denen viele bei der Drucklegung wegen Platzersparnis gestrichen wurden, die der immer noch nicht erschienene Bd V bringen sollte, ebd. 9 (1973) 180–191 (538 Anm. 53). Der Relator der Studiengruppe Hymnen, A. Lentini, gab die erschienenen Texte mit einem hervorragenden Kommentar heraus: Te decet hymnus. L'innario della „Liturgia Horarum". Typis Poligl. Vaticanis 1984 (325 S.). Melodien: Antiphonale Romanum secundum Liturgiam Horarum Ordinemque Cantus Officii dispositum. II. Liber Hymnarius cum Invitatoriis et aliquibus Responsoriis. Solesmes 1983.

Kaum bekannt ist die heftige Obstruktion „traditionalistischer" Kirchenmusiker schon in der vorbereitenden Kommission (33f), in der Konzilskommission (nicht erwähnt; vgl. aber 47) – im Grunde gegen die Liturgiekonstitution gerichtet –, während der Reformarbeit (280 Anm. 12; 815 Anm. 28; 852–880) und die heftigen, durchweg absurden, in der Regel von kurialen Kreisen inspirierten, oft gegen das Konzil und den Papst besonders aber gegen Lercaro und den Vf. gerichteten Attacken mehrerer (meist römischer) Zeitungen, Zeitschriften und Bücher, besonders T. Casini, La tunica stracciata, Rom [1-4]1967 (es folgten bis 1976 weitere vier Bücher dieses Autors: 279f Anm. 12) mit einem (u. a. „Una Voce" lobenden) Vorwort des Kardinals A. Bacci, und das anonym gedruckte Breve esame critico del Novus Ordo Missae[30], begleitet von einem Schreiben der Kardinäle Bacci und A. Ottaviani an Paul VI.[31], spektakuläre „Pilgerzüge" (281) und Aktionen (287f) (ferner 13f; 41 Anm. 4; 100–105; 169f; 188f; 275–298). Besonders für deutsche Leser beachtlich sind Auszüge aus einem Brief des Vf. vom 29. 1. 1969 an H. Jedin, dessen Aufsatz „Kirchengeschichte und Kirchenkrise" im OR, 15. 1. 1969, kaum zwischen Reform und privater Willkür unterschied (281 Anm. 16).

Sehr zahlreich sind bisher nirgendwo veröffentlichte Berichte sowie oft wörtliche, wenigstens im Auszug mitgeteilte Dokumente: Audienzen der Präsidenten bzw. Präfekten und weit häufiger des Vf.s – da Kard. Lercaro selten in Rom sein konnte und seine Nachfolger zu wenig kompetent waren – bei Paul VI., oft zahlreiche Randbemerkungen und Korrekturen Pauls VI. zu den Schemata, Schreiben an ihn und seine Antworten, spontane Autographen oder über das Staatssekretariat übermittelte Weisungen, Fragen, Anregungen von ihm, Ansprachen der Kard. Lercaro und Gut bei Audienzen des Liturgierats bzw. Spezialkommission[32], Telegramme Lercaros und des Papstes zu Beginn von Plenarsitzungen, Sitzungen und Beschlüsse des Präsidiums (seit 14. 10. 1966) und einzelner Plenarsitzungen in Abwesenheit von Relatoren, Auslandsbesuche (u. a. dreimal in Holland, 114 Anm. 18), Briefe des Vf.s an Bischöfe, Vorsitzende von Bischofskonferenzen, generelle Befragung und Antworten des Episkopats 1968 (zusammengefaßt in einem Band mit 130 S.), speziell zur Handkommunion (623–643), zum Stundengebet (503f); Berichte über „Experimente" (generell: 261–264) zur Meßfeier einmal bei der Bischofssynode 1967 (343), dreimal auch in Gegenwart des Papstes (354–366), zu neuen Hochgebeten (461 Anm. 27), zum Psalterium (530ff), zur Eingliederung Erwachsener in die Kirche (in 12 Ländern: 573f), zur Stundenliturgie (503f; Orden: 554f).

Ziemlich unbekannt ist auch die ausführliche Diskussion in der Bischofssynode 1967 über vom Präsidenten Lercaro und zusätzlich vom Papst vorgelegte Fragen zur Neuordnung der Messe, einschließlich von – damals noch vier – neuen Hochgebeten (341–354), und zur Stundenliturgie (479f), die im Meßordo zu eher bedauerlichen Änderungen führten, weil viele Bischöfe unter dem Eindruck negativer Kritik von Kurienkardinälen (344 Anm. 13f) anders abstimmten, als ihnen die Bischofskonferenzen aufgetragen hatten.

Häufig werden Schreiben von Präfekten, besonders der Glaubens-, der Riten- und der Sakramentenkongregation, mitgeteilt und über manchmal mühsame Verhandlungen gemischter Kommissionen (Liturgierat und Kongregationen), berichtet, die nicht selten zu Veränderungen (Verschlechterungen wie auch Verbesserungen) und machmal zu jahrelangen Verzögerungen führten, „Kreuzwegstationen" wie sie der Vf. oft nannte.

Erstaunlich ist, wie oft dabei Kompetenzen überschritten wurden, z. B. wenn die Glaubenskongregation ihr Veto einlegte gegen eine in der Instruktion „Liturgicae Instaurationes" (5. 9. 1970) im Entwurf vorgesehene Kasel, die so gechnitten ist, daß sie Albe und Amikt überflüssig macht (811; 816 Anm. 30; Konzessionen an einzelne Bischofskonferenzen seit 1. 5. 1971: Notitiae 9 [1973] 96ff).

XII.

Das meiste, was B. berichtet und dokumentiert, ist in den Dokumentensammlungen (s. Anm. 19) nicht enthalten und würde auch bei Veröffentlichung der Schemata des Liturgierats nicht bekannt werden, z. B. ein Schreiben des Präsidenten (1972, 215f) gegen Widerstände von „rechts" und Übergriffe von „links", das hilfreich gewesen wäre, aber wegen der Furcht und „juristischen Spitzfindigkeiten" der Kurie nicht abgesandt wurde.

Insgesamt ist das Buch, aus dessen Materialfülle hier nur einiges erwähnt werden kann, als Pflichtlektüre für jene anzusehen, die nicht

[30] Die tendenziöse Bezeichnung „Novus Ordo Missae" begegnete ständig in der traditionalistischen Literatur. Die authentischen Bezeichnungen: „Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum" (Untertitel: „Ordo Missae" 1967; „Ordo Lectionum missae" 1972; [2]1981; „Ordo Cantus missae" 1972).

[31] Vgl. Lengeling, Eucharistiefeier (wie Anm. 13) 66–75.

[32] Fehlen in den Dokumentensammlungen (wie Anm. 19) von Kaczynski und Rennings, im Unterschied zu Documents on the Liturgy Nr. 63; 85; 91. Dort fehlt die Ansprache von Kard. Gut bei der Audienz vom 10. 4. 1970 (195f).

aufhören, dem Liturgierat anzulasten, was er nicht beschlossen hat, die von „Professorenliturgie" sprechen, die am grünen Tisch entstanden sei[33], oder behaupten, Papst Paul VI. sei vor vollendete Tatsachen gestellt und überrumpelt worden[34].

In Wirklichkeit wurde er immer über alles informiert, autorisierte sogar nicht unterzeichnete Verlautbarungen der Zeitschrift Notitiae, z. B. über die Pflicht, das neue Missale einzuführen („Sta bene"; 297f), stellte nicht nur Fragen, sondern entschied hier und da auch gegen den Liturgierat (z. B. für die Beibehaltung von Gebeten des Priesters, besonders bei der Gabenbereitung, die aus persönlicher Frömmigkeit seit dem frühen Mittelalter eingefügt wurden) und in der Frage der alternativen Zulassung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses – wie nach deutschem Sonderrecht seit 1983 auch in Italien – mit Rücksicht auf die Ostkirchen gegen die Bischofssynode 1967. In der Frage der Volkssprache, die er in seinem Votum (8. 5. 1960) an das Konzil (AD I, II, III, 378), in der Vorbereitenden Zentralkommission (ebd. II, II, III, 84–90) und in der Diskussion im Konzil (AS I, I, 313ff) eindringlich gewünscht hatte, gab er überraschend früh (22. 3. 1965) den Bischofskonferenzen die Erlaubnis, auch für die Präfation (die zwischen dem Dialog und dem Sanctus in der Volkssprache zunächst lateinisch geblieben war) die Volkssprache zu beschließen (112f).

In der Frage des Firmalters hat Paul VI. die auch in seinem Konzilsvotum (aaO 381; etwa 10–12 Jahre) deutliche Tendenz wegen des fundierten Widerstandes im Liturgierat nicht generell durchgesetzt (597–600; vgl. jetzt CIC, can 891). In der vom Papst zunächst gewünschten, von den zuständigen Studiengruppen einhellig, vom Liturgierat und von der Bischofssynode mehrheitlich (117 gegen 25, 31 mit Modus) abgelehnten Tilgung der „Fluch"- und „historischen" Psalmen, kam es zu einem Kompromiß (484f; 487f; 489–491; 493f; 497–502).

In der im Liturgierat nie diskutierten Frage der Handkommunion war die Position des Papstes, des Präfekten der Gottesdienstkongregation B. Gut und B.s negativ. Die vom Papst am 3. 6. 1968 dazu ermächtigte Ritenkongregation gestattete sie für Deutschland und Belgien (6. bzw. 11. 7. 1968). Heftige Proteste „einiger Personen" veranlaßten den Papst am 25. 7. 1968 die Erlaubnis zu suspendieren. Ein Ausschuß (Benelli, Philippe, Violardo, Antonelli und B.) beschloß, als auch die französische Bischofskonferenz ein Indult erbat, den Episkopat zu befragen. In der breiten, vom Papst an zahlreichen Stellen veränderten Darstellung des Problems in der Anfrage an die Bischöfe (625–638) überwogen die Gegengründe. Die geheime Abstimmung ergab eine klare Mehrheit gegen die Einführung (1233; dafür 567; mit Modus 315, ungültig 21). Der Papst entschied, daß Bischofskonferenzen mit Zweidrittelmehrheit in geheimer Abstimmung nach römischer Konfirmation die Handkommunion gestatten können („Memoriale Domini", 29. 5. 1969) und verlangte gegen den Willen der Gottesdienstkongregation die Veröffentlichung in den AAS. Er ließ überdies im OR gegenüber Falschmeldungen (die bis heute kolportiert werden) u. a. erklären, es handle sich „nicht um eine Zurückweichen, noch weniger um eine Konzession an Rebellen, sondern um eine Gewährung des Heiligen Stuhles, wenn der verantwortliche Wille der Ortskirchen von den betreffenden Bischofskonferenzen ausgedrückt wurde" (638–643). Ein heftiger brieflicher Angriff (Juni 1970) von Kardinal Šeper auf den Präfekten der Gottesdienstkongregation Kardinal Gut „verletzte diesen tödlich" († 8. 12. 1970), zumal er „persönlich gegen die Konzession war und mit großer Qual die Dekrete unterschrieb", nur weil er wußte, dem Willen des Papstes zu entsprechen (98 Anm. 28).

Mindestens in einem Fall erwies sich das Eintreten des Papstes für eine – sehr aktive – überstimmte Minderheit des Liturgierats als ein besonderes Glück. Die Studiengruppe 10 (Relator J. Wagner) hielt das Problem neuer Hochgebete zunächst für so delikat, daß sie – um dem Römischen Kanon bei einer von allen gewünschten künftigen Einführung weiterer Hochgebete eine Chance des Überlebens zu geben – drei Formen zu einer Straffung vorlegte, die eine leichte und zwei jeweils tiefer eingreifende Änderungen vorschlug (Schema 113, 9. 10. 1965). Der Liturgierat stimmte mit Zweidrittelmehrheit zu, die drei Formen erproben zu lassen (318ff). Eine Minderheit wandte sich gegen jeden stärkeren Eingriff in das „Kunstwerk" des Kanons. Personen in und außerhalb des Liturgierats wandten sich in Gutachten auch direkt an den Papst, der zweimal durch Schreiben des Staatssekretariats sich die Einwände zu eigen machte (158f Anm. 28). Die Leitung des Liturgierats stellte die Situation aus ihrer Sicht zweimal dar (25. 5. 1966; Audienz Lercaros, 20. 6. 1966) und erhielt die Antwort des Papstes: „Der Kanon bleibe in seiner gegenwärtigen Form bestehen. Man möge zwei oder drei Anaphoren für den Gebrauch zu bestimmten Gelegenheiten verfassen oder suchen" (442f).

Nach intensiver Arbeit der mit weiteren fünf Mitgliedern (darunter sein Vertrauensmann L. Bouyer) erweiterten Studiengruppe 10 (443 Anm. 4) und Annahme durch den Liturgierat (Zweidrittelmehrheit) und die Bischofssynode (24. 10. 1967; 127 ja, 34 mit Modus, 22 nein; 345f) und Veränderungen durch den Papst (454 Anm. 11) wurden drei neue Hochgebete (nicht das ebenfalls vorbereitete nach der alexandrinischen Basiliusanaphora, Text bei Mazza, wie Anm. 27, 120f) nach Überwindung einiger Schwierigkeiten und Gebrauch bei drei mit dem Papst gefeierten Messen approbiert (27. 4. 1968) und promulgiert (23. 6. 1968). Die theologisch und pastoral wichtigen „Hinweise" (2. 6. 1968), die den Bischofskonferenzen mit den Hochgebeten zugesandt wurden, wurden leider erst 1983 in der o. a. Ausgabe von Rennings in deutscher Übersetzung veröffentlicht (Nr. 1044–1062; französisch: Kaczynski).

XIII.

Ein Beispiel für die Offenheit des Papstes und zugleich seine Sensibilität (bis zur Schwäche) bei Widerständen, ist die Frage weiterer neuer Hochgebete (457–469). Noch vor Einführung der drei neuen Hochgebete (1968) begann man – zunächst in Holland – nicht autorisierte Hochgebete in ständig steigender Zahl fast überall in der Welt, z. T. sogar mit bischöflicher Billigung zu benutzen, die zumeist theologisch und liturgisch ungenügend, bisweilen auch völlig abzulehnen waren.

Die Gottesdienstkongregation forderte am 18. 12. 1970 die Deutsche Bischofskonferenz auf, die von A. Schilling aus holländischen Quellen bearbeiteten Hochgebete (Essen 1968; [11]1971) als illegal zu erklären. In der Antwort hieß es, Priester und Gläubige seien mehrfach auf die Unerlaubtheit hingewiesen worden. Ein erneutes Verbot würde wirkungslos bleiben. Eine Studienkommission der Liturgiekommissionen des deutschen Sprachgebiets werde die Frage studieren[35]. Die Bischofskonferenzen würden zu gegebener Zeit Texte gemäß Art. 40,1 der Liturgiekonstitution zur römischen Approbation vorlegen (458). Die Gottesdienstkongregation begann mit Zustimmung der Glaubenskongregation seit dem 26. 6. 1970, für bestimmte Gruppen (Taubstumme, Erstkommunion, Kinder, australische Ureinwohner) eigene Hochgebete zu gestatten,[36] während andere Gesuche abgelehnt wurden.

Der Papst wünschte gegen Widerstand in der Kurie am 22. 6. 1971, die Frage solle studiert werden. Eine Studiengruppe, die der widerstrebende Rez. auf Drängen B.s bei seinem Besuch in Trier leiten mußte, (aus der Kongragation R. Kaczynski als Sekretär und C. Braga, weitere acht Mitglieder aus sieben Ländern; 460 Anm. 1) tagte dreimal (21.–23. 10. und 24.–17. 11. 1971; 25.–26. 1. 1972) und erbat von acht Spezialisten Gutachten. Ihr 6. Schema wurde am 18. 12. 1971 den 18 Konsultoren der Kongregation und weiteren 36 „Periti" zugesandt, die Endfassung (118 S.) nach der Sitzung der Konsultoren (26.–28. 1.) am 1. 2. 1972 den 16 Kardinälen (darunter K. Wojtyla) und 7 Bischöfen der Kongregation für deren Versammlung (7.–11. 3. 1972). Der Papst prüfte die Schemata sehr sorgfältig und versah sie mit Anmerkungen. Die wichtigste Auflage war: das Sanctus, das die Studiengruppe aus historischen Gründen (Einfügung im Westen erst im 4.–6. Jh.) nicht als unerläßliches, sondern integrales Element ansah, sollte obligatorisch sein. Die Konsultoren hatten am 26.–28. 1. 1972 nach lebhafter Diskussion die Fragen der Studiengruppe mit Mehrheit im Sinn der Gruppe angenommen[37].

Am 2. 2. 1972 – einen Tag nach Versendung der Endfassung! – tadelte das Staatssekretariat völlig ungerechtfertigt die Studiengruppe in einem verworrenen Schreiben. Die Vorschläge der Novembersitzung 1971 entsprächen nicht ganz dem Schreiben vom (folgenden!) 18. 12., mit dem das Sekretariat den Willen des Papstes mitgeteilt habe. Man nehme an, daß die „Periti" bei der Sitzung Ende Januar diesem Willen gebührend Rechnung getragen hätten. Der Papst habe zwar einer „eventuellen" (fehlte im Schreiben vom 18. 12.) Abfassung von neuen, durch die Gottesdienstkongregation zu approbierenden Gebeten zugestimmt, aber nicht sagen wollen, der Heilige Stuhl begnüge sich damit, Kriterien zu erlassen, nach denen Bischofskonferenzen Texte zur römischen Approbation vorlegen können, und wolle so den Weg zu einer vielleicht endlosen Zahl von

[33] Unter den allein entscheidenden Kardinälen und Bischöfen des Liturgierats bzw. der Gottesdienstkongregation, „fast alle Hirten von Diözesen" (Lercaro gegen Angriffe Kard. Heenans in der Bischofssynode 1967; 344 Anm. 14), gab es zwar ehemalige Professoren (z. B. Kardinal Volk), vor der Berufung von A. Hänggi/Basel (2. 2. 1967–1975) jedoch keinen der Liturgiewissenschaft, unter den etwa 200 Konsultoren nur etwa 25 neben Dogmatikern, Kanonisten, Seelsorgern, Kirchenmusikern usw. M. Davies (wie Anm. 4) 86 widerspricht einer Alternative Erzbischof Dwyers-Portland/Or., sie seien „ohne Skrupel oder ohne Kompetenz" gewesen: Sie waren „ausgesprochen kompetent" in der „Durchsetzung ihrer Ziele", jedoch „skrupellos".

[34] Bugnini habe einem Freund gesagt, es sei unbeschreiblich mühsam gewesen, dem Papst die Unterschrift zum „neuen Ordo Missae ... zu entreißen", privat zelebriere er nach dem Ordo Pius' V. So in einer Schrift des Spirituals im Seminar von Ecône, L. M. Barrielle. Eine wiederholte Bitte Bugninis (23. 3. u. 27. 4. 1974), die von Bischof Hänggi wiederholt wurde, die Behauptungen zu beweisen, blieben ohne Antwort (289 u. Anm. 27). Vom „Entreißen" des Meßordo sprach unbeirrt ein Begleiter Lefebvres in einer Diskussion mit dem Erzbischof von Quebeck 1976, zitiert von Krämer-Badoni (wie Anm. 4) 260.

[35] Das – mit der römischen Vorlage in etwa konforme – Ergebnis der von H. Rennings geleiteten Studiengruppe: „Strukturmodell für Hochgebete": Gottesdienst 6 (1972) 147–152; s. auch I. Pahl: Versuche in aller Welt: ebd. 113ff; 123–126; R. Trottmann, Probleme des Hochgebets. Jahrestagung der Liturgikdozenten: ebd. 145f.

[36] J. Évenou (Hrsg.) Eucharisties de tous pays. Paris 1975.

[37] Vermehrung der Hochgebete im Missale?: 10 ja, 4 ja mit Modus, 3 nein. Nur wenn Bischofskonferenzen es für opportun halten?: 11 ja, 5 ja mit Modus, kein nein. Römische Modelle mit der Möglichkeit leichter Anpassungen?: 8 ja, 1 ja mit Modus, 8 nein. Veröffentlichung bindender Kriterien (detailliert im Schema begründet), nach denen Bischofskonferenzen Texte aus dem Geist der eigenen Sprache und Kultur ausarbeiten, die von der Studiengruppe empfohlene Lösung, die offen ließ, ob Rom diese approbieren – was der Papst am 18. 12. durch Schreiben des Staatssekretariats forderte – oder nur konfirmieren sollte: 8 ja, 4 ja mit Modus, nein 5.

Eucharistiegebeten öffnen. Verschwiegen wurde, daß im Schreiben vom 18. 12., das uns unbekannt blieb, der Papst sein „lebhaftes Gefallen über die Weitsicht" bekundet hatte, „mit der die Frage angegangen worden ist, wie es übrigens nötig war, um sich über die Situation klar zu werden und die nötigen Heilmittel anzuwenden": Weder endgültiges Verbot von Neuschöpfungen noch völlige Freigabe, sondern Suche nach alten Texten oder Schaffung von neuen, „immer mit Prüfung des Episkopats und sorgfältig studierter Approbation durch die Gottesdienstkongregation". Der Vollversammlung der Kardinäle und Bischöfe wurde das Schreiben vom 2. 2. 1972 mitgeteilt. B., der nach dem Reglement als letzter sein Votum vorzulesen hatte, verlas die Weisung des Papstes, die dieser ihm am 28. 2. schriftlich übergeben hatte, ohne den Papst als Autor zu nennen: Vorlage von neuen Hochgebeten nur nach strenger Prüfung der Texte durch den Heiligen Stuhl und seiner Erlaubnis, die „von Fall zu Fall aus besonderen Gründen" zu gewähren ist"[38].

Das Ergebnis der (geheimen) Abstimmung (11. 3. 1972) war dennoch entsprechend den mündlichen Voten der Mitglieder (unter ihnen Kard. Wojtyla, wenngleich das Problem in Polen nicht bestehe[39]) positiv[40].

Der Bericht an das Staatssekretariat (12. 4. 1972; 465) über die Sitzung wurde durch Vorschläge B.s als Sekretär der Kongregation ergänzt, die – entgegen den Ergebnissen der Abstimmung, aber angesichts der infolge heftiger Gegenkampagnen veränderten Situation realistisch – u. a. anregte: Von der Kongregation könnten Embolismen für besondere Feste und Gelegenheiten in den vier Hochgebeten eingefügt werden. Es wäre gut, das 1967–1968 erarbeitete alexandrinische Hochgebet des Basilius (mit nur einer Epiklese nach den Einsetzungsworten) einzuführen, das vom Liturgierat mit schwacher Mehrheit (16 gegen 15) abgelehnt worden war, während die Glaubenskongregation ihre Entscheidung (die auch später nicht erfolgte) aufschob, und das von der Ostkirchenkongregation zwei Jahre später wieder gewünscht worden war (451–454). Außerdem wäre an römische Hochgebete für besondere Gelegenheiten zu denken, wie sie später z. T. approbiert, z. T. abgelehnt, z. T. von Rom selbst – Versöhnung I–II, Meßfeiern mit Kindern I–III – herausgegeben wurden (469–479). Für die Bischofskonferenzen wird in etwa übernommen, was der Papst am 28. 2. 1972 entschieden hatte: Die Bischofskonferenz könne nach vorher eingeholter römischer Erlaubnis neue Hochgebete zur römischen Approbation vorlegen, jedoch nur „von Fall zu Fall aus besonderen Gründen (speciali motivi)". B. interpretierte diese „motivi" als „außerordentliche Gelegenheiten (circostanze)" (465; 466), ebenso am 11. 1. 1973 die Glaubenskongregation (467), was das Staatssekretariat, als B. einen entsprechenden Entwurf für den Papst vorlegte, als zu schroff abmilderte: „In besonderen Fällen (casi particolari)" (467). Am 23. 5. 1972 ließ der Papst mitteilen, die Kriterien dürften weder von der Kongregation noch von einzelnen Periti der Arbeitsgruppe veröffentlicht werden[41]. Nach zwei weiteren Sitzungen[42] und Entwürfen (466ff) erschien schließlich (23. 4. 1973) das Schreiben „Eucharistiae participationem", da eine Vorlage von neuen Hochgebeten „peculiaribus in adiunctis" vorsieht. Die Möglichkeit für Bischofskonferenzen und für Ordensmissalien, weitere Embolismen in den vier Hochgebeten des Missale zu approbieren (im Bericht B.s vom 12. 4. 1972 Rom vorbehalten), nutzte das deutsche Meßbuch 1975 und die Zweitausgabe des italienischen (1983).

Wie kam es zum Sinneswandel des Papstes? Zwei der überstimmten (von B. genannten; 462 Anm. 462) Konsultoren, Freunde und Mitarbeiter des Rez., wandten sich schriftlich an die Glaubenskongregation, deren Präfekt strikter Gegner neuer Hochgebete war. Einer verfaßte ein vielen Kurienbehörden überbrachtes Gutachten. Kardinal Bengsch, der an der Sitzung vom 7.–11. 3. 1972 nicht teilnehmen konnte, sandte seinen Protest (es gäbe auch nur ein Vaterunser und eine Nationalhymne) nicht nur an die Kollegen der Kongregation (s. 462 Anm. 30), sondern durch einen Priester seiner Diözese auch anderen kurialen Personen. Die Nuntien in Deutschland und Holland, mehrere Mitglieder der Internationalen Theologischen Kommission, ein französischer Erzbischof und überstimmte Mitglieder protestierten ebenso, in der Regel direkt beim Papst (zum Ganzen: 457–479).

[38] R. Kaczynski, der vor allem unter dem Aspekt seines Beitrags „Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets", in: FS Bugnini (wie Anm. 2) 329–351 auch über die Studiengruppe schreibt (331–338), berichtet als Auskunft B.s, daß der Papst bei der Übergabe der vorbereiteten Stellungnahme, dem Satz „Man gewähre den Bischofskonferenzen keine Vollmacht, neue Eucharistiegebete einzuführen" die o. a. Ausnahmen zufügte (333 und Anm. 14).

[39] Vgl. Kaczynski (wie Anm. 38) 333 Anm. 15.

[40] Vermehrung der Hochgebete?: 13 ja, 3 mit Modus, kein nein. Genügen neue vom Heiligen Stuhl verfaßte Hochgebete?: 2 ja, 2 ja mit Modus, 12 nein. Genügen römische Modelle, mit der Möglichkeit zur Anpassung?: 16 (alle) nein. Hochgebete, von den Bischofskonferenzen nach den Kriterien des Heiligen Stuhls verfaßt und diesem vorzulegen?: 11 ja, 2 ja mit Modus, 2 nein. Billigung der vorgelegten Kriterien?: 9 ja, 5 ja mit Modus, 2 nein.

[41] Veröffentlicht wurden dagegen eine Zusammenfassung aus dem Schema der Studiengruppe: Indoles, structura et elementa Precis Eucharisticae: Notitiae 9 (1973) 209–213; über Teilaspekte: 214–246 von NLK (= B. Neunheuser, E. Lengeling, R. Kaczynski), L. Ligier, 5. Marsili, F. Sottocornola, LKL (Lengeling, Kaczynski, Ligier), FLK (Farnès, Lengeling, Kaczynski).

[42] Das Fernbleiben des Rez. von der Sitzung am 1. 3. 1973 zur Vorbereitung des Schreibens „Eucharistiae participationem" (27. 4. 1973) war bedingt nicht durch die zweifellos bestehende Frustration des Rez. (468 Anm. 34), sondern einen dringend erforderlichen Erholungsurlaub nach einem turbulenten Dekanatsjahr (neue Verfassung der Universität Münster). Ende März 1973 erlitt er nicht „einen Anfang eines Infarkts", sondern einen wirklichen Herzinfarkt.

XIV.

Wenn B. sagt, das Scheitern des Projekts neuer Eucharistiegebete sei für die Gottesdienstkongregation „eine schwere Wunde" gewesen (462 Anm. 30), so ist das untertrieben. Sie war neben anderen Vorwürfen, z. B. falsche Übersetzungen und Zulassung der Handkommunion (98), Anlaß für den am 11. 7. 1975 verfügten „Untergang" (Untertitel 98) der Kongregation, die sich zuletzt ständig hatte rechtfertigen müssen wegen ihrer angeblichen Schwäche gegenüber Übergriffen und ihrer „Reformarbeit ad infinitum" und zuletzt von höchster Stelle nur Ablehnung ihrer Vorschläge erfuhr, und für die Entlassung B.s als Sekretär, der seit dem 20. 6. 1974 nicht mehr vom Papst empfangen worden war (98ff; 100ff; Pressestimmen gegen B. als Diktator, Freimaurer u. a.). „Ich habe nie erfahren, welches Motiv den Papst zu einem so schwerwiegenden und außerordentlich ungewöhnlichen Schritt geführt hat, der bis zur Unterdrückung einer Schöpfung führte, auf die er so viel Wert legte" (14).

B. erwähnt (14) und erläutert eine weitere Ausnahme in der „unmittelbaren, ich möchte sagen brüderlichen Zusammenarbeit" mit Paul VI., nämlich die „unerschütterliche Weigerung, ein Statut des Liturgierats zu approbieren", weil „ihm geschickt glaubwürdig gemacht wurde, seine Autorität stehe auf dem Spiel. Er hatte nicht die Kraft, in Ruhe das Problem erneut zu überprüfen; er hätte zweifellos die Falle entdeckt."

Nicht deutlich macht B.[43], daß der „Untergang" sich bereits anbahnte mit der Entlassung des kommunistischen" (Presse) Kardinals Lercaro als Präsident des Liturgierats am 9. 2. 1968 († 18. 10. 1976), obwohl Paul VI. ihn außerordentlich schätzte.

Als Kardinal von Mailand hatte er ihn mehrfach vor wichtigen Entscheidungen zu sich gebeten, ihn auch zu Konferenzen der Mailänder „Missionswoche" eingeladen, ihn in seinen „Discorsi e scritti sul Concilio" (Rom 1983) als einzigen Kardinal erwähnt[44] und 1963 als Papst zu einem der vier Konzilsmoderatoren (neben Döpfner, Suenens und Agagianian) ernannt.

Nachdem der Papst sich reichlich spät[45] von der vor allem gegen Lercaro gerichteten, rechtzeitig vor der Sitzung der Italienischen Bischofskonferenz (4.–7. 4. 1967) erschienenen Schmähschrift T. Casinis distanziert hatte, und Kardinalstaatssekretär A. Cicognani, der während des Konzils niemals gesprochen hatte, „a titolo personale" bei der Bischofssynode 1967, Schluß mit der Liturgiereform, die den Gläubigen Verwirrung schafft, gefordert hatte (OR 27. 10. 1967), hatten seine Gegner in der Kurie, im italienischen Episkopat und in der christlich-demokratischen Partei sowie ziemlich sicher in der USA-Administration die Ablösung des dem Kardinal sehr gewogenen Erzbischofs Dell'Aquas durch Erzbischof Benelli als Sekretär für die „ordentlichen Angelegenheiten" im Staatssekretariat und vor allem die Krankheitszeit des Papstes (4. 9. – Ende Dezember 1967) genutzt, den Kardinal zu stürzen.

Sein Rücktrittsgesuch wegen Erreichung der Altersgrenze (75 Jahre am 28. 10. 1966) vom 15. 8. 1966 hatte der Papst am 22. 9. noch abgelehnt. Die Vorwürfe gegen ihn betrafen nicht nur seinen Einsatz für die Liturgiereform[46], sondern seine „linken" und „progressiven" Tendenzen, „Kommunistenfreundlichkeit", seine „schlechte Verwaltung" und seiner „Bizzarrerien" (er lebte arm in „vita comunis" mit etwa 60 Studenten, die aus gefährdetem Milieu kamen). Nach einer mysteriösen Überprüfung durch einen Apostolischen Visitator[47], den niemand in Bologna gesehen hatte, wurde er durch den Sekretär der Bischofskongregation E. Civardi am 7. 1. 1969 zum (unfreiwilligen) Rücktritt als Erzbischof veranlaßt. Wahrheitswidrig wurde die Bekanntgabe am 12. 2. 1969 im Schreiben des Staatssekretärs an den Kardinal „als spontane Entscheidung" bezeichnet und in der offiziellen Bekanntmachung mit „fortgeschrittenem Alter und gesundheitlichem Befinden" begründet (OR 12.–13. 2. 1968), während Lercaro selbst im Abschiedsbrief an Klerus und Verbände seines Bistums, der gleichzeitig mit der ersten Meldung der Medien bei den Addressaten eintraf, deutlich schrieb, wie er vor etwa 16 Jahren (1947) dem Ruf des Obersten Hirten (Pius XII.) „komm" (als Erzbischof nach Ravenna) gehorcht habe, gehorche er jetzt dem Ruf des Obersten Hirten: „geh!" „ruhig (sereno) und froh im Gehorsam" (Bedeschi 13). Wenn B., den der Kardinal nach Bologna gerufen hatte, um ihm seinen Rücktrittsbrief auch als Präsident des Liturgierats vorzulegen, von Annahme des Rücktritts (rinuncia) durch den Papst am 9. 1. 1968, also zwei Tage nach dem Besuch Civardis, schreibt (89), so ist auffällig, daß der Papst in seinem Dankesbrief von Verlassen

[43] Im Unterschied zu L. Bedeschi, Il Cardinale destituito. Documenti sul „caso" Lercaro, Turin 1968.

[44] Wegen seiner Konzilsrede über die „Kirche der Armen" (AS I, IV, 327–330) in einer Rede bei einem Studientreffen seiner Priester am 6. 2. 1963, Discorsi 202–213, hier 211.

[45] Langes Telegramm des Staatssekretärs: OR 16. 4. 1967; Ansprache des Papstes an den Liturgierat: AAS 59 (1967) 418–421; Kaczynski u. Rennings (wie Anm. 19) Nr. 802ff.

[46] Vorkonziliare Höhepunkte: Reden auf Internationalen Kongressen Lugano 1953: „Tätige Teilnahme" – das Grundprinzip des pastoral liturgischen Reformwerkes Pius' X.: LJ 3 (1953) 175–186; und Assisi 1956: Die Vereinfachung der Rubriken und die Brevierreform, in Wagner (wie Anm. 12) 314–338; Schlußwort: 339–342.

[47] Nicht dementierte Auszüge aus seinem Bericht: Il Borghese, 22. 2. 1968.

des Amtes „hauptsächlich aus Gesundheitsgründen ... in bewundernswerter Bereitschaft und im Geist der Hingabe" und der Staatssekretär von „nobler Entscheidung, die Sie sehr ehrt, weil Sie Ihre tiefe Hingabe an die Kirche beweist", schreibt und ferner erwähnt, „daß leider Ihre physischen Kräfte nicht mehr ausreichen". Beide Schreiben sprechen in hohen Tönen von den Verdiensten des Kardinals (Notitiae 4 ‹1968› 4f). Noch auffälliger, geradezu wie eine nachträgliche Reue des Papstes wirken neben zwei offensichtlich autorisierten Besuchen B.s (von ihm nicht erwähnt) bei Lercaro (4. 3. und 11. 4. 1968[48]) die Audienzen Lercaros beim Papst am 21. 3. und am 24. 4. mit Überreichung eines langen Briefes zur Ernennung als Päpstlicher Delegat, der detailliert Dankbarkeit, Bewunderung, ausdrücklich auch für seine Arbeit als Präsident des Liturgierats, und Wünsche formuliert (OR 22. 4. 1968) und am 15. 8. in Castel Gandolfo, wo der Papst nach dem Angelus der Pilgermenge den „Kardinal Lercaro von Bologna (!)" – lange Pause wegen anhaltendem stürmischen Beifalls der Menge – „den so lieben und verehrten Kardinal Lercaro" vorstellt und ihn einlädt, mit ihm den Segen zu erteilen (vgl. OR 17. 8. 1968). In der anschließenden Audienz der Delegation für Bogotá nennt ihn der Papst „eine der Säulen der Kirche"[49].

B. selbst wurde als Pro-Nuntius vom Papst nur noch zweimal empfangen „mit Andeutungen, Akzenten und Gesten großer Güte". Beim zweiten Mal kam er „fast furchtsam, aber mit Interesse" auf die Liturgie zu sprechen (14).

XV.

Trotz der mysteriösen Umstände, die zur Ablösung führten, die B. nicht enthüllen will (100f), blieb er ein Verehrer des Papstes, dem er – mit dessen Wissen (Pasqualetti; 7) – durch sein monumentales Opus als „wahren Verwirklicher der Liturgiereform"[50] eine „dankbare und kindliche (filiale) Huldigung" erweisen wollte (13).

Was Montini als Substitut des Staatssekretärs Pacelli seit 1937 und unter Pius XII. als Leiter (seit 1944) der Abteilung für die „ordentlichen Angelegenheiten" und als Pro-Staatssekretär (seit 1952) für die Förderung der Liturgischen Bewegung bewirkt hat, ist noch zu erforschen[51].

B. hat kurz nach der Wahl des Erzbischofs von Mailand zum Papst mit einem Vorwort bemerkenswerte Reden und Schriften zur Liturgie aus den Jahren 1937–1962 herausgegeben[52].

Sie bezeugen, wie sehr Montini prädestiniert erschien, die Liturgiekonstitution zu verwirklichen. Ansprachen zur Liturgie aus der Zeit vom 4. 12. 1963 – 23. 11. 1965 hat Lercaro mit einem Vorwort herausgegeben[53].

XVI.

B. Schreibt einen glänzenden, bildfreudigen Stil – der an die höchst erwünschte Übersetzung, für die der Verlag Herder optiert hat, nicht geringe Anforderungen stellt – und versteht es, auch komplizierte Tatbestände so spannend darzustellen, daß man die Lektüre ungern unterbricht. Auch wenn Gegner mit teilweise diffamierenden Äußerungen genannt werden, verfällt der Vf. nie in polemische Töne. Ein gutes Beispiel für die irenische Natur des Vf.s sind die Dankesworte (896f), „an erster Stelle an die Kardinäle, Präsidenten und Präfekten" Cicognani, Larraona, Lercaro, Gut, Tabera, Knox, wenngleich eine deutliche Stufung in der jeweiligen Charakterisierung nicht zu übersehen ist.

Bei einem so umfang- und datenreichen Werk kann es nicht ausbleiben, daß trotz aller Sorgfalt B.s und seines Mitarbeiters Pasqualetti Wünsche bleiben, die bei einer Neuauflage wie bei Übersetzungen möglichst erfüllt werden sollten.

Auf die publizierten AD und AS ist nur vereinzelt verwiesen; in der Regel werden nur die den Konzilsvätern „sub secreto" vorgelegten Drucksachen zitiert. R. Kaczynskis Enchiridion (s. Anm. 19) wird meist nicht angeführt.

Zu korrigieren bzw. zu ergänzen ist über schon Erwähntes hinaus u. a.: 14: nicht cap. 8, sondern 5. – 31 Anm. 3: 1962 statt 1963. – 100 Anm. 32: nicht A., sondern H. Haug. Der nicht angegebene Haupttitel seines Aufsatzes ist: „Constans Nobis Studium". Im Untertitel ist nach „zu" zu ergänzen „kurz", statt 128 richtig 127ff. – 101 Anm. 35: 1976 (nicht 1966). – 129 Anm. 14: Kronsteiner. – 140 Anm. 18: bizantina. – 180 Anm. 68: Auch Prof. G. Kretschmar nahm teil. – 204: E. L. Brand ist nicht Methodist, sondern Lutheraner (damals New York, jetzt Genf, Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes). – 223 u. ö.: Gelineau, nicht Gélineau. – 251: De Oratione communi erschien in kürzerer Fassung bereits 1965, La traduzione dei libri liturgici nicht 1965, sondern 1966. – 292 u. ö. Lefebvre, nicht Lefèbvre. – 317 Anm. 38: Die summarischen Zahlen der Erwähnung des Heiligen Geistes in den euchologischen Teilen des Meßbuchs (einschließlich der Antiphonen): vor 1970: 64, im neuen Missale: 160 sind mit Hilfe der „Concordantia verbalia Missalis Romani", Münster 1983 (vgl. ThRev 80 [1984] 152ff), zu präzisieren: jetzt (1975) 215, davon in Orationen 128. – 392: Das neue Missale enthält nicht 1600 Orationen, sondern mit Einschluß der zwei- oder mehrfach, nicht oder mehr oder weniger verändert gebrauchten 1517, nicht „mehr als das Doppelte" als bisher; nach dem Stand von 1942 waren es mit Einbeziehung des Anhangs pro aliquibus locis (= 131) 1182, manche vielfach, z. T. leicht verändert, gebraucht (im MR von 1570: 944). Von ihnen wurden nicht „fast alle" wieder verwendet, sondern nur 405, nur noch wenige davon zwei- oder dreimal. – 408 Anm. 17: Mußner, nicht Mussner. – 416: Es ist nicht richtig, daß die Bischofskonferenzen für ihr ganzes Gebiet und generell den Verzicht auf eine von drei Lesungen gestatten können, sondern aus pastoralen Gründen und, wie 1969 in der Institutio generalis MR 318 und 1981 in der zweiten Ausgabe des Ordo Lectionum Missae 79 hinzugefügt wurde, nur „hier und da", wie auch die Instruktion „Inaestimabile donum" 1 (3. 4. 1980) die Beachtung der Vorschrift betr. die Zahl der Lesungen einschärfte. – 477 u. ö. Šeper. – 523 Anm. 21: Ernennung des Rez. nicht 1967, sondern (wie 167 Anm. 45) 1966 – 525f: Es wird verschwiegen, daß die vom Vf. betriebene und vom Präsidium der Kommission gebilligte Entscheidung, aus dem Zweijahreszyklus der biblischen Lesungen in der lateinischen Editio typica einen völlig unorganischen, dem Konzilswillen (SC 92a; vgl. 24; 35,1) nicht gerecht werdenden Zyklus für nur ein Jahr zusammenzuschneiden, formelle Beschlüsse des Liturgierats mißachtete. Dem Argument, der Umfang der Stundenbücher (B. rechnete zunächst mit zwei Bdn) würde zu groß werden, wurde vom Rez. vergeblich entgegengehalten, daß in den vier Bden durchschnittlich drei Viertel des Inhalts identisch wären und die Aufnahme des zweiten Zyklus relativ wenig mehr Raum beanspruchen würde[54]. – 511 Anm. 11; 526 und Anm. 28f: Der angekündigte, immer noch ausstehende Bd V der Liturgia Horarum soll die beiden, in der Inst. gen. Lit. Horarum (Nr. 142–152) beschriebene Ordnung für zwei Jahre enthalten (die für ein Jahr ist ebd. Nr. 153 – nicht 152 – nur erwähnt); ein Verzeichnis der Perikopen wurde erst in Notitiae 12 (1976) 238–248; 324–333; 378–388 publiziert, als bereits die meisten Ausgaben in der Volkssprache erschienen waren. – 534 Anm. 42: 253 statt 252. – 538 Anm. 53: 180 (statt 179)–191. – 543f: Weder hier noch 47 und in dem in Anm. 63 zitierten Aufsatz vom V. Raffa wird erwähnt, daß dank der Vorschläge B. Fischers: LJ 1 (1951) 55–74 (Laudes, Vesper), und in: J. A. Jungmann (Hrsg.) Brevierstudien, Trier 1958, 57–70 (Vesper) im Schema der Liturgiekonstitution im gestrichenen (weil zu sehr ins Einzelne gehenden) Art. 72 unter b) die Einführung von täglichen Preces in der Vesper gefordert wurde. – 580: statt Feine: Feiner. – 583: statt Mont Saint-Odile (Parigi): (Straßburg), z. T. richtig 567 Anm. 2. – 583: 1968 statt 1978. Die Abtei heißt nicht S. Gertrude, sondern Erentraud (Kellenried). Die (bei anderen Gruppen meist fehlenden) Angaben über die Sitzungen der Gruppe 22 sind – auch 567 Anm. 2 – unvollständig. – 589 Anm. 16: Über Taufnamen gibt es auch in deutscher Sprache mehrere Publikationen (J. Torsy, B. Senger u. a.). – 600 Anm. 11: Daß in der Studiengruppe 20 (Pontificale I), eine der fünf Gruppen, deren Mitglied der Rez. war, die Arbeit fast ausschließlich vom Relator Botte und Sekretär Kleinheyer geleistet wurde, entspricht nicht den Tatsachen. Es gab nicht nur schriftlichen Austausch, es fanden mehrere Sitzungen statt[55]. – 607 Anm. 27: Zur Frage, ob die Firmsalbung mit einer Handauflegung zu verbinden ist (was leider auch CIC, can. 880 § 1 entgegen der dezidierten Meinung der Experten und des Liturgierats fordert), vermißt man einen Verweis auf die anderslautende, von Paul VI. am 9. 6. 1972 gebilligte Entscheidung der Kommission zur Interpretation der Konzilsdokumente[56]. – 665: statt 1975: 1965. – 687: Kleinheyer. – 705: Bis ins 10. Jh. empfingen die zum Bischof von Rom gewählten Personen gegebenenfalls

[48] Positiv beantwortete Anfrage, ob er bereit sei, als Päpstlicher Legat den Vorsitz des Internationalen Eucharistischen Kongresses in Bogotá zu übernehmen.

[49] Eine nachträgliche Genugtuung ist, daß gerade die Lateranuniversität eine Diss. von T. Marzola annahm und die Libreria Editrice Vaticana sie verlegte: La catechesi liturgica nel pensiero e nell' opera del Cardinale Giacomo Lercaro. 1980; 289–292; Bibl. des Kardinals zur Liturgie; 293 Schriften über ihn und sein Werk. Es fehlt E. Lodi über L. als Liturgiker und Bischof in Miscell. liturg. (wie Anm. 11) 23–60.

[50] Vgl. J. Wagner, Der Papst der Liturgiereform. Zum Heimgang von Papst Paul VI.: Gottesdienst 12 (1978) 129ff.

[51] Auszüge aus Schreiben an Liturgische Kongresse: LJ 3 (1953) 323; 4 (1953) 246. J. Wagner berichtet über „freundschaftliche Beziehungen" zu Montini, dem „Freund" der Liturgischen Erneuerung, wie ihn der Substitut A. Dell'Aqua nannte, als er die Organisation des Internationalen Kongresses in Lugano (1953) zu Montini führte (wie Anm. 50, 130).

[52] Elit 77 (1963) 217–344; als Buch: Pastorale Liturgica, Rom 1963. Fastenhirtenbrief 1958 über die liturgische Bildung: LJ (1957) 16–178.

[53] Dialogo con Dio. Riflessi liturgici nei discorsi di Paolo VI. Vatikan 1966. Viele Ansprachen der folgenden Jahre finden sich ab 1965 in „Notitiae", im Band des Todesjahres sind es noch 21, die letzte vom 15. 6. an die Bischöfe der USA über das Eucharistische Opfer als Mitte der kirchlichen Einheit (324–327), Auszüge aus 21 Ansprachen zum neuen Meßordo vom 28. 4. 1969 – 1. 7. 1970 im Buch des Rez. Meßfeier (wie Anm. 13) 76–92; 267. Einzelnes in den Sammlungen (wie Anm. 19) von Kaczynski und Rennings; ziemlich vollständig im Documents, Index, S. 1423f: Ansprachen in Generalaudienzen (24), an Bischöfe (20), bei anderen Gelegenheiten (29), Homilien (10).

[54] Die Ausgabe von 1979 für Mexiko und Kolumbien, für die Rom nur nach langem Insistieren die Aufnahme des zweijährigen Zyklus gestattete, zählt an Seiten (in Klammern die Zahlen der lateinischen Ausgabe): I: 1428 (1300); II: 2186 (1793); III: 1986 (1644); IV: 1938 (1626), einschließlich des (allerdings kleinen) Propriums. Die Lösung der deutschen Ausgabe: drei Bände (1500; 1607; 1456 S.) mit je 8 Faszikeln (auch für die Väterlesung zwei Zyklen) wurde von B. abgelehnt (Gefahr des Verlustes der Faszikel). Es wäre auch eine Ausgabe in nur zwei Bänden möglich gewesen: I (Advent, Weihnachten und Fastenzeit) würde etwa 1766; II (Osterzeit und Jahreskreis) 1777 S. umfassen.

[55] Vgl. Botte (wie Anm. 13) 160f; 169; zu ergänzen: Der Rez. hat nicht nur die Ansprache zur Bischofsweihe entworfen, sondern auch für die Ordination von Priestern und Diakonen.

[56] AAS 64 (1972) 526, auch bei Kaczynski und Rennings in Anm. zur Nr. 2600, bei K. Angabe offiziöser Kommentare.

nicht nur nicht die niederen Weihen, sondern auch nicht Diakonat (oft waren die Gewählten Diakone) und Presbyterat vor ihrer Bischofsweihe. – 724: Die Bischofskonferenzen können keine neuen „ministeria" einführen, sondern nur in Rom erbitten[57]. Auf Grund sehr berechtigter Widerstände von (leider nur zwei) Konsultoren der Kongregation für Sakramente und Gottesdienst, Sectio II, der Glaubenskongregation und der Codexkommission teilte die Kongregation für Sakramente und Gottesdienst am 27. 10. 1977 den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen mit, daß solche neuen „ministeria", zu denen auch Frauen instituiert werden können, bis auf weiteres nicht allgemein eingeführt werden sollen[58]. Der Liturgierat, der leider wegen der römischen Trennung zwischen Recht und Liturgie der Sakramente nicht zuständig war, hatte statt Institution durch den Bischof und nicht als Vorstufe zu den Ordinationen eine fakultative Segnung aller Dienstträger (Küster, Organisten u. a.) durch den Rector ecclesiae vorgesehen[59]. – 731 Anm. 15: Das Gesuch der Deutschen Bischofskonferenz betr. Laienpredigt, entsprechend dem Votum der Gemeinsamen Synode von 1973, wurde am 20. 11. 1973 mit Einschränkungen von der Kleruskongregation für vier Jahre bewilligt[60]. – 733; 735: Die Bestellung von Katechisten im Notfall zu Gemeindeleitern (vgl. jetzt CIC, can. 517 § 2) wird nicht in Frage gestellt, obwohl sie theologisch höchst problematisch ist. Der bessere Weg, Diakonen, die leider aus verschiedenen, vor allem finanziellen Gründen gerade dort immer noch fehlen, wo der Priestermangel besonders akut ist, provisorisch eine Gemeindeleitung zu übertragen, wird nicht erwähnt. – 757 Anm. 12: Sartore, nicht Sartor. – 770: Der „Ort der Aufbewahrung der Eucharistie" wird nur gesegnet (inauguratio; convenienter), wenn er sich in einer eigenen Sakramentskapelle (sacellum) befindet[61]. – 789: Das Vorbild der von Paul VI. gefeierten Messen ist zu relativieren: kein „präsidentialer" Gesang. – 830: nicht 1965, sondern 1966. – 864: Die noch 1967 bis 1975 erschienenen Bücher zur Musik in der Liturgie werden nicht erwähnt: „Ordo Cantus Missae" (24. 6. 1972); „Graduale ..." (Solesmes 1974), Ablösung des „Kyriale simplex" (14. 12. 1964) und „Graduale simplex" (3. 9. 1967) durch das „Graduale simplex" (22. 11. 1974); „Jubilate Deo". Contus Gregoriani faciliores quas fideles discant oportet ..." (1974). – 879: statt proprio: ordinario. – 913: Messiaen, nicht Messiäen.

[57] „Ministeria quaedam": AAS 64 (1972) 531; Kaczynski und Rennings Nr. 2879.

[58] Prot. N. 1837/77, veröffentlicht in: Documents (wie Anm. 19) 916f. Mehrere diesbezügliche Anträge von Bischofskonferenzen wurden m. w. bisher nicht positiv beschieden.

[59] Über den dornigen Weg von 1965 bis zu „Ministeria quaedam" von 1972: 704–738. Vgl. Botte (wie Anm. 13) 173–178 (nicht in allem korrekt); P. Jounel, Les ministères non ordinés dans l'Église: MD 149 (1982) 91–105.

[60] Gemeinsame Synode, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 182–185, nach Ablauf für weitere vier Jahre (Bericht Kard. Höffners, 19. 12. 1978). Vgl. jetzt CIC, can. 766; 767 § 1.

[61] Ordo Dedicationis Ecclesiae (29. 5. 1977), Nr. 79–82; deutsche Überschrift: „Ingebrauchnahme der Sakramentskapelle".

Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze. Hg. von Josef Reindl unter Mitarbeit von Georg Hentschel. – Leipzig: St. Benno 1981. 180 S. kart. DDR-M 11.50

Der Sammelband enthält neun Beiträge von sieben Autoren: H. Rücker, Warum wird *'ahāb* (lieben) im AT selten zur Bezeichnung für Nächstenliebe gebraucht? (9–15); G. Hentschel, Zum Bau des Tempels und seiner Ausstattung (16–32); ders., Die geschichtlichen Wurzeln der Elijatradition (33–57); L. Stachowiak, Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients (58–75); ders., Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von Jes 40,1–11 und der späteren Text-Tradition (102–115); B. Wodecki, Heilsuniversalismus im Buche der Propheten Jesaja (76–101); J. Reindl, Gotteslob als „Weisheitslehre". Zur Auslegung von Psalm 146 (116–135); J. Woźniak, Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur *„ḥaj Jhwh"* im AT und in den Übersetzungen (136–150); H. Muszyński, Gott und das Böse in der Bibel (151–179). Vier Artikel des Sammelbandes wurden bereits früher veröffentlicht.

Der Hrsg. hält in seinem Vorwort fest, daß es Ziel des Sammelbandes ist, neben Arbeiten katholischer Alttestamentler aus der DDR auch eine kleine Auswahl von Aufsätzen polnischer Exegeten zugänglich zu machen. In den aus dem Polnischen übernommenen Arbeiten von B. Wodecki (76–101), L. Stachowiak (102–115) und H. Muszyński (151–179) und im Beitrag von H. Rücker (9–15) geht es um den Aufweis der Weiterführung atl Thematik im Neuen Testament.

Im Vorwort wäre vielleicht doch zu erwähnen gewesen, warum bei der heute bestehenden engen Verflechtung zwischen protestantischer und katholischer Exegese erstere völlig aus dem Blickfeld der Sammlung ausgeschlossen wurde. Von diesem Ansatzpunkt her hätte dann auch die offensichtliche Differenz zwischen den deutschen und polnischen Beiträgen eine einleuchtende Erklärung gefunden.

Das Ziel, die Arbeitsweise katholischer Forschung in Polen und in der DDR einem weiteren Leserkreis bekannt zu machen, wird in diesem Sammelband voll und auf glückliche Weise erreicht.

Münster Oswald Loretz

Floß, Johannes P.: **Kunden oder Kundschafter?** Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu Jos 2 Bd 1. Text, Schichtung, Überlieferung. – St. Ottilien: Eos 1982. XII, 249 S. (Münchner Universitätsschriften, Katholisch-Theologische Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament Bd 16) kart. DM 32.–

Die Münchner Habilitationsschrift will einer Wissenschaft Medizin sein, die in ihrem Grundkonsens zu zerbrechen droht, und ist darin gerade selbst auch Ausdruck der Krise dieser Wissenschaft. Zeiten der Krise sind Zeiten vertiefter Grundlagenreflexion auf die exegetische Methodik. So ist Thema dieser Arbeit die Analyse eines einzigen Kapitels, Jos 2, das nicht einmal durch einen besonders gewichtigen historischen oder theologischen Gehalt ausgezeichnet ist. Wenn aber die Diskussion kontroverser Lösungsversuche zur Literarkritik von Jos 2–9 zwischen Ergänzungshypothese (Noth) und erneuten Versuchen der Quellenscheidung (Langlamet, Otto) nicht von der Stelle kommt oder zu methodisch zweifelhaftem Gewaltstreich Anlaß gibt (Rose), so ist die Ursache in prinzipiellen methodischen Defiziten zu suchen. Die Methodik von Quellenscheidung wie Ergänzungshypothese sei zirkulär, sei es, daß Quellen supponiert werden oder die Annahme ortsätiologischer Verortung von Einzelerzählungen bis in die Literarkritik durchschlage. Die Problemanzeige begründet den methodischen Neuansatz, der leidenschaftlich auf Überprüfbarkeit zielt: Zunächst wird textkritisch der zu analysierende Text rekonstruiert. Gegen eine forschungsgeschichtlich eingeschliffene Abwertung von LXX gegenüber MT optiert Vf. mit Holmes und Auld für eine überwiegende Präferenz von LXX gegenüber MT.

Die Argumente vermögen diese Option allerdings nicht immer einzulösen. Dies sei an der ersten größeren Textdifferenz verdeutlicht: In Jos 2,1 weist LXX ein erhebliches Plus gegenüber MT zwischen *wa=yalikū* und *wa=yabō'ū* auf, das als Homoioteleuton im MT ausgefallen sein soll. Führt Vf. konvergierend die Wiederaufnahme eines Subjekts *na'arīm* als gut in den Kontext eingepaßt an, so formuliert er eher ein entscheidendes Gegenargument: Dieses Subjekt wäre in MT eher mit *wa=yalikū* verbunden zu erwarten als mit einem als ursprünglich angenommenen *wa=yabō'ū*. Das Plus der LXX ist aus dem Bemühen verständlich, das im voranstehenden Auftrag genannte Jericho auch in der Ausführung erscheinen zu lassen und schon in der Exposition zu verdeutlichen, was MT für den Hörer noch offen läßt. Als zweites Beispiel mag der umgekehrte Fall eines Plus von MT gegenüber LXX in Jos 2,4 *(w=lō' yada'tī)* dienen. Der Vf. argumentiert zirkulär, wenn er feststellt, eine Auslassung widerspreche dem gewissenhaften Umgang von LXX mit der Vorlage. Auch ein allgemeines Argument der Art, die Frau sei nicht nach dem Woher der Männer gefragt, vermag in der Textkritik nichts zu begründen. Diese Beispiele mögen verdeutlichen, daß man sich hüten möge, im Gegenschlag gegen eine allzu unkritische Option für MT in Jos nun entsprechend unkritisch für LXX zu optieren.

In einem zweiten Schritt folgt die literarkritische Analyse, bei der die Akribie der Satzabgrenzungen und der sich dem Althebräischen annähernden Transskription im Widerspruch zur Beliebigkeit und Oberflächlichkeit in der Anwendung literarkritischer Kriterien von Doppelung und Spannung stehen.

Wiederum seien einige Beispiele gegeben: Es überzeugt mich nicht, Jos 2,12c und Jos 2,13a mit dem Argument zu trennen, die beiden Verbaussagen *'sy ḥasd* und *ḤYY-H* „bieten in der Sache keinen Unterschied" (72). Und wenn dann noch konvergierend als Argument für eine literarische Nahtstelle der Wechsel von *bêt 'ab=ī* zu *bêt=ī* angeführt wird, so ist Basis die textkritisch zweifelhafte Eintragung von *bêt=ī* aus LXX. Ähnlich problematisch ist die Auflistung von Spannungen. Eine Feststellung wie diese mag es verdeutlichen: „Die dogmatische Aussage 11d ist keine sachliche, sondern eine theologisch intendierte Begründung von 11b.c. Das deutet auf Einschub" (74).

Der Vf. unterscheidet in seiner Literarkritik unzureichend zwischen auf der Sprachebene verifizierbaren und inhaltlichen Argumenten. So wird also die Lösung, Jos 2,1.2.3.4c.d.5.6.15.16.22.23 sei in diachroner Perspektive erste Einheit, der die Einheiten Jos 2,8.9a–c.11a–c.12.13b.14 sowie Jos 2,17a.18.19–21 nachgeordnet seien, nicht ohne Widerspruch bleiben.

Diese erste Einheit wird Grundlage einer Analyse ihrer Textstruktur, die zwischen der Analyse der Struktur der Ausdrucksseite als Formkritik und der semantischen Analyse der Struktur der Inhaltsseite unterscheidet. In der Formkritik ist erstaunlich, warum der Vf. das in der Abfolge von Textkritik und Literarkritik angewandte deduktive Verfahren eines working down aufgibt zugunsten eines indukti-

ven, bei der Wortebene einsetzenden working up. So arbeitet er sich von der Wortebene über Wortfügungsebene, Satzebene, Satzfügungsebene zu einer „syntaktischen Synthese" durch. Die Bewunderung für die analytische Akribie verstellt aber nicht die Kritik. Die oberflächliche Abgrenzung des zu analysierenden Textes und damit die Definition des Gegenstandes der Textanalyse wie auch die oberflächliche literarkritische Ausgrenzung mit primär inhaltlichen Argumenten stehen in erstaunlicher Diskrepanz zur formalisierten Strukturanalyse eines unzureichend als Objekt der Analyse definierten Textes. Dieses Vorgehen wird erklärlich aus dem Bemühen des Autors, sein primäres Augenmerk auf eine methodische Sicherung des Überganges der Analyse von der literarischen Textebene in das vorliterarische Stadium der Überlieferung zu sichern. Dazu werden auf den verschiedenen Ebenen Widersprüche zwischen Ausdrucksseite und Kontextabsicht aufgespürt und bis in die syntaktische Synthese verfolgt: Wenn der Vf. auch mit der Angabe, von 231 Wörtern des Textes seien 156 = 67,53 Prozent auf ein vorliterarisches, 75 = 32,47 Prozent auf literarisches Gut des Autors zurückzuführen, die Tragfähigkeit der Ebenenanalyse im Anschein formalisierter Objektivität überschätzt, so bleibt doch das Gesamtergebnis erwägenswert, Jos 2,4c–22c als kohärenten Block einer Vorlage zu begreifen, der ebenso deutlich durch Jos 2,1a–e/23a–e literarisch gerahmt worden sei. Weniger überzeugen die Trennungen in Jos 2,1h–3c, die keine konsistente Vorlage ergeben.

Die sich an W. Richter anlehnende ebenenspezifische Analyse der Ausdrucksseite wird durch eine strukturelle Semantik nach dem Vorbild von A. J. Greimas ergänzt. Die Analyse der Ausdrucksseite liefere die Struktur der Funktionen als Bedeutungsmatrix und sei damit Basis, um die Struktur der semantischen Funktionen der Inhaltsseite zu erheben. Eine semiologische Analyse von Akteuren, Sachverhalten und Umständen sowie eine Analyse der Zeitstufen- und Zeitverhältnisstrukturen werden zusammengeführt in einer aktantiellen Analyse, die das Erzählungsprofil der vorliterarischen Vorlage verdeutlichen will: Drei Akteure, anonyme Männer, eine Dirne und Verfolger seien miteinander handelnd in der Erzählung vermittelt, die ihren Kern darin habe, daß die List einer Dirne, Männer, die ihre Kunden sind, vor Verfolgern zu verstecken, zum Erfolg führe. Der Vf. bleibt aber die Antwort schuldig auf die Frage nach Funktion und „Sitz im Leben" dieser vorliterarischen Trivialüberlieferung. Ein abschließender überlieferungskritischer Ausblick übt überzeugende Kritik an bisherigen Antworten auf diese Frage, die z. B. unter dem Stichwort der Ätiologie vorgelegt wurden, ohne aber eine eigene Antwort aufzuzeigen. Statt dessen wird der Blick auf den weiteren literarischen Kontext geöffnet, der auch die beiden bislang nicht behandelten Texteinheiten von Jos 2 voraussetze, die Thema eines Fortsetzungsbandes sein werden.

Ich schließe mit dem entscheidenden Angelpunkt dieser Rezension: Gerade darin, daß die Arbeit sich mir bei der Lektüre so deutlich in ihren Schwächen zeigte, liegt ihre vornehmliche Stärke. Sie zielt in aller methodischen Akribie leidenschaftlich auf methodische Überprüfbarkeit – und dieses leistet die Arbeit. Sie hebt sich damit wohltuend von jüngst vorgelegter Analyse von Jos 2 mittels einer unmethodischen „dynamisch-flexiblen Methodenkombination" (vgl. S. 255 Anm. 80) ab. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag in dem Bemühen um gesicherte methodische Fundamente historisch-kritischer Exegese – ich habe sie mit Spaß und Dankbarkeit zur Kenntnis genommen.

Hamburg Eckart Otto

Maier, Johann: **Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum.** Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1981. XII, 160 S. Grundzüge Band 40. Kart. DM 32.50

Nach seiner „Geschichte der jüdischen Religion" (1972) und seiner „Kulturgeschichte: Das Judentum" (1973) legt Johann Maier nun eine politische Geschichte des Judentums vor, allerdings beschränkt auf die Zeit zwischen dem Einbruch Alexanders des Großen (332 v.) und jenem der islamischen Macht (638 n.; nicht 538 n., wie S. 138 irrtümlich steht) in Judäa.

Eine rein politisch-militärische Geschichte des spätantiken Judentums zu schreiben ist unmöglich, weil Religiöses und Kulturelles beim Tun und Ergehen der Juden immer mitentscheidend war: „Das Judentum konnte deshalb, wiewohl zahlenmäßig nie eine entscheidende Größe, doch immer wieder zu einem ernsthaften Problem für die jeweils herrschende Großmacht werden, weil der religiöse Impetus die zahlenmäßige Schwäche weithin wettzumachen vermochte. Der durchaus entschieden, ja oft aggressiv verfochtene monotheistische Anspruch wurde in der Umwelt ... als politisches Problem empfunden, soweit die religiöse Motivation bekannt wurde" (5). Vielleicht würde man in frühjüdischem Zusammenhang besser von jüdischer Monolatrie sprechen, statt von Monotheismus. Das Judentum der Antike legte ja mehr Gewicht auf eine exklusive, nicht mitteilbare und nicht übertragbare Gottesverehrung (Ausnahmen sind fast nur Philo und Josephus) als auf das eher kommunikable Bekenntnis zum einen Gott.

Das Urteil über jüdisches religiöses und profanes Verhalten in der Spätantike differiert nun erheblich, wenn man sich auf eine politische Warte stellt, statt auf eine religiöse, kulturelle oder überhaupt innerjüdische. M. bleibt konsequent im politischen Blickwinkel und zieht aus kritischer Sicht der jüdischen und der griechisch-römischen Quellen recht nüchtern wirkende Schlußfolgerungen. Er sucht politische Gründe für das Vorgehen der Großmächte gegen die Juden in der Diaspora und in Palästina und spürt jüdischen politischen Orientierungskrisen, militant-politischen Fanatismen apokalyptischer und traditioneller jüdischer Kreise und den Wirkungen von Kriegen und Unterdrückungen nach. Zur Lage vor dem ersten jüdisch-römischen Krieg (66–70/73 n.) – „jüdisch-römisch" ist hier besser als der von M. gebrauchte Ausdruck „judäisch-römisch" (106, 109, 127) – schreibt er, es sei unausgewogen, „den Römern und ihrer Härte die Schuld an der Eskalation zuzuschreiben, doch erfordert es die historische Einsicht, die Ausweglosigkeit dieses religiös-politischen Fanatismus der militanten Kreise klar herauszustellen" (83). M. wertet auch die Tempelzerstörung des Jahres 70 in einer Weise, die religiösen Beurteilern ein skandalon wäre, die aber durchaus der historischen Pragmatik entspricht: „Vordergründige politisch-militärische Geschichtsschreibung könnte das Jahr 70 n. Chr. zwar als Katastrophe und Ende der Eigenstaatlichkeit in der Antike beschreiben, auf lange Sicht hingegen erhielten damals jene Kräfte die Möglichkeit zur Entfaltung, die das spätere Judentum grundlegend prägten. Und die Zerstörung des Tempels sollte sich noch zum Vorteil auswirken, später nämlich, als aus der heidnischen Umwelt eine monotheistische geworden war. Denn mit einem funktionierenden Tempelkult hätte das Judentum als Religion ... schwerlich seine spätere Bedeutung erlangen können. Die Katastrophe ersparte eine innerjüdische Reform, die angesichts des Gewichts der kultischen Komponente wahrscheinlich niemals in ausreichendem Maße durchzusetzen gewesen wäre" (93f). Besonders in der Zeit des Frühjudentums bis 140 n. sieht M. das in Dan 2 und 7 zum ersten Mal voll aufscheinende ideologisch-eschatologische Denken als eine Ursache für politisch unkluges jüdisches anführerisches Handeln, das mehrere Male (bes. 175–164 v., 66–73, 117 und 132–135 n.) zu überharten Zusammenstößen mit übermächtigen Weltmächten und dann auch mit dem Christentum führte (vgl. 8, 57f, 78, 92, 111, 115, 140).

Es haben sich einige wenige Fehler eingeschlichen. Esau ist nicht der Erstgeborne Jakobs, sondern Isaaks (57). Statt Tabot muß es Tabor heißen (89). Den Exilarchen des babylonischen Judentums und seiner politischen Bedeutung hätte mehr Beachtung geschenkt werden müssen als M. dies 127f tut. Der Exilarch fehlt übrigens auch im Stichwörterverzeichnis.

M.s Ansätze und Schlußfolgerungen sind gründlich und wichtig. Sie dürfen nicht von christlich-jüdischen Dialogikern aus dem pragmatischen Zusammenhang herausgerissen und attakiert werden. Maiers Buch ist nur für ausgereifte Historiker und Theologen mit viel Differenzierungsvermögen eine wichtige Fundgrube.

Luzern Clemens Thoma

Janowski, Bernd: **Sühne als Heilsgeschehen.** Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1982. XIV, 394 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Bd 55) Ln DM 69.80

Bei Janowskis Buch handelt es sich um einen Wurf. Zwar ist es nicht einfach zu lesen, da in einem wahren Übermaß belegt, Literatur innerhalb eines Argumentes dokumentiert und auch Seitenfragen gründlichst nachgegangen wird. Aber der Fachmann wird dem zum Trotz seine ungetrübte Freude an den überaus sorgfältigen Exegesen zu praktisch allen einschlägigen Texten haben. Entscheidend ist jedoch erst, daß es J. gelungen sein dürfte, in einem literarisch und theologisch unbeliebten Bereich, nämlich dem der exilisch-frühnachexilischen Kultvorstellungen, die Auffassung Hartmut Geses zur Sühne nachgewiesen zu haben.

Abgesehen von Prolegomena und Schluß enthält das Buch vier Teile. In einem ersten (Die Wurzel KPR in den semitischen Sprachen) wird überzeugend dargelegt, daß es sich wegen der Polysemie der Wurzel nicht empfiehlt, sie fürs Hebräische sei es aus dem Akkadischen, sei es aus dem Arabischen herzuleiten (bei P jedoch vermutlich Einflüsse des kultisch gebrauchten akk. Kuppuru). Der zweite Teil, der die Wurzel außerhalb von P, Ez 40–48 und

dem ChrG bearbeitet, enthält die Grundlegung für den Nachweis, daß Sühne stets, soweit sie überhaupt in Betracht kommt, ein dem/den Schuldigen bei drohendem Tod eingeräumtes Mittel zur Abwendung des Todes ist. Daher ist Jahwe niemals der Empfänger, sondern, soweit es sich um religiöse Sühne handelt, der Gewährer der Sühne – exegetisch bemerkenswert dargelegt.

Der dritte Teil widmet sich der Wurzel in dem bisher ausgegrenzten Bereich und der vierte speziell der kappōrät (bis hin zu Röm 3,25). In diesen beiden Teilen herrschen relativ komplizierte literarische Analysen vor, deren Beweiskraft man fraglich finden kann. Das erzielte Ergebnis dürfte jedoch durch die Problematik der Analysen nicht wesentlich berührt werden, die der Schichtung im P-Stoff gelten. Für die Argumentation ausschlaggebend ist die Trennung der Sühnopferriten vom Sündenbockritus, der nicht von einem Opfer handelt. Das in ihm (Lev 16,10.21f) belegte Aufstemmen beider Hände des Hohepriesters zum Zeichen des Wegtragens der Sünde wird mit vor allem akk. Parallelen als eine Handlung ohne Sühnecharakter (d. h. als eine apotropäische) exegesiert. Demgegenüber gehöre zum Sühnopfer das Aufstemmen einer Hand des Opfernden, das nach Lev 1,4b als Identifikation des (schuldig) Opfernden mit dem zu tötenden Tier zu deuten sei.

Man wird freilich zugeben müssen, daß die Basis mit diesem einen Beleg Lev 1,4b recht schmal bleibt und im vulgären Verständnis das im theologischen Sinn ungenügende Abgeben der Schuld auf das Opfertier vielleicht nur ungenügend ausgeschlossen war. Von dieser Basis aus zeigt J. sehr schön Lev 17,11 als Schlüssel zur Sühnetheologie der P. Der dort bezeugte große Blutritus (das Opfertier war für Priester zum Verzehr oder für Verbrennung außerhalb kult. Räume bestimmt und daher ohne Sühnecharakter) wurde in Jahwes Auftrag von Priestern vollzogen und als die von Jahwe eingeräumte Möglichkeit der Sühne für das wegen seiner unbeabsichtigten Sünden von tödlichen Gefahren bedrohte Volk verstanden. Der vierte Teil, ebenso glänzend wie der dritte, erklärt eindrücklich die Rolle des Kebod Jahwes bei P und die kappōrät philologisch als Sühnort, sachlich als Ort der Begegnung Jahwes bzw. seiner Herrlichkeit für das Volk, das in der Begegnung vom Hohepriester vertreten wird.

Aus J.s Aufarbeitung ist zu entnehmen, daß der Einräumung von Sühne durchaus Grenzen gesetzt waren und diese bei P sehr eindrücklich gemacht werden. Dort gilt die Sühne nur den unbeabsichtigt (bišgāgāh) begangenen Sünden, für die absichtsvoll begangenen stand sie nicht zur Verfügung. Exemplarisch zeigt das die (literarisch schwer zu entwirrende) Erzählung Num 25,6–15, die die besondere Befähigung des Pinchas für die priesterlichen Sühneriten etc. hervorheben soll. Demnach hielt Israel Bußklage wegen eines schweren Unheils, das aus der Verheiratung vieler mit moabit. Frauen resultierte, die zur Abgötterei verleiteten. Als ein Israelit demonstrativ zu einer moabit. Frau einging, begann eine furchtbare Seuche zu wüten, die erst zum Stillstand kam, als Pinchas beide im Beischlaf durchbohrte und so Sühne schaffte – Sühne für das Volk. Denn die raffende Todesmacht war der Abgötterei des Volkes analytisch, war das ihr entsprechende Unheil, und so konnte Sühne nicht durch Opfer-Interzession, sondern nur durch demonstrative Beendigung der Sünde erwirkt werden.

Als Ergebnis darf man festhalten, daß der atl Begriff der Sühne die Idee der Strafe oder des Strafhandelns nicht enthält, sondern umgekehrt orientiert ist: menschliche Schuld trägt in sich selbst tödliches Unheil, für das in bestimmten geregelten Fällen dem/den Schuldigen Sühne eingeräumt werden soll. So überzeugt m. E. auch J.s Deutung von Röm 3,25: hilastērion ist dort wohl das Äquivalent für kappōrät, und der Text besagt, daß der Gekreuzigte der Sühnort ist, an dem Gottes Herrlichkeit (kābōd) für alles Volk begegnet, nun freilich zu einer Sühne für alle Todesschuldigen.

Mainz Horst Seebass

Schneider, Wolfgang: **Taschen-Tutor Hebräisch.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 97 Karteikarten DIN A 6. DM 28.–

Daß selbst solide Hebräischkenntnisse sich ohne ständige Übung ebenso schnell verflüchtigen wie sie erworben wurden, ist eine leidige Erfahrung vieler Theologiestudenten. Examenskandidaten wie Theologen im Beruf stehen oft vor der unbefriedigenden Alternative, entweder auf die Arbeit am Originaltext ganz zu verzichten oder aber mühsam und zeitraubend ihre Kenntnislücken anhand ihrer alten Lehrbücher aufzuarbeiten, die für diesen Zweck ganz ungeeignet sind. Als Hilfsmittel in genau diesem Dilemma ist der neue Taschen-Tutor Hebräisch konzipiert.

Der Vf., durch sein „Fernstudium Hebräisch" als vorzüglicher Didaktiker ausgewiesen, geht hier streng von den Problemen aus, die bei der Lektüre eines hebräischen Textes auftreten können und leitet geschickt zu einer schrittweisen Aufarbeitung der jeweils anstehenden Fragen an. Keinesfalls will er eine „Kurzgrammatik mit Tabellen und Regeln zum Auswendiglernen" bieten, Regeln führt er nicht als abstrakte Sprachgesetze ein, sondern als Wegweiser zur Orientierung und zur Erschließung eines zunächst unübersichtlichen Geländes. Die Analyse setzt stets bei der größeren Verständniseinheit (Text, Satz) ein und schreitet von dort zu den Einzelheiten fort. Läßt der Benutzer des Tutor sich auf diesen Weg ein, so vermeidet er die Gefahr, sich sogleich an den Schwierigkeiten der Morphologie festzubeißen und damit den Überblick und bald auch den Mut zum Weitermachen zu verlieren. Andererseits verlangt dieses Vorgehen den Verzicht auf systematischen Ehrgeiz und die Bereitschaft, Probleme selektiv zu bearbeiten bzw. im Vertrauen auf die Führung durch den Vf. erst einmal aufzuschieben.

Die Karten ordnen sich nach Funktion (und Farbe) übersichtlich in fünf Gruppen: die Einführungskarten machen methodische Vorschläge, wie man am besten mit der Arbeit beginnt, und führen das mit technischen Hinweisen, Aufgaben und Lösungen an zwei Beispieltexten praktisch vor. Der zweite Teil stellt eine allgemeine Analysestrategie für Texte vor, wobei Textstruktur und Satzverknüpfung im Vordergrund stehen. Erst im dritten Teil folgen Hinweise zur Formanalyse von Nomina und Verben, die wiederum nicht systematisch, sondern heuristisch-pragmatisch angeordnet sind. Zahlreiche Verweise und ein zusätzliches Stichwortverzeichnis leiten den Benutzer von hier in die Teile 4 und 5 des Tutors über. Diese beiden letzten Teile helfen, die Einzelbeobachtungen zu ordnen und zu vertiefen: hier finden sich Tabellen und Übersichten zur Formenlehre sowie eine „Darstellung der wichtigsten grammatischen Fakten".

In allen Teilen des Tutors herrscht eine rigide Beschränkung auf das Minimum erforderlicher Information. Dies wird aber jener Benutzer, den Sch. im Auge hat, in der Regel als Entlastung und Vorteil empfinden (und für weitergehende Fragen Antwort in einer ausführlichen Grammatik suchen müssen). Vorausgesetzt wird allerdings die Kenntnis der Grundbegriffe der hebräischen Sprache: das Werk ist ein Repetitorium, keine Einführung. Seinen Zweck entsprechend eingesetzt, stellt es ein sachlich zuverlässiges und didaktisch hervorragend gestaltetes Arbeitsinstrument dar.

Münster Klaus Kiesow

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hg. von Norbert Lohfink. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 256 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 96), kart. DM 48.–

Die Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler" vom 24.–28. August 1981 in Brixen, auf der die in diesem Bd veröffentlichten Vorträge gehalten wurden, hatte sich sicher nicht zufällig das – wie der Hrsg. im Vorwort (9) bemerkt – lange vernachlässigte, im Titel genannte Gesamtthema gestellt. Gewisse Themen werden zu bestimmten Zeiten aktuell und erzeugen eine Diskussion, die auch die Exegeten mit einbezieht. Andererseits ist es sicher für die heutige Arbeitsweise atl Exegeten charakteristisch, daß ein inhaltliches Thema nur auf dem Wege über umständliche historisch-kritische, literarische und traditionsgeschichtliche Analysen behandelt werden kann, „wobei vor allem Textschichten und unterschiedliche Traditionen voneinander abgehoben und miteinander verglichen werden." Die Kritik des Systematikers (R. Schwager, Eindrücke von einer Begegnung, 214–224,220: „Auf diese analytische Weise gelangt man aber kaum zu einer Gesamtschau und noch weniger zu einem Urteil, das nicht bloß historisch interessant, sondern auch theologisch bedeutungsvoll, ja verbindlich sein könnte" – Schwager war auf der Tagung als Gast anwesend) gilt über die Beiträge dieses Bandes hinaus und sollte die Exegeten generell zu weiterem Nachdenken über die aufgezeigte Problematik veranlassen. So erfährt der allgemein interessierte Leser (den die Reihe vor allem ansprechen will) zugleich mehr und weniger, als er erwartet: mehr über spezielle literarkritische Theorien der beteiligten Alttestamentler, weniger über das eigentliche Thema.

Insgesamt drei exegetische Vorträge wurden in Brixen gehalten (N. Lohfink faßt ihren Inhalt im Vorwort noch einmal kurz zusammen, 10–13):

N. Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg (51–110). Aufbauend auf seinen früheren Vorarbeiten zum Deuteronomium sieht L. in der deuteronomischen Kriegstheorie, die in der deuteronomistischen Landnahmeerzählung (DtrL) – sie „umfaßt die Hauptmasse des jetzigen Textes von Dtn 1 bis Jos 22" (67) – entwickelt wurde, den eigentlichen Höhepunkt der Entfaltung einer Kriegsideologie im Hexateuch. Diese Schrift mit ihrer Verherrlichung auch brutaler Gewalt (Bann) sollte dem König Josia als Propaganda für seine Expansionspolitik dienen und ist in seiner Spätzeit als Überarbeitungsschicht des älteren dt Gesetzes entstanden. Die älteren Schichten des Pentateuch (J und E, an deren traditioneller Ansetzung Lohfink festhält) enthielten eine „natürliche" Einstellung zu Krieg und Landnahme: Jahwekriege zur Landeroberung als natürlicher Höhepunkt der Vorgeschichte. Dagegen entfernt die Priesterliche Geschichtserzählung (P^g) alle Hinweise auf Krieg zugunsten einer Sakralgesellschaft, in der das Tieropfer den Frieden zwischen Menschen ermöglicht. Späte Schichten des Pentateuchs kehren allerdings teilweise zur Kriegsideologie zurück.

L. Ruppert, Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt (111–158) vergleicht die babylonischen Klagelieder, in denen die Krankheitserfahrung im Vordergrund steht und der Beter als Verursacher seiner Krankheit von Zauberern aufgehetzte Dämonen und das Ausbleiben des Schutzes durch den persönlichen Gott nahmhaft macht, mit den Klagen des Psalters, in denen Jahwe selbst als Urheber der Krankheit, als Strafe oder aufgrund seines unerforschlichen „Zorns", gilt, außerdem aber der Mensch (die „Feinde") Ausgangspunkt direkter Gewalt, wie Rechtsbeugung, Unterdrückung ist.

E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt (159–213), begründet zunächst ebenfalls eine literarische Theorie: Die „Gottesknechtslieder" bildeten zunächst eine, im Exil aufgrund des deuteronomistischen Bildes vom König David und des deuteronomistischen Jeremiabildes entworfene zusammenhängende Schrift, in der ein zu Israel gesandter zukünftiger Heilsmittler angekündigt wird, „der den mit der Gerichtsverfallenheit dieser Welt verbundenen Widerstand gegen seine Sendung durch den stellvertretenden Einsatz seines Lebens erfolgreich überwindet" (176). Später wurde dieser Text redaktionell in vier Teile geteilt und dabei die Gottesknechtgestalt kollektiv umgedeutet: Israel (= die heimgekehrte Gola) wird zum Heilsmittler für die ganze Welt. Zur Gewaltfrage ergibt sich ein differenziertes Bild: gegenüber den „Sündern" hat der Gottesknecht durchaus das „Recht" behauptet; wenn jedoch Gott ihm als Mittler das Opfer der stellvertretenden Sühne auferlegt, folgt er dem Auftrag zum Gewaltverzicht.

Die Diskussion über die „Gottesknechtslieder" wird nicht so schnell enden. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Schrift von T. N. D. Mettinger, A Farewell to the Servant Songs, Lund 1983, in der die Kollektivdeutung des „Knechts" wieder einmal als ursprünglich behauptet und deshalb die Trennung der Lieder vom Kontext als Irrweg bezeichnet wird.

Interessante Zugaben in dem Bd sind der Forschungsbericht von N. Lohfink: ‚Gewalt' als Thema alttestamentlicher Forschung (15–50), vor allem aber desselben überaus gründliches Literaturverzeichnis zum Gesamtthema (225–247), ohne Frage das hilfreichste Stück im ganzen.

Zu erwähnen ist noch, daß sich die Vf. bei ihren Thesen den sozialpsychologischen Theorien von René Girard (La violance et le sacré, 1972; Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978, u. a.; dazu Lohfink, 44ff) verpflichtet fühlten, wonach in primitiven Gesellschaften das Opfer eines einzelnen die allgemeine Aggressivität auf sich zieht und dadurch Frieden ermöglicht. Grundlegend habe erst das Kreuz Christi eine Umkehr dieser Strukturen ermöglicht. Wieweit diese Theorie der Erklärung des AT einen neuen Aspekt liefern kann, muß aber vorläufig offen bleiben (zur Diskussion vgl. auch Schwager, 218–20).

Bochum Henning Graf Reventlow

Thompson, Thomas L.: **The Historicity of the Patriarchal Narratives.** The Quest for the Historical Abraham. – Berlin. New York: de Gruyter Verlag 1974. X, 392 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133). Lw DM 108.–

Zentrales Thema dieser Tübinger Diss. eines amerikanischen Bibelhistorikers sind die Thesen zur Frühdatierung der Patriarchen. Th. berücksichtigt den Forschungsstand bis etwa 1971. Entgegen dem Vorwort werden neuere Arbeiten nicht mehr eingearbeitet, auch nicht die modifizierte These von R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel (1971).

Th. zeigt am masoretischen System, daß die biblischen Chronologien (Kap. 1B) eine theologische Konstruktion sind und keine absolute Datierung der Patriarchen bieten. Die Untersuchung der (westsemitischen) Patriarchennamen (Kap. 2) ergibt, das Isaak nicht und Israel selten, aber Abraham und Jakob häufig belegte Namen in altorientalischen (= ao.) Texten sind und nicht zeitlich und geographisch eingeengt werden können. „Abram" ist für frühe hebräische Namen eine typische Form. Solchen Parallelen könnte mehr Bedeutung als die anderer Zeiten und Regionen zukommen (23). Die Namen ergeben aber kein Argument für oder gegen die Geschichtlichkeit der Patriarchen.

In Kap. 3–9 diskutiert Th. die Argumente der sog. „Amoriter-Hypothese", die Wanderung einer amoritischen Abraham-Gruppe von Ur über Harran nach Beerscheba und Ägypten im frühen 2. Jt. als Teil einer großen Amoriter-Wanderung. Zwischen den Benê-ia-mi-na-a der Maritexte und dem israelitischen Stamm Benjamin bestehen keine Verbindungen (Kap. 3B). Die Herkunft Benjamins weist nicht auf Mesopotamien. Weder für Gruppen in Süd- (Ur) noch in Nordmesopotamien (Mari) ist eine Wanderung nach Norden analog der Genesis – eine Abwanderung aus dem Fruchtland! – bezeugt; eher scheint die Richtung umgekehrt. Die Marigruppen dürften aus der Nordarabischen Wüste eingewandert und dann regionsgebunden gewesen sein. Th. (Kap. 4) lehnt die Bezeichnung „Amoriter" für die verschiedenen Gruppen in Mesopotamien im frühen 2. Jt. ab und plädiert für die allgemeinere Bezeichnung „frühe West-Semiten". „MAR.TU" (akk. amurrû) sei keine ethnische Bezeichnung, sondern eine geographische Bestimmung (Westen). Der Begriff habe aber wechselnde Bedeutung, u. a. bezeichne er eine gewisse soziale Klasse, die nicht nur Außenstehende der Gesellschaft umfasse. Die These einer großen amoritischen Wanderung kann durch mesopotamische Quellen nicht gestützt werden. Die Bedeutung der Maritexte sieht Th. (87f) in einer Verständnishilfe für einen analogen soziologischen Prozeß der Seßhaftwerdung Israels, für die Frage der Geschichtlichkeit der Patriarchen blieben sie ohne Relevanz.

„Proto-Aramäer" (Kap. 4B) seien im frühen 2. Jt. in Palästina/Syrien textlich (neben „Protokanaanäern") nicht nachweisbar und „protoaramäisch" könne nicht den Ursprung des Hebräischen bezeichnen (Ablehnung der These Noth). Die wenigen Texte wiesen weder auf eine Einwanderung aus dem Norden noch auf Amoriter oder Halbnomaden, sondern auf eine schon lange einheimische westsemitische Bevölkerung. Als Hauptquelle werden die „Ächtungstexte" (Kap. 5) befragt, die Th. um 1810–1770 datiert und die die städtische Struktur der späten MBZ IIA in Palästina beleuchten (die archäologische Korrelation wird nicht eingebracht). Verschiedene „Belege" für eine Einwanderung von Amoritern/Asiaten in Ägypten (Kap. 6) bezieht Th. auf Gruppen in und nahe Ägypten (bes. östliche Wüste) und weist einen Bezug auf Leute aus Palästina/Syrien ab, so für die ʿꜢꜢmw der 1. Zwischenzeit und die Händler der Beni Hasan Grabbilder (MBZ II A). Allerdings kann der Bildtypus vom Niederschlagen des Feindes/Asiaten (136) nicht als Ausdruck einer ethnischen Konstanz angeführt werden.

Th. interpretiert den archäologischen Befund der FBZ IV-MBZ I in Palästina (Kap. 7) neu, um die zweite Stütze der Amoriter-Hypothese zu entkräften. Er versteht diese Periode geringer Prosperität als Fortentwicklung (Kontinuität der Keramiktypen) aus der urbanen FBZ II-III unter neuen Lebensumständen. Palästina weise ein dichtes Netz von permanenten Ackerbausiedlungen auf (vgl. Th. in TAVO) und werde nicht von Halbnomaden bestimmt. Die Kultur sei nicht „intrusive". Diese Periode kann nicht bis um 1800 herabdatiert werden (Albright). Abraham war kein Karawanenhändler dieser Zeit (Kap. 8). Die „Karawanenstationen" sind archäologisch gleichzeitig alle nur in der EZ nachgewiesen – und zwar der EZ I und außer Ai in der EZ II. Die Ḫapiru können weder mit einem Karawanenhandel noch mit den Banū-Yamīna (s.o.) verbunden werden.

Gen. 14 (Kap. 9) dient als Beispiel für den ungeschichtlichen Inhalt historiographischer Texte (wie die Patriarchenerzählungen selbst). Die isolierte Stellung von Gen 14 innerhalb der Erzählungen läßt diesen Text nicht gerade als Paradigma geeignet erscheinen. Kap. 11 ist anzuschließen. Am Beispiel von Gen 11,10-12,9 zeigt Th. die Notwendigkeit exegetischer Voruntersuchungen, will man Fehlinterpretationen vermeiden. So seien die Genealogien Ausdruck der politischen, soziologischen und geographischen Verbindungen Israels mit seiner Umwelt im 10./9. Jh. Hier ist auf neuere Arbeiten von R. R. Wilson hinzuweisen, die zu anderen Ergebnissen führen. Die Verbindung der Patriarchen mit den Aramäern in Mesopotamien sei nicht geschichtlich und die mit Aramäern in Transjordanien nicht vor dem Ende des 11. Jh.s möglich. Die Wanderung Abrahams beruhe nicht auf Traditionen, sondern sei editorisch entwickelt.

Th. (195) schließt seine Untersuchung der Amoriter-Hypothese und die einer „Patriarchen-Zeit", die es nicht gibt, mit der Feststellung, daß archäologische und historische Studien weder den geschichtlichen Hintergrund der Patriarchenerzählungen noch etwas direkt zur Interpretation der Traditionen ergäben.

Kap. 10 enthält acht Gruppen von Vergleichen der Rechtsbräuche der Gen mit solchen der Nuzi-Tafeln und anderer ao. Texte. Th. stellt heraus, daß keine Parallelität (2–3 kleinere Parallelen) zu Nuzi besteht und daß die Gen-Bräuche in ao. Recht allgemein eingebettet sind. Die Bräuche widersprächen nicht der späteren israelitischen Praxis (294) (?). Wie durch die Namen können die Patriarchen auch nicht durch die Bräuche datiert und in ihrer Herkunft lokalisiert werden. Die „Parallelen" dienten lediglich dem Verständnis von Bräuchen der Gen, speziell der ihnen eigenen ao. Rechtsintentionen. Es bleibt zu beachten, daß die Variation der ao. Rechtsbräuche groß ist und daß Nuzi wie Gen private Vereinbarungen in individuellen Fällen schildern. Th. weist auch darauf hin, daß die narrative Form – besser die dahinterstehende theologische Intention – zu inhaltlichen Veränderungen der Bräuche geführt haben kann. Literarisch eingebundene Bräuche hält Th. für nicht geschichtlich. Hier wird seine Methodik problematisch. Stärker als bei Th. muß dem Vergleich der Bräuche die exegetische Analyse und die Frage nach dem „Sitz im Leben" des jeweiligen Brauches vorausgehen.

In Kap. 12 bietet Th. eine lesenswerte Zusammenfassung der Thesen zur Geschichtlichkeit der Patriarchen und seiner Gegenargumente. Einige Überlegungen hier sind zuvor nicht diskutiert worden. Bibliographie (42 S.) und Indices schließen den Band ab.

Die Arbeit von Th. hat seit ihrem Erscheinen verdiente Beachtung und manchen Widerspruch erfahren. Dafür können drei Gründe angeführt werden: die Erwartungshaltung (1), die Forschungssituation (2), Methode und Form der Arbeit (3).

1. Th. (2f) hält die Patriarchenerzählung als Ganzes für ungeschichtlich und sieht dies durch seine Ergebnisse bestätigt. Der Titel zeigt somit an, was Th. in Frage stellt. Die Frage nach der (nachweisbaren) Geschichtlichkeit ist auch ihm eine nichtrelevante Fragestellung. „Biblische Geschichte" ist eine theologische Aussage und drückt die Erfahrungen Israels in ihnen gemäßen Formen aus. Die „Geschichtlichkeit" besteht für Israel in der jeweiligen Konzeption. Die Veränderungen hier zeigen, daß es nicht auf die historische Tatsächlichkeit und Genauigkeit eines Geschehens ankommt. Die Bedeutung der „external evidences" ist deshalb von vornherein eingeschränkt. Damit wird nicht die Möglichkeit einer Geschichtlichkeit in den Quellen negiert.

Neben der erschöpfenden Diskussion des späten 3./frühen 2. Jt. als einer „Patriarchen-Zeit" werden andere Datierungen nicht mehr eingehend untersucht. Die (frühe) SBZ wird nur wegen der Unterschiede zu den Nuzi-„Parallelen" abgewiesen. Die Patriarchen werden vor allem nicht unter dem Aspekt der „Aramäischen Wanderung" behandelt.

Aber gerade diese These gewinnt in der Forschung zunehmend an Zuspruch, wobei es nicht mehr um die Verifikation der Geschichte der Patriarchen analog der Gen und um eine „Patriarchen-Zeit", sondern um ein frühes Landnahmegeschehen (vor allem in der EZ I) verschiedener kleiner Gruppen geht.

Für die Patriarchen lehnt Th. eine Geschichtlichkeit vor dem 10./9. Jh. strikt ab. Erst J nehme literarische Traditionen aus dem zeitgenössischen kanaanäischen/israelitischen Milieu als die Patriarchenerzählungen Israels in seine Komposition auf (326). Die Suche nach dem „Sitz im Leben" der vorjahwistischen Traditionen hat für Th. (3,9,52f, 315ff) keine Bedeutung, weil kein Aspekt eindeutig vor J datierbar sei, weil diese Traditionen nicht aus geschichtlichen Ereignissen erwachsen und noch nicht mit Israel in ethnischer Identifikation verbunden seien.

Diese Ablehnung jedweder Geschichtlichkeit in den älteren bzw. zeitgenössischen Traditionen ist nicht stringent. Die Geschichtlichkeit wird nicht mangels „external evidences" aufgehoben. Th. nimmt kaum eine Differenzierung der vielen Traditionen vor. Er geht im Grunde nur auf die Abraham-Traditionen ein. Isaak- und Jakob-Traditionen (inkl. Hyksos-These) bleiben wenig beachtet. Die Josefs-Traditionen sind ausgeklammert (Th. in J. H. Hayes und J. M. Miller, Israelite und Judaean History. London 1974, 149ff). Ebenso gravierend wie diese Beschränkungen ist der Verzicht auf jegliche Einbeziehung der „Väterreligion". Neben der Ablehnung der Traditionsgeschichte fällt die geringe Berücksichtigung von Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte ins Gewicht. Einzelne, als exemplarisch verstandene Abschnitte hierzu heben nicht die Notwendigkeit einer durchgehenden exegetischen Vorarbeit und Argumentation auf.

2. Schon vor Th. waren viele der Thesen von Albright und die Nuzi-„Parallelen" (gerade in Tübingen) nicht unumstritten (u. a. Weipert, Donner). Dennoch hat erst die radikale Abweisung dieser Thesen von Th. „Furore" gemacht (besonders in Amerika). Zu den heftigsten Kritikern gehört W. G. Dever (bes. in Hayes-Miller a.O.). Er spricht vor allem zwei Bereiche an, in denen Th. nicht dem Forschungsstand gerecht wird, nämlich die von Luke und Rowton entwickelten Modelle ao. „dimorphic societies" und die von Dever selbst erforschte MBZ I in Palästina (vgl. jetzt BASOR 237, 1980). Die Erwiderung von Th. (JSOT 9, 1978, 2–43) nimmt dieser Kritik nicht ihre Berechtigung. So hat denn Dever eine weitere Besprechung der Arbeiten von Th. angezeigt.

Die Vorstellung der schrittweisen Seßhaftwerdung vom Nomaden zum Ackerbauern und zum Städter wird durch die einer gleichzeitigen Symbiose von z. T. ethnisch gleichen Gruppen mit unterschiedlichen Wirtschafts- und Lebensformen ersetzt. Dieses anhand der Maritexte erstellte Modell hält Th. jetzt (entgegen 87f) nicht auf Palästina für übertragbar. Der fehlende eindeutige Hinweis auf die „(halb-)nomadische Lebensweise" in Texten und Befunden ist aber für Th. ein zentrales Kriterium für seine Abweichung solcher „evidences". Dies erscheint nun in neuem Licht. Zu beachten sind auch die neueren soziologischen Modelle zur „Landnahme" Israels.

Die „Korrektur" der Darstellung der FBZ IV-MBZ I von Th. beruht auf seiner Arbeit am TAVO (B 8. B 34). Durch die andere Zielsetzung dort erklären sich manche seiner Fehlurteile, die mehr einer Karten- als einer archäologischen Befundinterpretation nahekommen. Dazu tritt eine Negativeinstellung zur archäologischen Methode generell (u. a. 144 „the highly dubious principles of ceramic typology"), so daß Th. stärker theoretisiert mit eklektischer Anführung von archäologischem Material, ohne dieses im Detail und im Kontext untersucht zu haben (vgl. die abzuweisende Argumentation 168f). Die FBZ IV-MBZ I muß zeitlich und regional differenziert werden. Die These einer linearen Entwicklung aus der FBZ II–III und zur MBZ II A widerspricht dem Befund. Die gewisse Kontinuität zur FBZ beruht darauf, daß die neuen Bevölkerungselemente keine „Fremde" waren, sondern aus den Randzonen Palästinas stammen (Dever: aus Transjordanien. R. Cohen, BARev IX 4, 1983, 16–29: aus dem Südsinai). Die Amoriter-Hypothese ist auch hier aufgegeben worden. Berechtigt sind die Zweifel von Th. an einer Zerstörung der fbz. Kultur durch eine Invasion eines Volkes. Irrig ist seine Behauptung (168f) von (verbreiteten) Ackerbausiedlungen. Die Untersuchungen im Negeb (Be'er-Resisim; zuletzt BASOR 243, 1981 und Cohen a.O.) ergeben zum ersten Mal ein konkretes Bild über die Siedlungsform und die Lebensweise der Bevölkerung. Die „Wiederbesiedlung" einiger Städte darf nicht als urban verstanden werden. Sie dienen als temporäre Plätze oder als Begräbnisstätten. Die Gräber gehören z. T. zu anderen, meist älteren Gruppen und dürfen dann nicht auf die Tellbewohner bezogen werden (167f).

Die Einzelkritik an der Darstellung von Th. könnte noch über die von Dever hinaus erweitert werden, würde aber hier zu weit führen. Von Kap. 7 bleibt nur zu behalten, daß der archäologische Befund die Amoriter-Hypothese und die der „Patriarchen-Zeit" nicht stützt.

3. Th. (320f) bezeichnet seine „conservative methodology" als allein angemessen für die Behandlung der Geschichte des frühen 2. Jt. (und der Patriarchen). Die geringe Quellenlage erlaube derzeit keine vereinheitlichende Darstellung dieser Zeit. Diese Haltung ist eine Reaktion auf die unsachgemäße Handhabung und Harmonisierung der Quellen, die zur Amoriter-Hypothese geführt haben. Die rein deskriptive Darlegung der Quellen ist zwar die Voraussetzung, kann aber nicht die alleinige Aufgabe und das Ziel sein. Die Forschung lebt von der Interpretation und der Thesenbildung (vgl. zur Pseudo-Objektivität des Schweigens N. Lohfink, BiKi 37,2, 1983, 47f). Wenn Th. auch eindringlich gemacht hat, daß der bisherige „archäologische Ansatz" ein Irrweg gewesen ist, so kann doch die Archäologie nicht generell als falsche Quelle und Methode hingestellt werden (Kap. 1B – Untertitel). Falsch waren nur die Anfragen an sie. Nicht entscheidend ist, daß die Archäologie nicht die ihr zugemessene Beweisfähigkeit hat, sondern daß sie aufgrund einer bestimmten Vorentscheidung über den biblischen Text überhaupt erst in dieser Weise einbezogen wurde (Kap. 12B).

Die immer wieder eingestreuten Grundsatzerklärungen zur rechten Arbeitsweise des Historikers (Kap. 3A) und das wiederholte breite Aufgreifen der Thesengeschichte sind unnötig. Eine straffere Strukturierung hätte der Klärung der Standpunkte besser gedient. Störend ist die durchgängige und personbezogene polemische Argumentation. Dies schlägt sich stark in der Rezeption der Arbeit nieder. Einen Überblick zum Forschungsstand findet man einfacher bei J. Scharbert, VerkF 19, 1974, 2–22, oder W. Leineweber, Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen, Frankfurt 1980.

Die Alternative von Th. (324f) zur bisherigen These, die israelitische Zeit als den historischen Hintergrund der Patriarchen zu verstehen, bedeutet nur eine Datierung von J. Die Frage der Geschichtlichkeit der „Patriarchen" ist weiter offen. Die Arbeit von Th. ist aber deshalb so wichtig, weil sie einen Irrweg der Forschung korrigiert, weil sie viel Material zur ao. Geschichte des 2. Jt.s aufbereitet und die Einbindung Israels in den Alten Orient verdeutlicht und weil sie in ihrem Reiz zum Widerspruch die Forschung bewegt.

Münster Robert Wenning

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. Bd III, Lfg. 1–10. Register, Titelbogen zu Bd III. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982/1983). 1224 Sp., 24 S. Register, 12 Titels. kart. DM 321.–

In ThRv 77 (1981) 195 und 78 (1982) 371f haben wir auf die ersten beiden Bände dieses Werkes hingewiesen. Nun liegt es mit dem III. Bd abgeschlossen vor. 92 Autoren haben an diesem Bd mitgearbeitet, unter ihnen viele Nachwuchskräfte der Wissenschaft vom NT. Wie die Hrsg. zu Bd III bemerken, ist der EWNT, obwohl es sich ein „exegetisches Wörterbuch" nennt, dennoch „nicht weniger theologisch orientiert"; Stichproben bestätigen es. Das EWNT umfaßt „sämtliche griechischen Wörter des NT (auch die wichtigsten Textvarianten) und die Eigennamen". Die einzelnen Artikel sind gut gegliedert und die theologisch wichtigen eingangs mit Literaturangaben versehen. Am Ende von Bd III ist ein Doppelregister für alle 3 Bde beigefügt (A. Deutsche Stichwörter: damit kann auch ein des Griechischen Unkundiger mit dem Werk arbeiten. B. Namen: „Das Register verzeichnet die deutsche Namensform aller im EWNT ... aufgeführten Namen. Damit sind sämtliche Namen erfaßt, die im NT vorkommen"). Der Wunsch der Hrsg.: „Möge das EWNT viele dankbare Benutzer finden! Gewiß wird es ihnen helfen und sie ermuntern, in den Wörtern das Wort zu hören", wird sich sicher erfüllen. Die Hrsg. verdienen besonderen Dank und aufrichtige Glückwünsche zum erfolgreichen Abschluß des Werkes. Wer mit ihm bereits gearbeitet hat, wurde nicht enttäuscht.

Ein paar Hinweise zu diesem Bd III seien erlaubt: Zum Artikel *πᾶς* (112–117: H. Langkammer) sei ergänzend bemerkt, daß der den Römerbrief beherrschende Gedanke des Heilsuniversalismus und der Heilstotalität sich gerade mit *πᾶς (πάντες)* verbindet (vgl. dazu F. Mußner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefes, in: Kairos 23, 1981, 207–214). O. Michel schreibt im Art. *πατήρ* die bedenkenswerten Sätze: „Die Gebets- und Geistbewegung des Urchristentums bringt einen neuen Aufbruch auch in der Vater-Anrede und Vater-Aussage, doch sollte man die Analogie zur jüdischen Gebetssitte beachten, sie darf nicht zum Gegensatz ausgeweitet werden, wie es meist geschieht" (131). Etwas dürftig ist der (nicht gezeichnete) Art. *συνεσθίω* ausgefallen; es wird nicht deutlich, daß es sich beim „zusammenessen" um ein „Reizwort" ersten Ranges in den innerchrist-

lichen Auseinandersetzungen der Urkirche handelt, wie sowohl der Gal-Brief als auch die Apg erkennen lassen.

Passau/Regensburg Franz Mußner

Wevers, John William: **Text History of the Greek Numbers.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 139 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 125. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XVI) brosch. DM 78.–

Im Rahmen der Göttinger LXX gab der bekannte kanadische Forscher J. W. Wevers im Jahr 1982 im Anschluß an die zwei von ihm publizierten Bde vol. I Genesis 1974 und vol. III, 2 Deuteronomium 1977 als seinen dritten Bd vol. III, 1 Numeri heraus. Jeweils parallel zu diesen drei Ausgaben veröffentlichte er in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Dritte Folge der Philologisch-historischen Klasse als die Nummern 81, 101 und 125 eine ausführliche Darstellung der Geschichte des griechischen Textes der genannten 3 bibl. Bücher und erläutert darin die Kriterien für die Erstellung des kritischen Textes im Rahmen der Göttinger LXX: Text History of the Greek Genesis 1974, Text History of the Greek Deuteronomy 1977 und das hier zu besprechende Buch Text History of the Greek Numbers 1982. Die Besprechung wichtiger Fragen des griechischen Numeritextes ist hier, so wie es schon bei der Behandlung dieser Fragen für Gen und Deut geschah, von höchster wissenschaftlichen Dichte. Allerdings muß man bei der Lektüre des Buches ständig die griechische Numeriausgabe bei der Hand haben, weil hier weder ein Abkürzungsverzeichnis, – was z. B. S. 7 THGG und THGD bedeuten, – noch eine Auflistung der behandelten LXX-Textzeugen geboten werden, eine Tatsache, die nicht gerade als leserfreundlich zu bezeichnen ist.

Die Absicht des Buches ist es, in 5 Kap. anhand von Listen die wichtigsten Textzeugengruppierungen zum griechischen Numeri-Buch zu besprechen, miteinander zu vergleichen und in ihrer Eigenart herauszustellen. Es sind dies (7–93) die x-Gruppe, der Byzantinische Text, die hexaplarische Rezension, die Textgestalt der Majuskelhandschriften B und A sowie der Text des Papyrus 963. Weitere Untersuchungen und Listen zum Gesamttext bringt dann ein 6. Kap. S. 94–135. Ein Index gibt S. 136–139 an, wo die behandelten Numerikapitel, bzw. -verse zu finden sind.

Das 1. Kap. (7–16) bespricht die x-Gruppe, die Minuskeln 71–509–527–619. Diese hebt sich im Buch Numeri klar von der y-Gruppe ab, ist verwandt mit B und geht mit B oft gegen andere Textzeugen zusammen. Dann wird das Verhältnis von x zu anderen Textgruppen herausgestellt. W. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß x dem von den Gruppen d, n und t repräsentierten Byzantinischen Text näher steht als die übrigen Textgruppen, ferner daß x und y zwei ganz verschiedene Gruppierungen darstellen.

Das 2. Kap. (17–42) befaßt sich mit dem Byzantinischen Text. Dieser wird durch die Textgruppe d = 44–106–107–125–610 vertreten; dazu kommen die nahe verwandten Gruppen t = 74–76–84–134–370 und n = 54–75–127–458–767. Der Abschnitt A des 2. Kap.s untersucht das Verhältnis zwischen dem Byzantinischen Text und der hexaplarischen Rezension, der Abschnitt B den allgemeinen Charakter des Byzantinischen Textes; Abschnitt C vergleicht Chrysostomus und Theodoret in ihren Numerizitaten mit dem Byzantinischen Text und kommt S. 39 zum Ergebnis: „That the Chr/Tht were strongly influenced by the Byzantine type text is clear." Ferner wird anhand von Listen die Frage untersucht, ob die Dubletten des Byzantinischen Textes von der Lukianrezension beeinflußt sind; dazu S. 42: „That this text type constitutes the Lucianic recension is possible, but remains unproven."

Das 3. Kap. (43–65) untersucht die hexaplarische Rezension im Buch Numeri: Die Hinzufügungen sowohl mit als auch ohne Asteriskus vom Massoratext her, die Wortumstellungen der hexaplarischen Rezension, die Eigennamen und die Auslassungen bei obelisierten Stellen. S. 56 kommt zum Ergebnis: „The only identifiable recensional activity occasionated by ‚correction' towards the Hebrew in the Numbers text tradition is the hexaplaric."

Kap. 4 befaßt sich mit der Textform der beiden wichtigen Majuskelhandschriften B und A (66–85). Diese sind die ältesten Textzeugen für das gesamte griechische Numeribuch. Zum Codex B, der nach W. nicht frei von hexaplarischem Einfluß ist, wird S. 71 gesagt: „The text of B remains indeed the best witness to Numbers that we have." Beim Codex A ist nach S. 76 ebenfalls zu sagen, daß er von der hexaplarischen Rez. her beeinflußt ist, sich aber klar von B abheben läßt.

Das 5. Kap. (86–93) untersucht den Papyrus 963, den ältesten Textzeugen (2. Jh.), der zu den Chester-Beatty-Texten gehört. Dieser bedeutsamste Textzeuge vor Origenes, der näher bei B als bei A steht, ist nach W.s Untersuchung von höchster Bedeutung für die angestrebte Gewinnung der ältesten Form des griechischen Numeritextes.

Das 6. Kap. (94–135) erläutert unter verschiedenen Gesichtspunkten die Erstellung des kritischen Textes des Buches Numeri, wie auch in den vorausgehenden Kap. belegt durch viele Listen. W. kommt zu dem Ergebnis, daß für die Bücher Num. und Deut. in der LXX unterschiedliche Übersetzer am Werk waren, wobei sich Num. weiter vom hebräischen Text entfernt als Deut. und daher auch ein besseres Griechisch aufweist.

Abschließend ist zu der wissenschaftlich sehr exakt erarbeiteten Untersuchung von W. noch zu bemerken, daß es für den Leser doch hilfreich gewesen wäre, die Ergebnisse der einzelnen Kap. und zum Ganzen am Ende des Buches in knapper Form nochmals zusammengefaßt vorzufinden. In jedem Fall ist aber dieses Werk von Wevers als eine hervorragende wissenschaftliche Leistung zu werten, die allen, die sich eingehender mit dem Buch Num. beschäftigen müssen, große Dienste leistet. Diese Untersuchung und desgleichen die schon früher vorgelegten Untersuchungen zur Textgeschichte von Gen. und Deut. werden auch dann, wenn die ganze Göttinger LXX-Ausgabe abgeschlossen vorliegen wird, mit die Erstellung einer umfassenden Textgeschichte der LXX und ihrer Textgruppen ermöglichen. Für das vorliegende Werk, das zusammen mit der dazugehörigen Numeriausgabe einen echten Meilenstein in der LXX-Forschung darstellt und auf lange Sicht unentbehrliches wissenschaftliches Hilfsmittel bleiben wird, ist die theologische Wissenschaft dem unermüdlichen Forscher W. zu großem Dank verpflichtet.

Benediktbeuern Otto Wahl

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: **In Memory of Her.** A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. – New York: Crossroad (1983). XXV, 351 S. $ 19.50

Das Buch ist der methodisch fundierte Versuch einer Rekonstruktion der Frühgeschichte des Christentums als Geschichte von Frauen und Männern. Was die Vf.in, die wie die Rezensentin zwecks Berufsausübung den Exodus aus dem eigenen Land auf sich nahm, bisher in zahlreichen englisch- wie deutschsprachigen Abhandlungen vorgelegt hat, findet in diesem Buch den nötigen weiteren Rahmen, um die Neuheit der Methode wie der Ergebnisse theoretisch einsichtig zu machen. Denn es geht keineswegs nur darum, Geschichten wie Geschichte von Frauen im Frühchristentum historisch zu erfassen, sondern diese „as integral part of the proclamation of the gospel" theologisch auf den Begriff zu bringen (XV). Da jegliche Historiographie immer nur eine selektive Sicht der Wirklichkeit bietet, ist es einerseits nicht verwunderlich, wenn der zeitgenössische androzentrische „Griff auf die Wirklichkeit" beim Prozeß des Verfassens, Redigierens und Kanonisierens der ntl Schriften die Frauentraditionen zunehmend unsichtbar macht, andererseits aber um so notwendiger, „to write women back into early Christian history" (XVI), wobei es nicht nur der Vf.in unverständlich ist, wenn immer noch unter Wissenschaftlern die Tendenz besteht, das „Frauenthema" als keiner wissenschaftlichen Erörterung für würdig zu erachten und so den androzentrischen Zugang zur Wirklichkeit zu perpetuieren.

Der theoretisch-hermeneutische erste Teil des Buches charakterisiert zunächst den feministischen Ansatz der Bibelinterpretation in Absetzung von dem dogmatischen Modell, das die Schrift als norma normans non normata ansieht, der „wertfreien" positivistisch-historischen Exegese und der ebenfalls wertneutral sein wollenden Interpretationsweise der historisch-kritischen Exegese. Unter das Modell der Befreiungstheologie, die ins Bewußtsein ruft, daß alle Theologie sich bisher entweder für oder gegen die Entrechteten engagiert hat, fallen auch feministische Versuche aus der Zeit vor der Prägung dieses Begriffs, wie die aus dem Kreis um Elizabeth Cady Stanton hervorgegangene „Woman's Bible" (1895.98). Dagegen werden von der Autorin die Interpretationsansätze bekannter feministischer Theologinnen in den USA als neo-orthodox gekennzeichnet. Methodisch unzulänglich ist für sie Letty Russells Unterscheidung zwischen patriarchalischer Form und diese transzendierendem Inhalt der Bibel bzw. zwischen script und Scripture, unbrauchbarer und brauchbarer Vergangenheit, ebenso wie Rosemary Radford Ruethers Identifizierung sozialkritischer prophetisch-messianischer Traditionen der Bibel als befreiend, wobei die oppressiven Elemente auch dieser Traditionen übersehen werden, und nicht weniger Phyllis Tribles „Personifizierung" des biblischen Textes auf seiner Wanderschaft durch die Jahrhunderte, dessen jeweiliger Partner der/die Exeget/in zu werden hat, weil dies eine Vernachlässigung der soziokulturellen Bedingungen der Textentstehung als bloßer background mit sich bringt. Auch die wohl bekannteste amerikanische feministische Theologin, Mary Daly, in ihrem 2. und 3. Entwicklungsstadium bleibt in der Kritik der Autorin an einem zu eng gefaßten Interpretationsmodell haften, das Frauen als „non-beings in a patriarchal culture" definiert und deshalb im positiven Gegenentwurf die patriarchalisch bestimmte Geschichte als „territory of non-being" bestimmt, womit einer Rekonstruktion der Frauengeschichte im Frühchristentum das Wasser abgegraben wird.

Dagegen muß eine feministische kritische Hermeneutik der Befreiung, wie sie hier entworfen wird, gerade davon ausgehen, daß die in einer bestimmten Kultur marginalisierte Gruppe eben nicht über eine geschriebene Geschichte verfügt, und deshalb androzentrische Texte innerhalb ihrer sozialhistorischen Kontexte zu lesen versuchen, was in den beiden folgenden Teilen des Buches unternommen wird. Das Schlüsselwort oder „heuristische Modell" dazu heißt: androzen-

trisch geschriebene biblische Geschichte als Frauengeschichte zu reklamieren. Der Offenbarungscharakter der Bibel wird dementsprechend in dem gesucht, was jenseits des Beschränkenden liegt: „Only those traditions and texts that critically break through patriarchal culture and ‚plausibility structures' have the theological authority of revelation" (33). Feministische Theologie fordert so die Gelehrsamkeit heraus, ein Paradigma für biblische Offenbarung zu entwickeln, das das NT nicht als Archetyp im Sinne eines unveränderlich zeitlosen Musters, sondern als Prototyp versteht, der kritische Offenheit zur Selbsttransformierung besitzt. Offenbarung ist dann weniger in Texten als in christlicher Erfahrung und Gemeinde lokalisiert, was für den theologischen Ansatz eine Überwindung der bloßen Defensivhaltung impliziert: „A Christian feminist theology of liberation must cease its attempts to rescue the Bible from its feminist critics and assert that the source of our power is also the source of our oppression" (35).

Das zweite Kapitel des theoretischen Teils entwickelt Übersetzungsregeln, die auf einer Analyse der biblischen Sprache beruhen, um zu vermeiden, daß individuelles Bibellesen oder liturgisches Bibelhören die patriarchalische Verstehensweise tradiert. Beispiele neuer amerikanischer Bibelübersetzung, die das von früheren Übersetzern in den Text eingefügte Wort man/men eliminieren bzw. durch dem Urtext näherkommende Worte wie everyone, human beings, persons ersetzen, können auch für das Deutsche anregend sein. Weitergehende Veränderungen wie „Brüder und Schwestern" für „Brüder" in den Paulusbriefen werden mit einer grundlegenden linguistischen Tatsache gerechtfertigt: Während die androzentrische Sprache der Bibel das Femininum impliziert, die Frauen also bei der „Brüder"-Anrede nicht ausgeschlossen sind, ist das heutige Verständnis einer solchen Sprache Frauen ausschließend, verfehlt also die Intention des biblischen Schriftstellers. Das Problem spitzt sich zu bis zur Fragwürdigkeit männlicher Pronomina für Gott. Ein überzeugendes Beispiel für die Frauen implizierende Bibelsprache sieht die Autorin in der Anwendung der männlichen Form diakonos auf die Frau Phoebe in Röm 16,1, einer Stelle, bei der seit je die Übersetzer die Tendenz zur Abschwächung zeigen, weil sie sich, von späteren Kirchenstrukturen ausgehend, Bezeichnungen für Führungspositionen in Anwendung auf Frauen nicht vorstellen können.

Eine wichtige Konklusion der Autorin aus den Ergebnissen von Quellen- und Redaktionskritik, daß nämlich das frühchristliche Schrifttum pastoral engagiert und kein Tatsachenbericht ist, daß im Hinblick auf bestimmte theologische Intentionen ausgewählt und redigiert wurde, ist ihre Erklärung gewisser Inkonsistenzen im NT: „Since for various reasons the NT authors were not interested in extolling women's as well as slaves' active participation in the Christian movement, we can assume methodically that the early Christian writers transmit only a fraction of the possibly rich traditions of women's contributions to the early Christian movement" (52). Diese methodische Einstellung bringt es mit sich, angesichts der Tatsache, daß die ntl Kanonbildung sich zur Zeit eines heftigen Streites um Führungspositionen von Frauen im Christentum vollzog, das patristische Interpretationsmodell einer Identifizierung von Gemeinden mit weiblicher Beteiligung am Amt als häretisch und solcher mit patriarchalischer Kirchenstruktur als orthodox kritisch in Frage zu stellen. Für die Rekonstruktion frühchristlicher Frauengeschichte genügt infolgedessen eine Beschränkung auf die kanonischen Schriften nicht – „the canon is a record of the ‚historical winners'" – (55), sondern alle frühchristlichen Texte müssen geprüft werden im Hinblick auf Erhaltung und Überlieferung von auf die apostolische Zeit zurückgeführten Gleichheitstraditionen. Feministische Hermeneutik hat also von vornherein von dem Verdacht auszugehen, daß androzentrische Texte als ideologische Artikulationen nicht die historische Realität widerspiegeln. Auch wenn verschiedene Exegeten bereits mit weiblicher Verfasserschaft bestimmter biblischer Schriften gerechnet haben, angefangen von Harnacks Argumentation für eine Verfasserschaft des Hebr durch Aquila und Priscilla, bedeutet dies für die Autorin keine Einschränkung bei der Behandlung biblischer Texte als androzentrisch, denn: „Women as well as men are socialized into the same androcentric mind-set and culture" (61).

Für die Rekonstruktion christlicher Frühgeschichte bedarf es, wie das Schlußkapitel des theoretischen Teils ausführt, einer „unifying vision" des/der Interpreten/in, die davon ausgeht, daß biblische Texte eben nicht erzählen, wie es wirklich war, sondern was als die religiöse Signifikanz des Tatsächlichen verstanden wurde. Nach einer Analyse der wichtigsten sozialgeschichtlichen Untersuchungen des frühen Christentums (W. Stark, R. Scroggs, G. Gager, G. Theissen, W. Stegemann, W. A. Meeks u. a.), in denen jeweils die frauenspezifische Fragestellung vermißt wird, kritisiert die Autorin die These vom „Liebespatriarchalismus" (Theissen) des frühen Christentums als seiner von Anfang an vorhandenen Überlebenskraft im Unterschied zur großen Zahl untergegangener religiöser Gruppen der zeitgenössischen hell.-röm. Welt. Sie leugnet damit nicht den tatsächlich vollzogenen Patriarchalisierungsprozeß christlicher Gemeinden und Kirchenstruktur, wehrt sich aber dagegen, die innere Gleichheit aller „in Christus" als ursprünglich gleichzeitig mit einer äußeren Hierarchie der kirchlichen und politischen Ordnung anzunehmen, denn ein solches Modell macht Patriarchalismus und Frauenausschluß aus verantwortlichen Positionen zur Notwendigkeit. Der Fehler an der Rekonstruierung frühchristlicher Geschichte unter dem Stichwort „Liebespatriarchalismus" liegt für die Autorin in mangelnder Reflexion der androzentrischen Voraussetzungen der Texte und der vielfältigen Ursachen für die nachträgliche Patriarchalisierung des Christentums.

Da sich nach den heuristischen Modellen der Frauengeschichtsforschung der religiöse Bereich als eine mittlere Zone zwischen der männlich bestimmten Öffentlichkeit und der den Frauen zugewiesenen Privatsphäre des Haushalts erweist, da ferner das a-sexuelle und a-familiale Ethos des Urchristentums (nicht zu verwechseln mit anti-sexuell und Frauen-gegnerisch) ein Zeichen von Rollenrelativierung ist, sieht es die Autorin als legitim an, die sozialen und religiösen Interaktionen von Frauen in der missionarischen Bewegung des Frühchristentums als integralen Teil des Streites zu rekonstruieren, der sich zwischen der Gleichheitsvision der urchristl. Bewegung und dem dominanten patriarchalischen Ethos der hell.-röm. Welt vollzogen hat.

Der Grundbegriff des 2. Teils, discipleship of equals, fungiert als heuristisches Modell für die Jesusbewegung, wie für die frühchristliche Missionsbewegung als die in Gal 3,28 gespiegelte „alternative vision" des Christentums in seiner paulinischen Modifizierung. Bisher in der Forschung festgehaltene Gegensätze (Jesus – Paulus, Juden– Heidenchristentum, Wanderprediger – Mission und Ortschristentum, Stadt und Land) werden auf das ihnen Gemeinsame hin überprüft und vor allem auf das hin, was bei der jeweiligen Einstellung der Perspektive aus dem Blickfeld ausgeschlossen bleibt. Andererseits wird mit den von der ntl Gelehrsamkeit bereitgestellten Unterscheidungen textkritischer Art (Q, pre-Q materials, pre-Markan materials) weitergearbeitet, was zu wichtigen Ergebnissen führt. Die Kritik der jüdischen an der christlichen feministischen Theologie, Jesus den Frauenfreund auf Kosten des Judentums ungebührlich erhoben zu haben, wird ernst genommen, ohne deshalb die dominierenden patriarchalischen Strukturen der hell.-röm. Welt einschließlich des Judentums zu vernachlässigen. Aus der Ambivalenz von rabbinischer Gruppierung der Frauen mit Kindern und Sklaven einerseits und den starken biblischen Frauen andererseits wird die – auch auf andere historische Epochen (etwa das MA) anwendbare – Regel abgeleitet: „Women's actual social-religious status must be determined by the degree of their economic autonomy and social roles rather than by ideological or prescriptive statements" (109).

Der Gegensatz der Jesusbewegung zu anderen zeitgenössischen Bewegungen mehr kultischer Art ist von der Autorin unter das Stichwort „not primarily holiness but wholeness" gebracht, da die Realisierung der basileia in den Evangelien sich als eine Tischgemeinschaft mit Armen, Sündern, Steuereintreibern und Prostituierten darstellt, also mit solchen, die nicht zu den „Heiligen" gehören. Jesu Parabeln mit Bildern aus der Frauenwelt und seine Heilungen „make women whole" (121). Diese Ganzheit als Erfahrung der Gegenwart Gottes, nicht mißzuverstehen als Vertröstung auf die Zukunft, äußert sich in Proklamationen der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes für alle. „Neither the magnificat of Mary nor the beatitudes speak of punishment for the rich but rather of eschatological reversal" (123). Die Exorzismen als Wirkungen der befreienden Macht Gottes gelten in dieser Sicht dem, was man heute oppressive Strukturen nennt. Dies wirft besonderes Licht auf Exorzismen an Frauen sowie auf Heilungen von Frauen, deren Krankheit auf „Satan" zurückgeführt ist.

Trotz der reichlich angeführten Literatur hätte man sich ein wenig mehr Ausführlichkeit gewünscht für den Abschnitt über den Sophia-Gott Jesu und die Jüngerschaft der Frauen (130–140), der selbst in die Problematik Eingelesenen manche harte Nuß zumutet, im Gegensatz zur später plausibel dargestellten Sophia-Christologie in den prae-paulinischen Hymnen (188–192). „The earliest Palestinian theological remembrances and interpretations of Jesus' life and death understand him as Sophia's messenger and later as Sophia herself. The earliest Christian theology is sophialogy (. . .) Sophia, the God of Jesus, wills the wholeness and humanity of everyone" (134.135).

Den Frauen wird nach Mk 7,24–30 und Joh 4,1–42 die entscheidende Initiative für die Ausdehnung der Jesusbewegung auf Nichtisraeliten zugeschrieben, also eine Radikalisierung der Jüngerschaft von Gleichen. Ihnen wird auch die Fortsetzung der Jesusbewegung über die Kreuzigung hinaus zugeschrieben, wobei der im Sozialleben benachteiligte Status der Frauen sich nach Auffassung der Autorin ausnahmsweise als Vorteil erweist, „since it might have been easier for the women of the Jesus movement to go ‚underground' than the men" (139). Gegen ihren Satz „the Sophia-God of Jesus made possible the invitation of women to the discipleship of equals" (140) wendet die Autorin selbst Jesu Gottesanrede als „Vater" ein, die aus der gleichen Q-Tradition stammt, aber nur, um in einem leicht nachvollziehbaren Interpretationsansatz zu zeigen, daß die Vaterschaft Gottes – als die einzig anerkannte (Mt 23,9) – eine Befreiung von innerweltlich patriarchalischen Strukturen signalisiert. Vorsicht ist also geboten bei der oft zu hörenden Behauptung, das frühe Christentum habe es wegen seiner eschatologischen Naherwartung nicht für notwendig gehalten, die patriarchalischen Strukturen seiner Umwelt zu verändern. Mit Bezug auf Mk 3,35 heißt es sogar: „Those who live the gracious goodness of God are Jesus' true family, which includes brothers, sisters, and mothers, but, significantly enough, no fathers. (. . .) Insofar as the new ‚family' of Jesus has no room for ‚fathers', it implicitly rejects their power and status and thus claims that in the messianic community all patriarchal structures are abolished" (147). Absetzungen Jesu von den patriarchalischen Ehestrukturen (Mk 10,2–9; 12,18–27), Berufungen zur Jüngerschaft gegen herrschende innerfamiliäre Rollenvorstellungen (Mt 10,34–36; Lk 12,51–53) sowie Seligpreisungen von Kindern als den Schwächsten in der Familienhierarchie sind das konkrete Fundament für diese Rekonstruktion des ursprünglichen Ethos der Jesusbewegung.

Die frühchristliche Missionsbewegung, nicht konfliktlos, wie Apg 6 mit dem Streit zwischen Hellenen und Hebräern zeigt, hat nach Auffassung der Autorin bei der sekundär eingeführten Trennung von Wortdienst und Tischdienst, worin wahrscheinlich der eucharistische Dienst eingeschlossen war, auch Anlaß gehabt, um die Partizipation der Frauen zu debattieren: „Since Greco-Roman women were used to participating in symposia and festive dinners, the ‚Hellenistic' women and men in Jerusalem or Antioch probably took for granted the participation of women in the ‚breaking of bread' in the house church, while the ‚Hebrews' might have had problems with such a practice" (166). Damit ist die Frage nach der Bedeutung von Hauskirchen mit weiblichen Haushaltsvorständen (Apg 12,12–17; Phlm 2; Kol 4,15; Apg 16,15) gestellt, aber auch die nach den Missiona-

rinnen, die gemäß der Analyse der Autorin eben nicht bloß „‚helpers' of Paul or his ‚assistants'" waren. „The genuine Pauline letters apply missionary titles and such characterizations as co-worker (Prisca), brother/sister (Apphia), diakonos (Phoebe), and apostle (Junia) to women also. (. . .) In Rom 16:6,12, he commends Mary, Tryphaena, Tryphosa, and Persis for having ‚labored hard' in the Lord. Paul also affirms that women worked with him on an equal basis. Phil 4:2–3 explicitly states that Euodia and Syntyche have ‚contended' side by side with him" (169.170). Daß Paulus Frauen im Aposteldienst vorfindet, die wie er Verfolgung erlitten haben, daß die in Partnerschaft mit einem/ihrem Mann missionierenden Frauen (Prisca, Junia) nicht als Ehefrauen auf eine Rolle eingeschränkt werden, daß insbesondere das Paar Aquila und Prisca, das bei häufigem Ortswechsel in Korinth, Ephesus und Rom Hauskirchen gründete, zum engsten Mitarbeiterkreis gehört, ist der Autorin ein unbestreitbares Zeugnis für die discipleship of equals auch in der frühchristlichen Missionsbewegung. Sie spricht sogar die Vermutung aus, daß missionierende Frauen, je unabhängiger von Paulus sie arbeiteten, desto weniger Chance hatten, in der geschichtlichen Erinnerung zu überleben, da für uns nur die paulinischen Briefe das Schweigen über die Anfänge brechen. „However, our sources still allow us to see that this movement was not structured after the Greco-Roman patriarchal household and did not espouse the love patriarchalism by which the later church adapted itself to the structures of its society" (184).

Gegen alle Interpretationsversuche von Gal 3,28, welche die Gleichheit bzw. Einheit aller auf die Seele oder den rein religiösen Bereich beschränken und soziale Ungleichheiten als damit vereinbar ansehen, auch gegen die Versuche, den Mann-Frau-Gegensatz als qualitativ verschieden von den anderen beiden Gegensatzpaaren abzuheben, erklärt die Autorin diese auf einer Taufformel beruhende Stelle unter Zuhilfenahme eines reichen Vergleichsmaterials aus dem Konflikt zwischen der „christlichen Alternative" und der herschenden Gesellschaftsstruktur. „. . . the baptismal declaration of Gal 3,28 runs counter to the general acceptance of male religious privileges among Greeks, Romans, Persians, and also Jews in the first century" (217). Man darf daher den radikalen Bruch nicht unterschätzen, den die Taufe gerade für Männer bedeutet haben muß, als ein Verzicht auf ihre sozialen und religiösen Privilegien.

Das 7. Kap. des 1. Korintherbriefs wird von der Autorin wegen der gleichgelagerten Empfehlungen an Männer wie Frauen gerade für die letzteren zur Eröffnung der Möglichkeit, sich von den Banden der patriarchalischen Ehe zu befreien, „in order to live a marriage-free life" (222). Die beiden verschiedenartigen Aussagen über Frauen in 1 Kor 11,2–16 und 14,33–36, deren Widersprüchlichkeit die neuere Exegese zu lösen versucht hat durch Unechterklärung der letzteren Stelle (als spätere Interpolation eines aus der nachpaulinischen Schule stammenden Schweigegebots für Frauen), werden von der Autorin im Lichte von 1 Kor 7 als vereinbar angesehen: Die prophezeienden Frauen von 1 Kor 11 sind unverheiratete Charismatikerinnen gemäß 1 Kor 7, während es sich in 1 Kor 14 um Ehefrauen handelt, die zum Schweigen gemahnt werden. Sie hat aber dabei, was ihr wohl bewußt ist (226), einen anderen Widerspruch in Kauf zu nehmen, der nach meiner Meinung schwerer wiegt und das gesamte Rekonstruktionsmodell in Frage stellt: daß der mit Ehefrauen zusammenarbeitende Paulus in 1 Kor 14 deren volle Partizipation am Gemeindeleben ablehnt. Ob man der Autorin hier folgen kann, muß die Diskussion ihrer Arbeit erweisen.

Der dritte Teil des Buches verfolgt in der nachpaulinischen Literatur den jeweils verschieden bedingten Patriarchalisierungsprozeß, wie er sich vor allem in den Haustafeln spiegelt: Kol 3,11 zitiert zwar noch Gal 3,28, wenn auch ohne das Gegensatzpaar Mann–Frau, aber in einer an die bestehenden Verhältnisse angeglichenen Modifizierung. „Slave behavior is likened here to the Christian service of the Lord, while the ‚masters' are likened to the ‚Master' in heaven. (. . .) The injunction to the masters presupposes that they still have slaves who might or might not have been Christian" (253). Die Übernahme des graeco-römischen Patriarchalismus für das Mann-Frau-Verhältnis erscheint in dieser Sicht in Kol erstmals als „christliche" Sozialethik, da auf den Herrn zurückgeführt (3,18.20.22), und gibt so die Tendenz der Kirchenentwicklung im letzten Drittel des 1. Jh.s an. 1 Petr 2,11–3,12 hat apologetischen Charakter und ist bemüht, das Überleben der christlichen Gemeinde in heidnischer Umwelt durch sozialethische Angleichung an diese zu sichern. „It is obvious that these Christian communities of Asia Minor were a small and alienated minority group. They represent an illegal religion that had disrupted the ancestral customs and religion of their patriarchal households. Since no ‚masters' are addressed we can assume that the majority of their members were slaves of pagan masters and wives of pagan husbands. (. . .) The distinctiveness of Christian faith and religion is maintained only insofar as slaves and wives must be prepared to suffer for being Christians. However, for the sake of Christian mission, they should seek to reduce suffering and tensions as much as possible by a lifestyle that is totally conformed to the customs and ethos of their pagan household and state" (261). Minderung der Spannung also besagt Rückzug der christlichen Neuheit in die „Innerlichkeit" für die politischen Subversion und als Bedrohung der Gesellschaftsordnung verdächtigten Christen.

Das 5. Kap. des Epheserbriefes dagegen mit seiner christologisch-ekklesiologischen Überhöhung der patriarchalischen Ehestruktur wendet sich an Christen: „That this household is seen in terms of a house church is likely from the introductory section to the traditional household code in 5:18–20, which speaks of the spirit-filled worship of the Christians" (268). Auch das ursprünglich für Frauen so günstige Hauskirchentum wird also zu einem der Einfallstore für patriarchalische Strukturen in den „household of God". Der „Liebespatriarchalismus" hält auf dieser Stufe seinen Einzug, gerechtfertigt durch die gegenseitige Beziehung des „Paares" Christus–Kirche, wozu die Autorin ein reiches Quellenmaterial gnostischer Herkunft als Vergleich anführt, das bei den Kirchenvätern einen abgeschwächten Niederschlag findet (die gläubige Frau transzendiert das „Weibliche" und wird „männlich") bzw., wenn sie es bekämpfen, in seiner ursprünglichen Bedeutung von ihnen nicht mehr verstanden wird.

Das letzte Kapitel des Buches geht ausdrücklich auf die Frage der christlichen Führungspositionen in ihrer ursprünglichen Form und in ihrer Veränderung durch den Patriarchalisierungsprozeß ein. „Different members of the community may receive different gifts and exercise different leadership functions, but in principle all members of the community had access to spiritual power and communal leadership roles. God's gift and election were not dependent upon one's religious background, societal role, or gender and race. (. . .) The leadership of prophets and apostles was translocal and derived its legitimacy from the direct revelation and authority of the resurrected Lord" (286). Die Wende in Verständnis und Ausübung der Führungspositionen wird von der Autorin weniger als ein Übergang vom Charisma zum institutionalisierten Amt, als vielmehr von charismatischer Gemeindeautorität (alternating leadership) zu einer solchen, die ebenso die Lehrautorität der Propheten und Apostel wie die Befugnis der Gemeinde zur Entscheidungsbildung in sich aufsaugte, wobei sich insbesondere der Schwund der Propheten- und Apostelfunktionen negativ für die Frauen auswirkte.

In den Pastoralbriefen sieht die Autorin die patriarchalische Unterordnung der Frauen aus mehr als nur apologetischen Gründen manifestiert und Rollenteilungen nach Alter und Geschlecht bereits durchgeführt: „By prohibiting a woman from teaching and having authority over a man, the author – in the name of Paul – denies women any eligibility for the office of overseer/bishop. Leading women are still permitted to teach, but their teaching is now restricted to the instruction of other women" (290). Diese Entwicklung zum monarchischen Episkopat wird im 1. Clemensbrief und bei Ignatius von Antiochien weiter verfolgt. Wertvoll ist ein weiter Exkurs über weibliches Prophetentum in der biblischen, außerbiblischen und frühchristlichen Welt (einschließlich Montanismus), das in der sich durchsetzenden Orthodoxie immer mehr vom Bischofsamt absorbiert und für dieses reklamiert wurde, obwohl es nie ganz erlosch, so könnte man hinzufügen, denn noch mittelalterliche Mystikerinnen legitimieren sich in ihrer Selbstdarstellung aus dem Prophetentum und vermochten es so, dem Bischofsamt eine kritische Stirn zu bieten.

Wichtig ist der abschließende Hinweis der Autorin, daß das Markusevangelium und der Kolosserbrief ebenso wie die endgültige Redaktion des Johannesevangeliums und die Pastoralbriefe gleichzeitig entstanden, die in den Evangelien bezeugte discipleship of equals der Jesusbewegung also gleichzeitig mit dem Patriarchalisierungsprozeß noch betont wurde, was eine gewisse Komplementarität ergibt: Mk benennt eben jene Spannung, die Jüngerschaft mit sich bringt, und sieht sie als unumgänglich an, die Kol mit seiner Adaption an die Umwelt glätten will. Das vierte Evangelium, bei dem weibliche Autorschaft nicht ausgeschlossen wird (Martha the beloved disciple?), läßt Jesus das Letzte Abendmahl nicht mit den Zwölfen, sondern mit dem gesamten Jüngerkreis feiern, dem er auch die Binde- und Lösegewalt gibt (20,19–23); ein starker Kontrast zu den Pastoralbriefen, der im Hinblick auf die weiblichen Säulen der Jüngerschaft in diesem Evangelium zu denken gibt.

Insgesamt, von den wenigen angemerkten Punkten abgesehen, erweist sich das Rekonstruktionsmodell des Ur- und Frühchristentums von Elisabeth Schüssler Fiorenza als konsistent. Es ist ebensowenig 100prozentig beweisbar wie andere Modelle, übt aber so manche berechtigte Kritik an diesen, und es wäre nur zu wünschen, daß dieses Buch von der „etablierten" deutschen Bibelgelehrsamkeit rezipiert würde, der es auch entstammt, was ihm bei aller Weiterentwicklung an Methode und „Vision" nicht zu seinem Nachteil anzumerken ist.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Die Frau im Urchristentum. Hg. von Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 358 S. (Quaestiones Disputatae 95). DM 64.–

Der vorliegende Sammelband steht im Umfeld einer noch jungen Strömung innerhalb der theologischen Diskussion, der sogenannten „Feministischen Theologie" (vgl. dazu: H. Moll, „Feministische Theologie" – eine Herausforderung, in: MThZ 34 [1983] 118–127: „diese neue Bewegung ist noch in voller Entwicklung begriffen und stellt gegenwärtig alles andere als ein einheitliches Gebilde dar" [a.a.O. 127]). Freilich sind die hier gesammelten exegetischen Untersuchungen nicht als direkte Beiträge zur genannten theologischen Richtung zu verstehen, die sich einer breiteren Öffentlichkeit unter dem Titel vorstellte: „Gott hat nicht nur starke Söhne" (C. J. M. Halkes, Gütersloh ^{3}1982 [Siebenstern Tb. 371]). Das Ziel der Autoren, die hier Vorträge von der Herbsttagung 1980 der Schüler R. Schnackenburgs vorlegen (nur der Beitrag von M. Bußmann und der Aufsatz von G. Lohfink wurden zusätzlich in die Sammlung aufgenommen), „bestand weniger in einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit aktuellen Themen oder Thesen feministischer Theologie als in der Sammlung und Interpretation jener neutestamentlicher Text- und Traditionszusammenhänge, welche sowohl die Stellung der Frauen im Urchristentum spiegeln als auch in der Kirchengeschichte für die Bestimmung der Rollen von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft bestimmend wurden" (Vorwort

5). Kurz seien die einzelnen Beiträge bekannt gemacht, die keine spektakulären Ergebnisse vorlegen wollen, sondern sich um eine nüchterne Analyse und Bestandsaufnahme bemühen.

J. Blank stellt in einem recht umfangreichen Beitrag (9–91) über die „Frauen in der Jesusüberlieferung" unumwunden fest: „Gerade jene Geschichten, die am häufigsten als Belege für den neuen Umgang Jesu mit der Frau herangezogen werden, sind im Hinblick auf ihre historischen Grundlagen relativ unsicher" (12). In detaillierten Einzeluntersuchungen zu ausgewählten Texten aus den vier Evangelien versucht er zu zeigen, daß Jesu primäres Anliegen – auch in seinem Umgang mit Frauen – ein religiöses und kein sozialreformatorisches war: Es geht Jesus um die Dimension des „Glaubens", vor dem alle geschlechtlichen Unterschiede unerheblich werden. Ausführlich diskutiert Blank zwei Perikopen aus dem Johannesevangelium: „Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen" und „Jesus und die Ehebrecherin"; er sieht in ihnen in herausragender Weise Jesu neuen Umgang mit den Frauen geschildert: Das Heilsangebot gilt ausnahmslos allen.

Wenn Blank die Stellen außer acht läßt, an denen von Maria, der Mutter Jesu, die Rede ist, so deshalb, weil ihnen ein eigener Beitrag von R. Mahoney gewidmet ist („Die Mutter Jesu im Neuen Testament": 92–133). Auch er kommt zunächst zu dem enttäuschenden Ergebnis: „Kein Evangelist, außer Lukas in seinen ersten zwei Kapiteln, zeigt ein besonderes Interesse an ihrer Person" (114). Dennoch versucht er, aus dem ntl „Marienbild" einige „Impulse für die Neuwertung der Frau" (116) zu gewinnen: Maria als Mensch hatte ihre Schwierigkeiten, die sie erst nach dem Tode Jesu aus ihrer kritischen Distanz lösen und der Gemeinde beitreten lassen; der Anruf des Magnifikat kann Anstoß sein zu einer Neuorientierung für die Gewährleistung gleicher Rechte für Frauen und Männer in der Kirche.

H. Ritt befaßt sich mit der Rolle der „Frauen in der Osterbotschaft" (117–133). Der von ihm als historisch angesehene Grabbesuch der Frauen am Ostermorgen wird seiner Meinung nach zum „pragmatischen Ausgangspunkt für eine Erzählung des Osterbekenntnisses gemacht" (131); dadurch werden Frauen zu „Handlungsträgern" und ersten „Adressaten" der Osterbotschaft.

Der Aufsatz von R. Geiger: „Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testamentes" (134–157) entspricht in seinem Inhalt nicht ganz dem gestellten Thema. Im ersten Teil gibt die Verfasserin einen kurzen historischen Überblick über die Situation geschiedener Frauen in Rom, Griechenland und im Judentum; im zweiten Teil ihrer Ausführungen beschränkt sie sich auf die synopt. Texte Mt 5,32 par. Lk 16,18 und Mk 10,1–12 par. Mt 19,3–9 und kommt u. a. zu dem Ergebnis: „Unmittelbar verwendbare Rechtssätze" können aus den Texten nicht abgeleitet werden.

Eine wichtige Voraussetzung, die seinem Beitrag „Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission" (158–181) zugrunde liegt, gesteht A. Weiser ein: Er lasse sich von dem „Vorurteil" leiten, eine „stärkere Beteiligung" der Frau in der gegenwärtigen Kirche sei zu wünschen (159). So versucht er zwar aus den wenigen ihm zur Verfügung stehenden ntl Zeugnissen nachzuweisen, daß Frauen vielfältige Tätigkeiten in der Urgemeinde ausübten (vom stillen Gebet bis zu aktiver Gemeindeleitung und Missionierung); zu oft aber ist er auf Vermutungen und wenig überzeugende Analogieschlüsse angewiesen.

Ausgewogener und gut fundiert wirkt dagegen der Beitrag von G. Dautzenberg: „Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden" (182–224). Paulus selbst (aber auch die Apg) bezeichne Frauen als Mitarbeiter und wisse sie aktiv in den Gemeinden und bei der Mission beteiligt. Dautzenberg stellt jedoch eine Diskrepanz zwischen 1 Kor 11,2–16 und Gal 3,28 zu 1 Kor 14,33–36 und den Pastoralbriefen fest: Besagen die ersten Texte noch, daß die Unterordnung der Frau aufgehoben sein solle, so betonen 1 Kor 14,33–36 und die Haustafeltradition die gottgewollte Herrschaft des Mannes über die Frau. Sie spiegeln die zeitgenössischen Gesellschaftsformen ziemlich genau wieder. Vf. glaubt allerdings in 1 Kor 14,33–36 eine spätere Interpolation sehen zu dürfen; denn erst das nachpaulinische Christentum habe auf der Suche nach festen Ordnungsstrukturen die patriarchalische Ordnung den „theologischen Einsichten von 1 Kor 11,11 und Gal 3,28" (222) vorgezogen. Er zieht daraus den Schluß, daß es heute an der Zeit wäre, wieder mehr den theologischen Erkenntnissen des Paulus zu folgen.

H. Merklein betont in seinem Aufsatz „Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7" (225–253), daß Paulus zwar die Ehelosigkeit höher bewertet, aber damit „keine Abwertung der Ehe bzw. der Sexualität und erst recht nicht der Frau" (252) verbindet. Der Autor zeigt, daß der Satz „Es ist gut für den Menschen eine Frau nicht anzufassen" (1 Kor 7,1b) nicht von Paulus, sondern von radikalen Kreisen aus Korinth stammt, die Paulus zitiert und korrigiert. Nicht menschliche Relationen sind heilsrelevant, sondern allein die Beziehung zum Kyrios. Die Bevorzugung der Ehelosigkeit resultiert allein aus der paulinischen Naherwartung.

Der kurze Beitrag von C. Bussmann befaßt sich mit der Frage, ob es eine „christologische Begründung für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament" (254–262) gibt. Anhand von fünf ausgewählten Stellen (Gal 3,28; 1 Kor 11,2–16; Kol 3,18; Eph 5,21–33; 1 Petr 3,1–7) stellt er fest, daß sowohl die Gleichberechtigung von Mann und Frau als auch die Unterordnung der Frau unter den Mann christologisch begründet werden. Am Ende muß Bussmann allerdings gestehen, daß geforderter Anspruch und an der faktischen Entwicklung orientierte Begründungen im Neuen Testament auseinanderklaffen.

In einer „kritischen Rückschau auf alte Ergebnisse", wie es im Untertitel heißt, behandelt K. Müller das „antike Frauenthema" anhand der Haustafel Kol 3,18 – 4,1 (263–319). In seinem ausführlichen Referat kommt er zu folgenden Ergebnissen: Die Haustafel läßt eine „überlieferungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit mit den späthellenistischen Abhandlungen ‚Über die Ökonomie'" erkennen (317), in denen es ebenfalls um die Regelung familiärer Verhältnisse in strikter Gegenseitigkeit geht. Zweifelsohne liegt darin eine Versittlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen; gleichwohl wird die „patria potestas" nie bestritten, weder hier noch dort. Ethische Richtlinien, die „in der Antike auf gleichem Niveau und einvernehmlich jederzeit akzeptiert gewesen wären" (318), bestreitet Müller (und widerspricht damit zum Teil der Ansicht Dautzenbergs).

Nachträglich in den Band aufgenommen wurde der Aufsatz von G. Lohfink über „Weibliche Diakone im Neuen Testament" (320–338). Seine Absicht ist es zu zeigen, daß bereits in urchristlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts das „Amt" des Diakons von Frauen ausgeübt wurde. Als „diakonos" wird in Röm 16,1–2 Phöbe bezeichnet; obwohl nicht ausführlich von ihren Verpflichtungen gesprochen wird, nimmt Lohfink an, daß sie „nicht nur karitative Aufgaben wahrnahm, sondern auch im Verkündigungsdienst tätig war" (326). Bezüglich des Apostels Junia (Röm 16,7) lehnt Lohfink die Meinung ab, daß es sich dabei um einen Mann gehandelt habe. Der Ämterspiegel in 1 Tim 3,1–13 (bes. VV.8–13) bestätigt seine These: Die in V.11 gestellten Anforderungen gelten nicht Ehefrauen von Diakonen, sondern weiblichen Amtsträgern. Lohfink folgert, daß es in der Kirche immer möglich war, alte Ämter sterben und neue entstehen zu lassen.

Abschließend befaßt sich M. Bußmann mit dem Thema „Anliegen und Ansatz feministischer Theologie" (339–358). Der Beitrag sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt, da er von der eigentlichen Ausrichtung des Sammelbandes, mit exegetischen Methoden das Problem der Frau im Urchristentum zu behandlen, abweicht und somit nicht ganz in den Kontext des Sammelbandes hineinpaßt.

Die Frage der „Feministischen Theologie" tangiert letztendlich die Frage von Gleichheit und Ungleichheit der Menschen, vor allem von Mann und Frau. Ein in der kirchlichen Tradition lange vorherrschendes Mißverständnis und Fehlurteil zurecht zu rücken, ist die Absicht des vorliegenden Sammelbandes. Sein positiver Ertrag liegt im erneuten Analysieren wichtiger ntl Aussagen zum Thema „Frau". „Grundsätzlich galt auch hier der eschatologische Grundsatz, daß im Herrn die den Mitmenschen diskriminierenden Unterschiede aufgehoben sind" (J. Eckert, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nach dem Neuen Testament: Trierer Beiträge H. 5, Trier 1982, 4–12, zit. 9). Die Umsetzung dieses eschatologischen Grundsatzes in den soziokulturellen und religiösen Bereich der Kirche steht, was die Frau betrifft, noch aus. Zwar hat die Pastoralkonstitution Art. 29 des Vatic. II sich für die Gleichberechtigung der Frau in der Gesellschaft ausgesprochen, diese Anerkennung aber auch auf das ekklesiale Forum anzusiedeln, tut sich die katholische Kirche schwer. Vielleicht vermögen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes eine Hilfe zu sein, diesen lange fälligen Entscheidungsprozeß zu erleichtern.

Bochum Alexander Sand

Aland, Kurt/**Aland,** Barbara: **Der Text des Neuen Testaments.** Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. – (Stuttgart): Deutsche Bibelgesellschaft 1982. 342 S. geb. DM 38.–

Eberhard Nestle hatte seiner Ausgabe des Neuen Testaments eine Einführung folgen lassen, die sich bald durchsetzte (mehrfach auch auf Englisch erschien) und zuletzt 1923 in einer völligen Neubearbeitung, durch Ernst von Dobschütz vorgenommen, erschien. Diesen Spuren folgte das angezeigte Werk nur in etwa. Daher ist es gerechtfertigt, daß es anders als die 26. Ausgabe des NT den Namen Nestles nicht mehr im Titel nennt.

Vergleicht man mit dem Werk Nestle – von Dobschütz's, so ist, was die Geschichte der Textkritik anbelangt, das ältere Werk unbedingt überlegen (vgl. das hohe Lob, das ihm auf S. 277 des Aland'schen Buchs gezollt wird). Das Gleiche gilt auch für das Kap. über die Methode, wo in aller Kürze heute noch Wesentliches geboten wird.

Anders steht es um die Darbietung des Materials. Hier ist Aland, wie es nicht anders sein kann, allen anderen Einführungen weit überlegen. Wer sich über den Stand der Dinge orientieren will, der muß zu diesem Buch greifen. Erst recht so, wenn er sich mit den Problemen der Textausgabe Nestle-Alands befassen will. Wie manche Kap. aus den der Vorbereitung der Ausgabe dienenden Arbeitsberichten geflossen sind, so liegt ein wesentlicher, ja der eigentliche Zweck des Buches in der Rechtfertigung und Erklärung des Textes. Dies ist in einem ungleich stärkerem Maße als bei Nestles Einführung der Fall. S. 237ff enthält auch eine praktische Einweisung in die Ausgabe. S. 228ff geht dem eine Beschreibung des Greek NT voran – für den deutschen Leser eine unnötige Längung (wie überhaupt diese Ausgabe, die von Aland aus bescheidenen Anfängen hochentwickelt wurde, inzwischen überholt ist und nicht mehr abgedruckt, jedenfalls nicht in die Hand der Studenten gegeben werden sollte. Ebenso erübrigen sich für den deutschen Leser die Hinweise auf S. 269f).

Das ist jedoch nicht alles. Das Buch gibt einen ersten Eindruck von den Auffassungen der Vf. zur Textgeschichte (77ff), wie viele Einzelbe-

obachtungen. Der Leser bemerkt mit Aufmerksamkeit den Vorzug, der dem alexandrinischen Text – A. schlägt die Bezeichnung Frühtext vor – gegeben wird (67ff). Die Abwertung des westlichen Texts (64: ein „Phantom") ist bemerkenswert. Das qualifiziert ausgesprochene Interesse an Kodex D (118: „offensichtlich hat hier ein bedeutender Theologe ... umgestaltet. Er tat dies an Hand einer vorzüglichen Hs. des Frühtextes") läßt weitere Forschung vermuten. Für die Minuskeln berichtet A. selbst über das Ergebnis bereits vorgenommener Arbeit (140; vgl. 46). Die aufgestellten Regeln (282f) laden zu Besinnung und Kritik ein. Dasselbe gilt für die Klassifizierung der Hss.

Das Buch ist für einen doppelten Zweck geschrieben, die Unterrichtung der Fachgenossen und die Einweisung der Anfänger. Das geht nicht immer zusammen. Die Abb. z. B. sind für den Fachmann unnötig, während der Student so viel vorgelegt bekommt, daß er es nur bewältigt, wenn ihm Hilfe zuteil wird (was den ersten Unterricht des Neulings anbelangt, so spricht einiges für die pädagogisch ausgezeichnete Darstellung von Finegan). Ob das eine nicht von dem anderen zu trennen ist? Was wir brauchen, ist ein Lehrbuch der ntl Textkritik, wie es seinerzeit Gregory geliefert hat. Wer anders als der Vf. hat die Erfahrung und den Durchblick, um ein solches Meisterstück vorzulegen? Ob man hoffen darf, daß das angezeigte Buch ein Schritt in dieser Richtung ist? Auf dem Umschlag erfährt man, daß das Buch „mindestens in Umrissen die Grundlagen für eine neue Theorie der ntl Textkritik" bietet. Die Ausführung wäre in der Tat das, was vonnöten ist.

Die Ausgabe selbst ist eine große Errungenschaft. Die Besserungen, die von Aufl. zu Aufl. vorgenommen wurden, vermitteln die Zuversicht, daß das auch in Zukunft nicht anders sein wird (vgl. 45). Auch die Breitseiten der Kritik, die von Kilpatrick und seiner Schule gegen Alands Text abgefeuert werden, lassen einen Stillstand nicht zu. Mag es auch in Zukunft Sonderausgaben geben, die nach eigenen Prinzipien gestaltet sind, so kann es doch nur in aller Interesse sein, daß die Stuttgarter Ausg. das allgemein verwendete Hilfsmittel bleibt (wenngleich das unschöne Fremdwort Standardtext besser durch ein anderes ersetzt werden sollte). An dieser Stelle hat die deutsche Wissenschaft den ihr zukommenden Platz wieder eingenommen. Angesichts des Übergewichts angloamerikanischer Verlage ist es wohl verständlich, daß A. den von ihm gebotenen Text selbst empfiehlt, mag auch die Verteidigung gegen ihm widerfahrene Kritik bisweilen als dünnhäutig erscheinen. Beides, Text und Einführung sind mit Achtung und Dankbarkeit entgegenzunehmen.

Einige Kleinigkeiten: S. 8 Z. 8 v. u. lies: 191–192. – S. 137: die Angabe über Beza's Benutzung von D ist einzuschränken. – S. 120 Z. 1 v. u. lies: 119 (statt 114). – S. 118f: wünschenswert wären auch die Angaben über die Faksimileausgaben von D und G. – Bedauerlich ist, daß der Name von A. Merx, dem höchst eigenartige und eindringliche textkritische Studien zu verdanken sind, nicht Erwähnung gefunden hat.

Cambridge Ernst Bammel

Prigent, Pierre: **L'Apocalypse de Saint Jean.** – Lausanne, Paris: Delacheux et Niestlé 1981. 385 S. (Commentaire du Nouveau Testament XIV), kart. FF 220.–

Schon die Vorarbeiten des Straßburger Neutestamentlers zur Apokalypse ließen einen profilierten Kommentar zu dieser nach wie vor rätselreichen Schrift des NT erwarten. Ungewöhnlich ist bereits die Anlage. Nach einem kurzen Vorwort und einem knapp 1seitigen Literaturverzeichnis setzt der Vf. sofort mit der Kommentierung ein. Der Übersetzung und Vers-für-Vers-Erklärung der Einzelabschnitte wird meistens eine Übersicht vorangestellt, die den Leser über die wichtigeren Probleme des jeweiligen Abschnitts und über die vom Autor begünstigte Auslegung bzw. Deutung informiert. Anstelle der üblichen „Einleitung" zieht er abschließend unter der Überschrift „Synthèses et Conclusions" die Bilanz aus der voraufgehenden Einzelexegese (364–383). Näherhin handelt er über Characteristica des Aufbaus der Apk, ihre Sprache und Beziehung zum AT (speziell auch zum griechischen und/oder hebräischen Text), über ihren „Johannismus", ihre Komposition, ihren jüdischen Kontext, über die von ihr bekämpfte Gnosis, über die Rolle des Kaiserkults und vor allem in sechs Punkten über ihre Theologie. Ein letzter mit „Le Plan" überschriebener Abschnitt versucht in Kürze Inhalt und Sinn der einzelnen Texteinheiten des ganzen Buches wiederzugeben (380–383).

Den bislang versuchten literarkritischen Operationen fügt P. eine neue Variante hinzu. Die uns vorliegende Apk sei in zwei Etappen entstanden, und zwar aus der Feder ein- und desselben Autors (vgl. 371f). Mit der ersten, 1,1–8 und 4,1–22,15 umfassenden Ausgabe habe der gegen Ende der Regierung Domitians schreibende, für uns aber nicht identifizierbare Johannes die Adressatengemeinden in der Bereitschaft stärken wollen, in der idolatrischen, besonders auch durch den Kaiserkult geprägten Umwelt ihren Christusglauben kompromißlos, nötigenfalls bis zur Übernahme des Martyriums, zu bekennen. Weil er die Gemeinden sodann durch eine von jüdischen Traditionen ausgehende häretische Gnosis (70) bedroht sah, habe er seinem Werk die einleitende Christusvision samt den sieben Briefen an die Gemeinden (1,9–3,22) eingefügt, was die Hinzufügung eines zweiten Epilogs (22,16–21) und wahrscheinlich auch einiger weiterer Verse (16,15; 17,15–16a; 18,14; 21,25; 22,11) veranlaßte (80.371ff). Mit dieser zweiten Auflage habe Johannes die Botschaft der ersten auf die besonderen Probleme der Adressatengemeinden appliziert (37). Zurecht führt P. die Apk auf einen einzigen Verfasser zurück. Seine Zwei-Etappen-Hypothese scheint mir hingegen sehr anfechtbar zu sein. Die Existenz eines judenchristlichen Gnostizismus, den P. als Inbegriff der alle Adressatengemeinden treffenden Gefährdungen (374) und somit als konkreten Grund für die Notwendigkeit einer Zweitausgabe voraussetzt, läßt sich aus den Sendschreiben, die unterschiedliche gegnerische Faktoren und gefährdende Tendenzen erkennen lassen, nicht wahrscheinlich machen.

Generell müht sich P. um den Nachweis, daß es der Apk um die eschatologische Interpretation der gegenwärtigen Geschichte (mit dem Ostergeschehen als Zentrum) geht; schrittweise bringe Johannes je neue Aspekte seiner christologisch bestimmten Eschatologie zur Darstellung (365f,371–373). Es sind vor allem drei Tendenzen, die seine Auslegung bestimmen. a) In religionsgeschichtlicher Hinsicht liegt P. an der betonten Relativierung der Verwendung und noch mehr der Sinnrelevanz von Stoffen apokalyptischer Tradition, speziell auch solcher astrologischer Herkunft (367), zugunsten des AT als des eigentlichen Hintergrunds und vorchristlichen Kontextes der Botschaft der Apk und ihrer Bildsprache (367f,373). b) Die unverhohlene Reserve des Autors gegenüber dem Eigengewicht von Visionen zukunftsorientierter Apokalyptik hängt sichtlich mit seiner theologiegeschichtlichen Option zusammen. Nachdrücklich befürwortet er die starke Verwurzelung der Apk in der „johanneischen" Theologie (169f). Die Verkennung des fundamental „johanneischen" Charakters der Apk scheint ihm vor allem das bis zur Bestreitung der Kanonizität führende Mißtrauen gegen diese Schrift verschuldet zu haben (369). Obgleich die Apk ein vom 4. Evangelium völlig verschiedenes literarisches Genus vertrete, sei sie als „johanneische" Schrift zu lesen und müsse man sich deshalb hüten, „d'accorder aux éléments proprement ‚apocalyptiques' une importance primordiale: ce ne sont que des mots, des phrases et des images qui ne commandent pas le discours. Celui-ci veut exprimer un message évangélique dont la spécifité le rapproche de l'évangile de Jean" (370f). Dementsprechend läßt P. den Apk-Autor die durch das idolatrische Imperium Romanum den Christen aufgedrängte widerliche Situation eschatologisch interpretieren, nämlich hinsichtlich des Heils wie des Gerichts den Hauptakzent geradezu auf das realisierte und sich realisierende Eschaton legen. „Einen der originellsten und tiefgründigsten Punkte der Botschaft der Apokalypse" erblickt P. darin, daß diese nicht einfach eine die gegenwärtigen Miseren reparierende Zukunft ankündigt, auch nicht nur von schüchternen Anfängen des Heils spricht, das in seiner Fülle erst in der Zukunft manifest werde, sondern vielmehr sagt, „daß man heute die Fülle des Heils leben kann, diese freilich eine Realität ist, zu der man nur durch den Glauben, durch die Offenbarung der neuen Welt Zutritt hat", und „daß diese gegenwärtige Realität die letzte und ewige und somit universelle Realität ist und als solche die Zusage einer universellen und ewigen Manifestation bedeutet ... C'est là l'avenir éternel des fidèles" (377). P. wagt zwar nicht, das die widerchristlichen Mächte treffende Endgericht ebenso entschieden in der Gegenwart erfolgen zu lassen. Seines Erachtens fordert die Apk die Gläubigen aber doch auf, in der Enthüllung des Imperium Romanum als dämonischer Realität die beginnende Realisierung des Endgerichts zu erblicken (372f), in der Welt „die Zeichen" des sich vollziehenden Gerichtes zu erkennen und „für sich selbst als schon gerichtete Menschen zu leben" (375–377). c) Zu nennen ist schließlich die ausgeprägte Auffassung, die himmlischen Liturgien des Buches seien direkt von den gegenwärtigen Kultfeiern der Adressatengemeinden inspiriert und diese kultischen Vollzüge seien als privilegierter Ort der Erfahrung ewigen Heils angesprochen (329).

Insofern ein wissenschaftlicher Kommentar zur Apk die Aufgabe hat, die ursprüngliche Aussageintention ihres Autors zu eruieren, lassen sich einige kritische Anfragen nicht ersparen. Zweifellos ist die Apk buchstäblich gesättigt von atl Bezügen und beruht die souveräne Freiheit, mit der der judenchristliche Vf. atl Texte aufnimmt, kombiniert, ergänzt und modifiziert, auf der Überzeugung, daß das prophetisch verstandene AT vom Christusgeschehen auszulegen ist und durch dieses seine Erfüllung findet (368). Es ist aber sicher des Guten zuviel, wenn P. im Interesse seiner unter a) genannten Tendenz beispielsweise in den 24 Ältesten (4,5 u. ö.) Autoren des AT als erwählte Instrumente der prophetischen Offenbarung erblickt (84f) und die versiegelte Buchrolle (5,1ff) speziell auf das von Christus auszulegende und zur Erfüllung zu bringende AT deutet (94f,96f,104). Seine Empfehlung des Verzichts, in jüdischen, besonders apokalyptischen Überlieferungen eindeutige Quellen des Autors auszumachen (371), wird man als Warnung vor allzu großer Sicherheit durchaus gelten lassen. Bei aller Anerkennung des AT als maßgebendem Hintergrundtext darf man doch wohl nach wie vor bezweifeln, ob Johannes so viele Beispiele eschatologischer Wehen und andere Parallelvisionen aufgeboten hätte, wenn ihm die das AT weiterintepretierende außerka-

nonische Apokalyptik nicht beträchtliche Materialien geliefert und seine Phantasie beflügelt hätte. So gern man P. zustimmt, daß ein zutreffendes Verständnis der Apk letztlich nicht von außen, sondern aus dieser selbst gewonnen werden muß, erscheint es mir bedenklich, die Verwendung von apokalyptischen Elementen bis zur sachlichen Belanglosigkeit relativieren zu wollen und dem Verzicht auf die Inspiration durch Motive oder ganze Modelle jüdisch-apokalyptischer und auch heidnisch-hellenistischer Herkunft zuliebe auch manche recht gewaltsame Interpretation in Kauf zu nehmen. So versucht P., die dreiteilige Vision von Kap. 12 aus dem alleinigen Rückgriff auf das AT und die überlieferte Christologie zu erklären. Von Joh 16,19–22 her seien die Geburtswehen der Frau auf die zur messianischen Geburt (= zum österlichen Sieg Christi über den Satan) führende Passion Christi zu deuten. Demgegenüber dürfte die Annahme, der Apk-Autor habe hier eine jüdische, vom Isis/Horus- bzw. Leto/Apoll-Mythos inspirierte Frau/Drache/Kind-Erzählung, in der „die Frau" Israel und „der Drache" die römische Fremdherrschaft versinnbildlichte, aufgegriffen und freilich entsprechend modifiziert, doch eine ungezwungenere Erklärung ermöglichen.

Über den von P. zu b) geltend gemachten gemeinsamen Punkten, die die Apk hinsichtlich des Vokabulars, der Ausdrucksweisen und theologischen Akzentuierungen mit dem Joh-Ev gemeinsam hat, ist auch nicht zu übersehen: nur in der Apk begegnet die für diese wesentliche Umschreibung der Wirkung der Erlösungstat Christi mit „der uns gemacht hat zu einem Königtum (βασιλείαν), zu Priestern für Gott, seinen Vater" (1,6) sowie die Kennzeichnung der Gegenwartssituation der Gläubigen durch die gegensätzliche Spannung zwischen θλῖψις und βασιλεία (1,9). Auch die höchst beachtlichen Gemeinsamkeiten zwischen der Apk und dem Joh-Ev berechtigen jedenfalls nicht zu der Abwertung „der eigentlich apokalyptischen Elemente", wie sie in der oben zitierten Trennung zwischen „des mots . . ." und „le discours" zum Ausdruck kommt. Zurecht ist es für P. ein zentrales Anliegen der Apk, daß die Christen hier und jetzt an dem durch Christi Tod und Auferstehung errungenen Sieg über den Satan teilhaben können, wenn sie das ihnen geschenkte Heil durch ihr Leben, notfalls bis zum Erleiden des Martyriums, als die letzte Wahrheit bezeugen. Durchdringen und verschmelzen sich Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit im Leben der christusgetreuen Glaubenden der Apk zufolge aber so sehr (vgl. 378), daß man z. B. behaupten kann, im Verständnis der Apk würden die Verheißungen der Siegersprüche wie besonders das Herrschen über die Völker (2,26f) oder das gemeinsame Sitzen mit Christus auf dem Thron seines Vaters (3,21) nicht erst und ausschließlich in der Zukunft, sondern jetzt in Erfüllung gehen, wenn die Leser für Christus Zeugnis ablegen, obwohl sie hierdurch bedroht werden (60f,79f)? Bezeichnend für P.s zweifelhafte Tendenz, auf die Zukunft bezügliche Verheißungen als Versicherung gegenwärtiger Heilswirklichkeit auszulegen, ist u. a. seine Deutung des Millenniums (20,1–6) auf die seit dem österlichen Sieg Christi über Satan mögliche und in alle Ewigkeit sich erstreckende effektive Teilnahme der das neue ewige Leben (= „die erste Auferstehung") standhaft bezeugenden Gläubigen an der Herrschaft Christi, was auch die Teilnahme an dem schon über die Welt ergehenden Gericht bedeute (301–307.310–313.382). Diese allzu einfache Lösung der crux interpretum von 20,4–6 läßt sich auch schwerlich stützen durch die kühne These, mit den den siegreichen Richter begleitenden „Heeren des Himmels" (19,14) meine Johannes die treuen Christen auf Erden, deren Existenz aufgrund ihres eschatologischen ewigen Lebens als „himmlisch" qualifiziert werden könne und die schon jetzt an dem sich vollziehenden Gericht partizipieren würden (295f; vgl. 292.378). Gewiß führt der Autor den Lesern die Gerichts- und Strafverfallenheit des gott- und christenfeindlichen Weltreichs unmittelbar vor Augen, sogar in mehreren Visionen von ein- und demselben Endgericht. Sodann läßt er die auf Erden lebenden Gläubigen auch im voraus das endgültige Offenbarwerden der Herrschaft Gottes und seines Christus preisen (18,20; 19,5). Das ändert aber doch nichts daran, daß er die dem hintergründigen Verführer verbliebene Macht, die Realität der gegenwärtigen und zu erwartenden Bedrängnis und den Ruf nach dem richtenden Eingreifen Gottes, somit eben doch ein „Noch nicht" der Heilserlangung sehr ernst nimmt und daß er jenes ersehnte Eingreifen als noch ausstehend versteht, so sehr er dieses in echt prophetischer Verkürzung der Zeitperspektive von der nahen Zukunft erwartet. Deshalb scheinen mir – um nur dies zu Punkt c) anzumerken – Formulierungen wie die: der Kult gewähre schon in der Gegenwart Zutritt zum Himmel, die Apk lasse die Gläubigen besonders bei der Feier der Eucharistie und der Taufe „die ewigen Güter" kosten, die Gott den ihn Liebenden gewährt" (379), sehr riskant zu sein, als ob die Apk einen Unterschied zwischen der gegenwärtig-antizipatorischen und der noch ausstehend-endgültigen Heilserfahrung nicht kennen würde. Der Versuchung, die futurischen Dimensionen der Gerichts- und Heilsbotschaft der Apk zugunsten des eschatologischen Jetzt unterzubewerten, scheint mir P. nicht entgangen zu sein.

Auch wenn man die über das Ziel hinausschießenden Tendenzen in Abzug bringt, liefert der sehr eingehende (= großformatige) Kommentar den eindrucksvollen Nachweis, daß die gegenteilige Charakterisierung der Apk als „schwach christianisiertes Judentum" eine unhaltbare Untertreibung ist. Fast durchweg orientiert P. treffend über den derzeitigen Forschungsstand und läßt er den Leser seine eigene Urteilsfindung mühelos mitverfolgen. Mit seiner Vielzahl exakter Analysen bedeutet dieser theologisch stimulierende und im besten Sinne des Wortes „fromme" Kommentar eine unverzichtbare Befruchtung der Apk-Auslegung, nicht zuletzt dank des meist weiterführenden Nachweises der Verwurzelung der Apk im AT (einschließlich der Targume) sowie auch der zahlreichen Hinweise auf Interpretationen altkirchlicher Autoren.

Freiburg Anton Vögtle

Halkin, François: **Le corpus athénien de Saint Pachomé.** Avec une traduction française par André-Jean Festugière. – Genève: Cramer 1982, 165 S. (Cahiers d'Orientalisme 2). Ln

Der ägyptische Mönchsvater Pachomius (gest. 346) ist in der kirchen- und mönchsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte außerordentlich beliebt. Wer sich näher mit ihm beschäftigen will, betritt freilich immer einen dornenreichen Weg. Sein eigener literarischer Nachlaß ist bis heute nicht einstimmig gesichtet und nicht einhellig geordnet. Das reiche Material, das über sein Leben und Werk berichtet, beschert der Forschung immer noch Ungereimtheiten und Rätsel, die schwer aufzulösen sind.

Es ist außerordentlich anzuerkennen, daß H., ein renommierter Altmeister in der Pachomiusforschung, nun einen wichtigen Zeugen des Pachomiuslebens ediert hat. Schon 1932 hat H. die griechischen Pachomiusviten herausgegeben (Subsidia hagiographica 19). Jene Edition basiert auf einer Hs. des 11. Jh.s (Codex Laurentianus XI 9, Florenz). Erst nach 1932 wurde eine Parallelüberlieferung in der Nationalbibliothek von Athen bekannt (MS 1015, ebenfalls 11. Jh.). Diese Hs. – Codex Atheniensis in der Pachomiusforschung – wird jetzt von H. ediert.

Der Bd enthält eine griechische Pachomiusvita, inhaltsgleich mit H.s Vita graeca (11–72); die sog. Paralipomena (seu Ascetica) des ss. Pachomio et Theodoro, ebenfalls schon in H.s Erstausgabe enthalten (73–92); dann die Regula monastica ab Angelo allata (sog. „Engelsregel"), die nur im Codex Atheniensis überliefert ist (95–98), in der Historia Lausiaca des Palladius (Kap. 32–34) jedoch eine Parallelüberlieferung besitzt. Schließlich folgt die Epistula Ammonis (99–115), deren Zeugniswert für die Pachomiusvita nicht unbestritten ist, nach den zuletzt von D. J. Chitty vorgetragenen Argumenten aber durchaus ernst zu nehmen ist. Ein Namenregister schließt die Ed. ab (116–118). Die im Titel versprochene Übersetzung von A. J. Festugière wird im letzten Teil eingeschränkt: Nur die Paralipomena und die Epistula Ammonis werden übersetzt. Für die Vita wird auf die Übersetzung der Vita graeca I, die Festugière schon 1965 besorgt hat (Les Moines d'Orient IV/2) verwiesen.

Text und Übersetzung werden ohne Einführung und Kommentar vorgelegt. Darüber muß man sich an anderer Stelle Auskunft zusammensuchen, etwa in Halkins Erstedition, in der genannten Übersetzung von A.-J. Festugière, bei D. J. Chitty, A. Veilleux und H. Bacht. In der Wiedergabe der „Engelsregel" wird auf die Edition der Historia Lausiaca von Ch. Butler verwiesen; der Verweis sollte ausgedehnt werden auf die neue Ausgabe von G. J. M. Bartelink (Milano 1975; Vite dei Santi 3). Zu der auf S. 9–10 genannten englischen Übersetzung von A. A. Athanassakis wäre die dreibändige englische Übersetzung von A. Veilleux (Kalamazoo 1980–82) zu nennen. Eine kritische Ed. der Epistula Ammonis (mit englischer Übersetzung und Kommentar) wird z. Z. von J. E. Goehring vorbereitet.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Bacht, Heinrich: **Das Vermächtnis des Ursprungs.** Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius – Der Mann und sein Werk. – Würzburg: Echter (1983). 326 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8) kart. DM 65.–

Vor mehr als zehn Jahren ist der 1. Band dieser „Studien zum frühen Mönchtum" erschienen. Im Mittelpunkt jener Arbeit stand

Horsiesius, der zweite Nachfolger des Pachomius in der Leitung seines großen Klosterverbandes. Der neue Bd nun ist Pachomius (gest. 346) selbst gewidmet.

Zunächst wird die Vita des bedeutenden Mönchsvaters rekonstruiert (9–63). Dann wird die Regel des Pachomius in ihrer lat. Fassung, die ihr Hieronymus gegeben hat, mit deutscher Übersetzung gebracht (65–286). Der Text und die erste deutsche Übersetzung (!) sind von langen und ausführlichen Anmerkungen begleitet: Zu 53 Seiten Text fügen sich 168 Seiten Anmerkungen. Im Anhang findet sich das übliche Abkürzungsverzeichnis, eine Zeittafel, eine geographische Übersichtskarte, das Quellen- und Literaturverzeichnis, Wort- und Namenregister.

B. hat sich seit seiner Bonner Studienzeit (bei Prof. Th. Klauser) während des Krieges mit Pachomius beschäftigt. Unendlich viel wußte er während dieser vergangenen vier Jahrzehnte über Pachomius, sein monastisches Werk und Programm zu sagen (vgl. die Titel S. 299–300). In dieser langen Zeit ist er zum Fachmann in Sachen „Pachomius" geworden. Wenn er im Vorwort dankbar seiner wissenschaftlichen Gesprächspartner gedenkt und L.-Th. Lefort, R. Draguet, G. Garitte, J. Hausherr nennt, dann muß sein eigener Name mit besonderem Gewicht für das gegenwärtige Pachomiusgespräch genannt werden. Dieses ist in den letzten Jahren außerordentlich lebhaft und fruchtbar geführt worden. Eine hilfreiche und weiterführende Zusammenfassung darf in dem neuen Band dankbar zur Hand genommen werden.

Im ersten Teil referiert B. knapp über die Quellen zum Pachomiusleben. Man kann von einer „quaestio Pachomiana" sprechen: In welchem Verhältnis stehen die griechischen Pachomiusviten zu den koptischen und auf welcher Seite steht die größere Originalität. Eine eindeutige Antwort ist nicht zu geben (13). Von einer „quaestio Pachomiana" kann auch in anderem Sinn gesprochen werden: Die Regel des Pachomius ist in vier Teile gegliedert: Praecepta, praecepta atque instituta, praecepta atque iudicia, praecepta ac leges. In dieser Abfolge stehen sie in der Hieronymusfassung. Ist das die ursprüngliche Anordnung? Gehen alle Teile auf Pachomius zurück? Auch hier wird die Kontroverse (A. Veilleux – M. van Molle) kurz dargestellt. Eine eindeutige Antwort scheint nicht möglich zu sein (45–46). Trotz solch offener Frage kann in anschaulicher und überzeugender Weise das monastische Programm des Mönchsvaters rekonstruiert werden (31–42).

Der Regeltext wird in der von A. Boon (1932) besorgten Fassung übernommen; textkritische Bemerkungen und Korrekturen sind in die Anmerkungen gesteckt. Der lat. Text ist ohne jeden literarischen Anspruch. Meist knappe Sätze, die Gebote, Verbote, Anweisungen für den Klosteralltag bringen. Die Übersetzung hält sich eng an den lat. Text, ist gut lesbar und zuverlässig. Zum besseren Textverständnis kommt sie manchmal nicht ohne erklärende Hinzufügung aus. Unerschöpflicher Aussagereichtum steckt in den Anmerkungen zu den einzelnen Regelteilen. Hier begegnet man dem hervorragenden Kenner des frühen Mönchtums. Dank der gründlichen Quellen- und Literaturkenntnis geben die Anmerkungen den Regeltexten aussagereiches Profil. Dabei sind die Verweise auf das übrige Pachomiusschrifttum (bes. die Viten) von besonderer Wichtigkeit. Die Dürftigkeit und Knappheit des Regeltextes gewinnt erst durch solche Bezüge spirituelle Fülle. Aber der Kommentator schaut auch über das pachomianische Mönchtum hinaus: Das griechische und das lateinische Mönchtum werden herangezogen. Besonderung und Allgemeingut im frühen Mönchtum werden so greifbar. Der materielle Reichtum dieser Anmerkungen macht das neue Buch von B. zu einer unermeßlichen Auskunft für alle Fragen zum frühen Mönchtum. Wenn dazu Ergänzungen und Wünsche vorgetragen werden, dann mag das wie elende Beckmesserei aussehen. S. 31 zum Tod des Pachomius und seine Bitte um einen verborgenen Grabplatz wäre auf das gleiche Anliegen des athanasianischen Antonius (Vita Antonii 91,7) zu verweisen. S. 115 der Ehrentitel „Unser Vater Pachomius" müßte jetzt vielleicht auch vor den jüngsten Angriffen auf solch geistliche Vaterschaft verteidigt werden (vgl. zuletzt A. de Vogüé, Der Abt als Stellvertreter Christi bei St. Benedikt und beim Magister = EuA 59 [1983], 267–278). S. 117 u. a. zum Zentralbegriff der pachomianischen Gemeinschaft Koinonia; behutsam heißt es, daß sich dadurch „vom Kloster Verbindugen zur Kirche ziehen lassen". Dem ist zuzustimmen. Zu fragen bleibt, ob Pachomius seine Klostergemeinschaft selbst als „Kirche" verstanden hat.

Zu ergänzen bleibt: Zu S. 314: von A. Veilleux sind inzwischen zwei weitere Bände der englischen Übersetzung von Pachomiusschriften erschienen: Pachomian koinonia II/III (Kalamazoo 1981/82). Von der Epistola Ammonis (S. 10; 51) wird eine neue Edition mit englischer Übersetzung von J. E. Goering vorbereitet.

Die Akte über Pachomius bleibt sicher weiterhin offen. B.s neue Studien werden in der weiteren Forschungsgeschichte bestimmt den Rang eines Standardwerkes behaupten.

Freiburg/Breisgau K. Suso Frank

Jaspert, Bernd: **Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980.** Ausgaben und Übersetzungen. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. 207 S. (Regulae Benedicti Studia Supplementa Bd 5). Lw DM 79.–

Eine (423 Nummern zählende) Bibliographie der umfangreichen Literatur zur Regel Benedikts (RB) in den vergangenen fünf Jahrzehnten, das Ergebnis einer mühsamen Sammelarbeit vieler Jahre.

Vf. schildert in der Einleitung die Entstehungsgeschichte. Die zahlreichen Hss. der RB sind bis heute nicht systematisch erfaßt. Aber ihre Drucke wurden 1933 erstmalig von Anselm M. Albareda zusammengestellt, soweit er sie auffand. Er verzeichnete für die Zeit von 1489 bis 1929 insgesamt 902 Ausgaben. Trotzdem gelang es ihm nicht, alle Regeldrucke aus diesem Zeitraum aufzufinden. Jean Damascène Broekaert füllte die Lücke aus. Im Einverständnis mit Albareda revidierte er dessen Bibliographie. Er gab zum Benedictus-Jubiläum 1980 eine zweibändige Bibliographie der RB heraus aus den Jahren 1489 bis 1929 mit 1239 Nummern (in: Studia Anselmina 77/78, Rom 1980).

Während Albaredas Darstellung der Druckgeschichte der RB eine „Fundgrube für jeden Bibliothekar und Regelhistoriker" bleibt, bietet die vom Vf. unter Mithilfe von Broekaert und vielen anderen erarbeitete Bibliographie der letzten Jahrzehnte eine vortreffliche Ergänzung des vorausgegangenen Gesamtwerkes.

Nur „einige wenige Exemplare konnten bisher noch nicht lokalisiert bzw. terminiert werden." Sie wurden daher noch nicht in die Bibliographie aufgenommen (12). Unvollständige Regeltextausgaben wurden nicht berücksichtigt.

Den genauen bibliograpischen Angaben über jedes einzelne Werk sind jeweils Hinweise auf frühere oder spätere Auflagen, andere Ausgaben oder Regelhandschriften sowie auf Besonderheiten des betreffenden Buchs beigefügt. Außerdem gibt Vf. stets Bibliotheken an, in denen sich ein Exemplar der betr. Regelausgabe befindet. Er betont, daß ihm bei Bearbeitung der Bibliographie die „Autopsie oberstes Gebot" war, die ihm bis auf 12 Exemplare gelang.

Ein umfangreiches Register der beteiligten Bibliotheken in allen fünf Erdteilen, der Herausgeber der RB, ihrer Übersetzer und Kommentatoren, der Konstitutionen und Deklarationen zur RB, der Werke und Texte in Verbindung mit der RB, der Verlage, Druckereien, Druckorte und Personen, eine Statistik der Regeldrucke in 30 Sprachen mit insgesamt 423 Drucken bieten umfangreiche Orientierungsmöglichkeiten. Ein Beispiel: der berühmte Smaragduskommentar ist seit 1974 erstmalig in historisch-kritischer Ausgabe erschienen, desgleichen die Concordia Regularum des Benedikt von Aniane usw. usw.

Beverungen Oda Hagemeyer

Das Domstift St. Paulus zu Münster. Im Auftrag des Max-Planck-Inst. für Geschichte bearb. von Wilhelm K o h l. – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XXXIV, 953 S. (Germania Sacra NF 17,2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster 4.2). Gzln. DM 232.–

Die westfälische Kirchen- und Landesgeschichtsforschung wird den neuen Band der Germania Sacra aufrichtig begrüßen. Schon rein äußerlich zeigt das stattliche Werk die geschichtliche Bedeutung des Münsterer Domkapitels an, dessen Mitglieder in der fürstbischöflichen Zeit die „Erbherren" des Territoriums waren. Für die historisch statistische Erfassung des Domstifts sind drei Teilbände vorgesehen. Der 1. noch nicht abgeschlossene Bd ist der allgemeinen Darstellung des Domstifts gewidmet. Der vorliegende 2. Bd bringt die Personallisten der adligen Mitglieder des Domkapitels, der dritte noch in Vorbereitung befindliche die durchweg bürgerlichen Domvikare und Offizianten. Der Bearbeiter konnte auf die personalgeschichtlichen Vorarbeiten von Hans Thiekötter (Ende 9. Jh.–1400), Maximilian Reichsfreiherrn v. Twickel (1400–1588) und Friedrich Keinemann (18. Jh.) zurückgreifen, die er teilweise erheblich ergänzte. Er selbst bearbeitete die Kanonikerlisten des 17. Jht.s, so daß nunmehr die Personalgeschichte des Münsteraner Domkapitels von den Anfängen bis zum Ende des alten Reichs geschlossen, wenn auch nicht mit dem Anspruch absoluter Vollständigkeit, vorliegt.

Die Kanonikerviten enthalten, soweit in den Quellen feststellbar, die üblichen Personal- und Amtsdaten, Angaben über die Amts- und Lebensführung der Kanoniker, über deren Stellung in der Kapitelshierarchie und über politische und diplomatische Aufgaben, über geistige Interessen der Domherren, über Bibliotheken, Stiftungen, letztwillige Verfügungen, Memorienfundierungen, Siegel, Wappen, Begräbnisstätten und Epitaphe. Das Domkapitel war ein Reservoir der geistlichen und politischen Führungselite in Kirche und Reich. Unter den Dignitären und Domherren befanden sich klangvolle Namen, die noch heute in der Reichs- und Kirchengeschichte mit Respekt genannt werden, wie etwa der Dompropst Reinald v. Dassel (1154/55–1167), den Kaiser Friedrich I. (1155–1190) zum Reichskanzler berief, als er 1156 in Münster das Osterfest feierte. Reinald wurde später Erzbischof von Köln und Erzkanzler durch Italien (5f). Dompropst Bruno von Berg (1125–1131), ein glänzender Rhetoriker, wurde 1131 auf Betreiben König Lothars auf den Kölner Erzstuhl erhoben (3f). [Seine Relatio de statu ecclesiae in regno Alemaniae v. 1272 zählt zu den aufschlußreichsten von Gregor X. angeforderten Gutachten zur Vorbereitung des 2. Konzils v. Lyon.] Ob der Kölner Erzbischof und Fürstbischof von Münster Ferdinand v. Bayern (1612–1650) wirklich in den Jahren 1611–1612 Inhaber der ersten Münsterer

Dignität war, bleibt nach den beigebrachten Quellen unklar. Handelte es sich bei der Resignation Ferdinands etwa nur um einen Verzicht auf die Option der Präbende? (60ff). Inhaber der ersten Dignität waren auch die späteren münsterischen Bischöfe Erpho (bis 1085), der 1091 eine Pilgerfahrt ins Heilige Land unternahm (2f), Wilhelm v. Holte (1241–1259), ein Bruder des späteren Erzbischofs Wikbold von Köln (12f), Gerhard v. d. Mark (1260–1262), der 1264 (nicht 1265) die dritte Domkirche weihte (14), Heidenreich Wolf von Lüdinghausen (1379–1381) (36f), [einer der Initiatoren der „Großen Prozession"], Otto v. Hoya (1390–1392), der im Jahre 1400 die Tecklenburger Besitzungen im Emsland, die Burgen Friesoythe, Cloppenburg und Bevergern und 1406 die Herrschaft Ahaus gewann (39f) und Wilhelm v. Ketteler (1552–1553), der nach kurzer Wirksamkeit das bischöfliche Amt aus Gewissensgründen niederlegte (49f). Dompropst Gottfried v. Arnsberg (1315–1321) wurde Bischof von Osnabrück (1321–1348). „Eine der glänzendsten Erscheinungen der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts und von hoher Gelehrsamkeit" war der Dompropst Wilhelm Freiherr von Fürstenberg 1664–1699), den das Domkapitel wegen seiner hohen Verdienste um die münsterische Kirche bevollmächtigte, sich als perpetuus et irrevocabilis agens capituli in Rom und an anderen Orten aufzuhalten, ohne seine Präsenzrechte im Kapitel zu verlieren (67ff).

Zu den politisch und geistig bedeutsamen Domdechanten gehörten u. a. Lutbert (1301–1326) und Hermann v. Langen (1448–1484) (105ff.119f) sowie namentlich der Domherr Rudolf v. Langen, das Haupt der münsterischen Humanisten und der berühmte Erneuerer der Domschule (569f). In tragikomischem Zusammenhang erscheint der Domdechant Rotger Korff gen. Schmising (1537–1548), dem bei dem am 26. 12. 1532 erfolgten Überfall der Gilden (nicht der Wiedertäufer) auf Bischof Franz v. Waldeck und dessen Begleitung in Telgte zusammen mit Dompropst Alexander v. Morrien (47) und dem Domherrn Heinrich v. Plettenberg (188) nur mit knapper Not [„subuculis tantum induti nudis plantis" MGQ 5,342] die Flucht über die zugefrorene Ems gelang (128ff). Überragende Bedeutung gewann der Domdechant Gottfried v. Raesfeld (1569–1586) durch seine kompromißlos katholische Haltung und seine großartigen Stiftungen (136ff). Aber auch sein Antipode, der ehrgeizige Konrad v. Westerholt (1576–1580), der später als Statthalter des Postulierten Johann Wilhelm v. Kleve (1574–1585) amtierte (191ff), sowie der Gegenspieler des Fürstbischofs Christoph Bernhards v. Galen (1650–1678) (238ff), Domdechant Bernhard v. Mallinckrodt (1625–1655) (146ff), haben ihren Platz in der großen Auseinandersetzung der beiden Konfessionen.

Von hohem Interesse für die Frühzeit des münsterischen Domstifts sind die Einträge des älteren undatierten Münsterer Domnekrologs, die Kohl in anderem Zusammenhang Anlaß zu einer neuen Deutung der Gründungsgeschichte des Domstifts geben (377ff). Diese bemerkenswerte Interpretation läßt sich unter zusätzlicher Berücksichtigung gleichgerichteter Erkenntnisse anderer Autoren etwa wie folgt umreißen: Bei den Bistumsgründungen in den germanischen Ländern wurden, wie Hans Erich F e i n e (Kirchliche Rechtsgeschichte [1964]) (197) ausführt, von den angelsächsischen Glaubensboten gewöhnlich Domklöster nach der Regel des hl. Benedikt gegründet. Im Einklang mit dieser Feststellung vertritt Rudolf S c h i e f f e r (Zur Frühgeschichte des Domstifts von Münster: Westf. Forsch. 28 [1976/77], 16ff) die Annahme, daß auch das Bistum Münster – ebenso wie die Bistümer Utrecht, Büraburg(-Fritzlar), Erfurt, Würzburg, Eichstätt und andere – aus einer vorausgehenden Klostergründung hervorgegangen sei. W. Kohl schließt sich dieser Meinung an, geht aber noch einen kühnen Schritt weiter (Honestum monasterium in loco Mimigernaefor: Tradition als historische Kraft. Festschrift Karl Hauck, hrsg. von N. Kamp u. J. Wollasch [1982], 156ff). Nach seiner Auffassung gab es in Mimigernaford wie in Utrecht, Lüttich, Metz und an vielen westfränkischen Bischofssitzen ursprünglich eine Doppelkathedrale, deren eine als offizielle, von Weltgeistlichen betreute Domkirche der hl. Maria (möglicherweise wie in Utrecht in Verbindung mit einem übergeordneten Salvatorpatrozinium) und deren andere als Kirche des Klosterkonvents dem hl. Paulus geweiht war. Der Leichnam Liudgers wurde in der Tat in einer Marienkirche („in ecclesia sanctae Mariae" Altfrid cap. 32), also offenbar in der Domkirche des Bistums aufgebahrt, und nicht, wie bisher behelfsweise angenommen, in St. Liebfrauen-Überwasser. Hinweise auf die ursprüngliche Benediktinersiedlung in Münster findet Kohl, wie ich meine mit guten Grund, in dem älteren münsterischen Domnekrolog, der für die ersten vier Monate rund 40 Mönche aufzählt, die nach seiner Meinung in irgendeiner Form, sei es durch Gebetsverbrüderung, sei es durch persönliche Anwesenheit und liturgischen Dienst, mit der münsterischen Domkirche verbunden waren. Nachdem in der ersten Hälfte des 9. Jh.s das Domkloster der Benediktiner erloschen war, übernahm die Pauluskirche die Funktion der Bistumskathedrale, in die Bischof Dodo († 993) etwa 150 Jahre später auch die Kleriker der Marienkirche überführte.

Im Laufe des 9. Jh.s entstanden nach F e i n e (197) an den Kathedralkirchen „Domkapitel" mit eigener mensa und massa communis. Die Mitglieder dieser Korporation, die Domkapituläre, lebten in dieser Kommunität nach mönchischem Vorbild unter der Leitung eines Dompropstes, dessen Amt aus der Funktion des Archidiakons erwachsen war. Dieser das Domkapitel konstituierende Schritt erfolgte in Münster kurz vor 889, wie die Schenkungsurkunde Bischof Wolfhelms aus diesem Jahr deutlich werden läßt (Die Einwände Schieffers gegen diesen Ansatz kann ich nicht teilen). In dieser Urkunde tritt ein gewisser Hardrat als presbiter prepositus auf, den Kohl mit Recht als den ersten nachweisbaren Inhaber dieser Dignität in die Liste der Dompröpste aufgenommen hat.

Mit Hardrat und zehn weiteren von Kohl identifizierten Presbytern dieser Urkunde (380f) beginnt die Personalgeschichte des Münsterer Domkapitels. Es hätte größerer Übersichtlichkeit gedient, wenn dies auch in der Gliederung der Listen zum Ausdruck gekommen wäre. Man fragt sich auch, warum der Bearbeiter die Reihe der Dompröpste (§ 41) mit Reginbertus (809–814) – in gleicher Schrifttype wie die übrigen Dignitäre – eröffnet, obwohl der Träger dieses Namens, wie Kohl sogleich bemerkt, niemals Dompropst in Münster gewesen ist.

Das von Kohl vorgelegte, durch ein umfassendes Register erschlossene Werk stellt eine große Bereicherung unserer Kenntnisse über die Geschichte des münsterischen Domkapitels dar. Das Werk gehört nicht nur in die öffentlichen Bibliotheken, sondern auch und erst recht in die Handbibliothek eines jeden westfälischen Kirchen- und Landeshistorikers. Es bietet die Personalgeschichte des Münsterer Domkapitels auf einer bisher unerreichten quellenmäßigen Höhe. Das bedeutendste kirchliche und politische Verfassungsorgan des Fürstbistums Münster, das die Geschicke des Landes weitgehend bestimmte und seine Höhen und Tiefen erlebte, rückt damit in das helle Licht der Geschichte. Die westfälische Forschung hat allen Grund, dem Bearbeiter für seine meisterhafte Leistung aufrichtig zu danken.

Münster Alois Schröer

Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133–1803). Zur 850-Jahr-Feier der Stiftsgründung. Hg. von Johannes M e i e r. – Verlag Bonifatius Druckerei (Paderborn 1983). 336 S. 32 Bildseiten mit 54 Abb. (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte Bd 21) Ln DM 38.–

Zur 850-Jahr-Feier der Gründung des Prämonstratenserstiftes Clarholz legt Johannes Meier eine inhaltsreiche Festschrift zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette vor. Im 1. Teil wird einleitend die Persönlichkeit des Ordensgründers Norbert von Xanten durch Kaspar Elm gewürdigt. Über die Prämonstratenser in Westfalen berichtet Friedrich Wilhelm Saal. Alois Schröer informiert über die pastorale Wirksamkeit der westfälischen Prämonstratenser. In einem 2. Abschnitt wird die Stiftung der Prämonstratenserklöster Lette und Clarholz von W. Kohl dargestellt. Über die näheren Umstände der Stiftung erfahren wir verhältnismäßig wenig, wenn auch die Gründungsurkunde sowie zwei Bestätigungen seitens des Kaisers und des Diözesanbischofs erhalten geblieben sind. W. Honselmann liefert ein Verzeichnis der Mitglieder des Clarholzer Konventes. Karl Josef Lesch zeichnet das Leben, Wirken und die Frömmigkeit des Prämonstratensers Leonhard Goffiné, der durch seine „Handpostille" großen Einfluß ausgeübt hat. Lesch beurteilt ihn als Seelsorger im Dienst der tridentinischen Reform. Seine Schriften zeugen von einem tiefen Glauben, aus dem er sein Leben als Ordensmann und Seelsorger zu gestalten suchte und den er den ihm anvertrauten Gläubigen zu vermitteln suchte. Johannes Meier macht mit Elbert Wilhelm von Kückelsheim bekannt, einem westfälischen Prälaten der Barockzeit. Über die Stiftsanlage der Clarholzer Prämonstratenserchorherren im 18. Jahrhundert berichtet K. Püttmann. E. Meier erinnert an den französischen Emigranten Jean Baptiste Henry, der von 1794–1802 in Clarholz im Exil lebte. H. Conrad behandelt die Säkularisation des Klosters Clarholz im Jahre 1803.

In einem 3. Abschnitt sind Beiträge über die Baugeschichte der Kirche zu Beelen, über den Besitz der Clarholzer Prämonstratenser und über Clarholz im Post- und Verkehrsnetz der Jahrhunderte zusammengefaßt. Ein Personen- und Ortsregister und ein Bildanhang schließen die Festschrift ab, die das Wirken der Clarholzer Prämonstratenser eindrucksvoll deutlich macht. Ein verdienstvoller Beitrag zur Clarholzer Geschichte.

Freiburg Remigius Bäumer

Wohlmuth, Josef: **Verständigung in der Kirche.** Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. – (Mainz): Grünewald (1983). 291 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 19) kart. DM 44.–

Wohlmuth hat die „Verständigungssprache des Konzils von Basel" zum Untersuchungsgegenstand seiner Bonner Habil.-Schrift gemacht. Seine Arbeit hat weniger eine historische als eine systematische Zielsetzung. Seine Beurteilung des Konzils von Basel ist von modernen Konsenstheorien beeinflußt.

In einem e r s t e n Kap. behandelt er die Bestimmbarkeit der Basler Textgrenze und erörtert im z w e i t e n Kap. die pragmatische Situierung der Verständigungssprache in den konziliaren Prozessen der Textproduktion. Das d r i t t e Kap. ist überschrieben „Verständigungssprache in den konziliaren Textprodukten". Abschließend skizziert W. Theorien der Verständigung als Modelle ekklesialer Konfliktlösung.

Im einzelnen beschäftigt sich W. mit der Basler Geschäftsordnung und versucht, ihre theoretischen Hintergründe aufzuzeigen. Er berichtet über die Vorbereitung des Unionskonzils, die Vereinbarungen mit den Griechen und die Verhandlungen mit den Böhmen. Als Beobachtungen zu einer ökumenischen Verständigungssprache in den Basler und Florentiner Textprodukten zur Böhmenfrage und Griechenunion

skizziert er den negativen Hintergrund: Sprache der Spaltung und der Trennung, aber auch die Sprache des Verständigungsmodus.

Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) wird als kanonistisches Modell ekklesialer Konfliktlösung herausgestellt. Die Wahl des Konzilsortes Avignon, aber auch die Frage der Papstabsetzung in Basel wird angesprochen. Die Wahl von Avignon wird als Testfall bezeichnet und die Argumente des Panormitanus vorgetragen. Die Unauflösbarkeit des versammelten Konzils, die de Tudeschis als Grundrecht bezeichnet, ist für W. Testfall II. Die Rechtmäßigkeit des Basler Konzils sei durch die Verlegung bzw. Auflösung durch Eugen IV. in keiner Weise berührt worden. Eingehend legt W. auch die Ansichten des Johannes von Segovia über die Konzilsauflösung, die Rechtmäßigkeit der Absetzung Eugens IV. und der Wahl Felix V. dar. Für Johannes von Segovia ist bekanntlich Eugen IV. Häretiker. Diese Behauptung versucht Segovia aus den 4 Konklusionen des Konzils zu begründen. W. äußert sich auch zur Rolle der Universitäten auf dem Konzil von Basel. Nach ihm schaffte die Universität in Basel den vollen Einzug ins Konzil. W. vertritt (261) die Ansicht: „Nähme man bezüglich der Rolle der Theologie in der Kirche das Basler Verständigungsmodell als kritischen Maßstab, könnte man für die Folgezeit eigentlich nur einen ekklesialen Funktionsverlust der Theologie konstatieren." Diese Auffassung überzeugt m. E. nicht ganz. Wenn man sich an die Rolle der Theologie, u. a. auf den Konzilien von Pisa und Konstanz erinnert und die Arbeit der Theologen in Trient und auf dem 1. und 2. Vatikanum bedenkt, wird die Begrenztheit der Aussage deutlich.

Leider hat W. die neueren Arbeiten zur Geschichte des Basler Konzils, u. a. von W. Krämer, Konsens und Rezeption (1980), A. Black, Council and Commune (1979), G. Alberigo, Chiesa Conciliare (1981) und A. Vagedes, Das Konzil über den Papst (1981) kaum verwertet. Manche Formulierungen in der Arbeit von W. hätten dann, wie z. B. S. 49, Anm. 46 zeigt, präziser gefaßt werden können.

Über das Verhältnis von Johannes von Segovia und Johannes von Ragusa urteilt W., eine genaue Analyse würde wahrscheinlich ergeben, daß Segovia bezüglich des historischen Materials auf Vorarbeiten zurückgreife, etwa auf Ragusas „Tractatus de Auctoritate Conciliorum". Hingewiesen sei auch auf den Überblick über die Ansichten des Johannes von Segovia über die Geschichte der Konzilien. W. skizziert die Urteile von Segovia über die Konzilien von Nizäa, Ephesus, Rimini, Chalcedon, Konstantinopel, Lateranense IV, Lyon I und II, Vienne, Pisa, Konstanz und Siena.

Einige Anmerkungen:

Zu S. 48: es wird von dem Konzil von Padua, statt Pavia gesprochen.

Zu S. 200: Zur Rede von de Tudeschis hätte man gern auch die Antwort des Nikolaus von Kues und seine Argumente gelesen. Hier verweist W. nicht einmal auf die einschlägige Arbeit von Arnulf Vagedes, Das Konzil über den Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit des Konzils zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. (Paderborn 1981). Die Untersuchung von Vagedes wird zwar im Literaturverzeichnis angeführt, aber selbst in den Anmerkungen nicht verwertet.

Zu S. 212: Zu den Diskussionen über die Wahl des Konzilsortes Avignon und die Konzilsverlegung nach Ferrara wären die Ausführungen von Vagedes 148ff zu ergänzen.

Zu S. 216: Zur Frage der Konzilsauflösung wären ebenfalls die Ansichten von Nikolaus von Kues zu beachten, vgl. dazu u. a. Vagedes 151ff.

Zu S. 218: Neben der Stellungnahme des Panormitanus zur versuchten Absetzung des Eugen IV. hätte man gerne die Aussagen des Cusanus gehört, der sich eingehend mit dem Papstprozeß gegen Eugen IV. auseinandersetzt und auf die Mängel des Richterkollegiums, die Reaktion der Gesamtkirche hinweist. Auch bei diesem Problem wird die Position des Nikolaus von Kues nicht einmal mit einem Literaturhinweis berücksichtigt. Oder ist nach Ansicht W.s die Position des Kusaners nicht erwähnenswert, weil er in seine Vorstellung der „Verständigung" nicht hineinpaßt?

W. tritt offen für die in Basel praktizierten Methoden ein und will sie für die heutige Diskussion fruchtbar machen. Von diesem Interesse her werden eine Reihe von Urteilen des Vf.s verständlich.

Leider fehlt dem Buch jegliches Register. Nützlich sind (275ff) die Schemen und die Textauflistung. Aber trotzdem bleiben nach der Lektüre der Untersuchung von W., nicht nur für den Kirchengeschichtler, einige Fragen und Wünsche offen.

Freiburg Remigius Bäumer

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von Robert Stupperich. III. Teil: **Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer.** – Münster: Verlag Aschendorff 1983. VIII, 282 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXII, 3. Bd) kart. DM 70.–

Als dritten und letzten Band in der Reihe der „Täuferschriften", die mit den Schriften Bernd Rothmanns (1970) begann und mit den Gegenschriften von katholischer Seite (1980) fortgesetzt wurde, legt St. nun 18 Texte evangelischer Autoren vor, die zumeist in den Jahren 1534/36 aus der unmittelbaren Reaktion auf die münsterischen Ereignisse geschrieben wurden: vertreten sind Bucer (mit 2 Schriften), Luther (1), Melanchthon (3), von Amsdorff (2), Rhegius (2), Philipp von Hessen (2) und Corvinus (2). Der Anhang bringt drei „Historien": die Geschichtserzählung von Dorpius und Auszüge aus späteren darstellenden Werken von Menius und Bullinger.

Die Wiedergabe der Texte erfolgt nach Erstdrucken; jedem Text ist eine knappe Einführung vorangestellt; die theologische und historische Einordnung wird in der Einleitung (1–7) vorweggenommen.

Kriterium dieser Auswahl, die sicher auch anders hätte ausfallen können, war die Absicht des Bearbeiters, die „spezifischen Gegenschriften vorzulegen, die Besonderes und Charakteristisches zur geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung mit der Erscheinung des Täufertums beitrugen" (V). Fast zwangsläufig ergab sich damit eine Schwerpunktbildung zugunsten jener Zentren der deutschen Reformation, die schon mit den lutherischen Anfängen in Münster Kontakt gehabt hatten: Marburg, Wittenberg und Straßburg.

Das überaus starke Engagement des Landgrafen von Hessen im Stift Münster, das sich schon 1533/34 in politischen und militärischen Hilfeleistungen und in der Entsendung von Predigern (Fabritius, Lening, Wirtheim) gezeigt hatte, fand in den Schriften gegen die Täufer 1535 eine Fortsetzung, wobei der Landgraf höchstselbst zur Feder griff (158ff) und Corvinus sich bis zuletzt bemühte, die gefangenen Täuferführer zum Widerruf zu bewegen (206f). Über Marburg kamen auch Rothmanns erste täuferische Schriften im Sommer 1533 nach Straßburg, wo Bucer alsbald eine Antwort verfaßte (8ff.), die – bei Verlust der früheren Marburger Entgegnungen – als erste theologische Äußerung gegen das münsterische Täufertum gilt. – Im Frühjahr 1534 erregten dann die sog. „Münsterschen Artikel" beträchtliches Aufsehen in Wittenberg und veranlaßten die Stellungnahmen von Luther, Melanchthon, Bugenhagen und v. Amsdorff. Luther selbst verfaßte die Vorreden zu zwei Schriften gegen die Irrlehren der Täufer; in zornigem Ton wetterte er gegen die „elenden Leute", das „grob Teufelsspiel" und das aufrührerische „Ratten-Königreich" zu Münster (52ff. und 83ff). Schließlich boten Rothmanns „Restitution" und der „Bericht von der Rache" genügend Anlaß und Stoff zu theologischen Kontroversen, die noch eine Generation später in H. Bullingers Geschichtserzählung (248ff) lebhaften Widerhall finden sollten.

Mit den Schriften von Menius (1544) und Bullinger (1560) entfernen sich die Texte zeitlich immer weiter vom münsterischen Täufertum als ihrem unmittelbaren Bezugspunkt; Bullingers Werk kann, da jenes angesprochene Täufertum nicht mehr existierte, kaum noch als evangelische „Gegenschrift" gelten, sondern leitet über zu dem in den folgenden Jahrhunderten nicht abreißenden, von beiden Konfessionen gespeisten Strom der antitäuferischen Literatur.

Die Publikation wird durch ein Register zu den Orts- und Personennamen (266ff) und ein Sachregister (271ff) erschlossen. Ein Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie eine Liste von Berichtigungen und Ergänzungen zu den Bänden I–II (281f) beschließen den Band.

Der Bearbeiter möchte mit dieser Veröffentlichung eine Aufgabe abschließen, die ihn durch die ganze Zeit seiner akademischen Tätigkeit in Münster begleitet hat (Vorwort), wie auch zahlreiche Einzelaufsätze bezeugen. Es steht aber wohl nicht zu befürchten, daß der Emeritus diese von ihm so sehr geförderten Forschungen gänzlich aufgeben wird; wer sich – wie er – in einen Stoff so tief eingearbeitet hat, wird immer wieder fündig werden.

Münster Karl-Heinz Kirchhoff

Immenkötter, Herbert: **Hieronymus Vehus.** Jurist und Humanist der Reformationszeit. – Münster: Aschendorff (1982). 70 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 42) kart. DM 19.–

Diese erste ausführlichere, vorwiegend kirchengeschichtlich ausgerichtete Biographie des badischen Kanzlers Vehus (1484–1544) verdient besonderes Interesse, weil sie – größtenteils aufgrund unveröffentlichter Archivalien – eine Gestalt der Reformationsgeschichte vorstellt, der wiederholt eine wichtige Rolle an Brennpunkten des Geschehens zufiel und die zugleich ein frühes Beispiel der wachsenden Zahl juristisch und humanistisch gebildeter bürgerlicher Beamter im Fürstendienst bot. Die Studie wirft auch Licht auf jene Frühphase der Reformation, in der die konfessionelle Spaltung noch nicht endgültig, eine Annäherung – besonders in Augsburg 1530 – vielen noch erreichbar schien und in der die kirchliche Situation der einzelnen Territorien durchaus uneinheitlich war; so blieb Baden zwar auf der altgläubigen Seite, räumte aber lange Zeit Laienkelch und Priesterehe ein. I. erkennt darin auch den Einfluß der irenisch vermittelnden Haltung des markgräflichen Kanzlers.

Vehus hatte nach seinem Studium zunächst eine juristische Professur in Freiburg bekleidet, wurde im SS 1511 dort auch Rektor, bevor er badischer Rat und 1517 Kanzler wurde. In den Blickpunkt des allgemeinen Interesses trat er während des Wormser Reichstags als Sprecher jenes Ausschusses, der mit Luther nach dessen spektakulärem Auftritt vor Kaiser und Ständen vergeblich über einen Widerruf verhandelte. Vehus selbst gab darüber später einen ausführlichen

und theologisch sachkundigen Bericht. Auch auf den folgenden Reichstagen trat Vehus wiederholt als Sprecher der Stände in Erscheinung, insbesondere auf dem Augsburger Reichstag 1530, wo er im Ausschuß über die Religionssache Sprecher der altgläubigen Delegationen wurde. I. widmet diesen Verhandlungen breiten Raum. Ob dabei eine Einigung wirklich so in Reichweite lag, wie er andeutet, hängt nicht nur von der Bewertung der Streitpunkte – besonders der Meßfrage – ab; zu fragen wäre auch, ob alle Lutherischen der relativ nachgiebigen Haltung Melanchthons gefolgt wären. Immerhin leistete Vehus schließlich mit seiner (erhaltenen) Zusammenstellung der einschlägigen Akten auf Wunsch König Ferdinands einen wesentlichen Beitrag zum Zustandekommen des Nürnberger Anstands. Die Darstellung endet mit einem Ausblick auf Vehus' letzte Jahre, die einen weiteren politischen Mißerfolg brachten. Denn obgleich der Kanzler als Testamentsvollstrecker nach dem Tod Markgraf Philipps zeitweilig mächtigster Mann des Landes war, konnte er bei den unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen den Erben dessen Teilung nicht verhindern.

Das vorliegende Buch schließt eine biographische Lücke und bedeutet mit zahlreichen Einzelheiten eine Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Literatur.

Hamburg Rainer Postel

Kleineidam, Erich: **Universitas Studii Erffordensis.** Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre Theologische Fakultät von 1633 bis zum Untergang 1816. – Leipzig: St. Benno 1981. XXIV, 375 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 47) kart. DDR-M 27.50

Mit dem vorliegenden 4. Band schließt Erich Kleineidam seine Geschichte der Universität Erfurt ab. Er behandelt die Zeit von 1633 bis zum Untergang 1816. Die Universität Erfurt war die einzige Hochschule Europas, an der seit 1566 sowohl katholische wie evangelische Theologie gelehrt wurde. 1633 erfolgte die Umwandlung Erfurts in eine evangelische Universität. 1649 wurde die katholisch-theologische Fakultät wiederhergestellt, die durch die Aufnahme von Benediktinern, Augustinern und Jesuiten in den Lehrkörper erweitert werden konnte. An den Jesuiten entzündete sich 1651 ein Streit zwischen der katholischen und evangelischen Fakultät, als die Jesuiten von der Wahl des Rektors ausgeschlossen werden sollten. Die katholisch-theologische Fakultät wehrte sich gegen diese Zumutung. Jedoch brachte der Kampf gegen die Jesuiten die katholisch-theologische Fakultät bezeichnenderweise in die Isolation. Erst 1657 kam durch eine kaiserliche Kommission das Recht zum Druchbruch: Pater Laurus SJ durfte sich an der Rektorwahl beteiligen. Die Neubegründung der Fakultät gelang durch die Augustinereremiten. Die Augustinerschule wurde durch Augustin Gibbon einflußreich.

Eingehend schildert K. die Entwicklung der theologischen Fakultät in den Jahren 1664–1690. Von besonderem Interesse ist das Kapitel über die Schotten an der Erfurter Universität. Durch das neubelebte Schottenkloster in Erfurt enststand auch der theologischen Fakultät eine Hilfe, obschon es seit der Jahrhundertwende zwischen Schotten und Jesuiten zu Auseinandersetzungen kam, u. a. über die Besetzung der philosophischen Lehrstühle. Eingehend berichtet K. über die Aufklärung und ihre Folgen an der Erfurter Universität. 1754 kam es zur Gründung der „Akademie Nützlicher Wissenschaften".

Die Aufklärungstheologie wurde in Erfurt besonders durch den Lutheraner Carl Fr. Bahrdt repräsentiert. Mit ihm erhielt die Universität einen radikalen, vielleicht den radikalsten theologischen Aufklärer seiner Zeit. Er gehörte in Erfurt der Philosophischen Fakultät an, war aber ursprünglich Theologe. In Leipzig hatte er zunächst als überzeugter Lutheraner angefangen. Er schrieb übrigens als einer der wenigen Protestanten gegen Febronius. Bahrdt anerkannte, daß Febronius durch Verminderung der päpstlichen Rechte die Kirche einander näher bringen wolle, aber trotzdem vertrete Febronius bedauerliche dogmatische Irrtümer, die jeden echten Lutheraner erschrecken müßten.

Nach 1772 kam es zu einem Niedergang der Universität, 1778 erfolgten Reformversuche. Nachdem 1792 das Universitätsjubiläum noch groß gefeiert worden war, endete die Entwicklung der theologischen Fakultät in Erfurt mit einem Sieg der Aufklärung. In den Jahren von 1802–1806 stand die Universität unter preußischer Verwaltung, die Klöster wurden säkularisiert, und bereits jetzt drohte die Auflösung der Universität. Von 1806–1814 folgte in Erfurt die Herrschaft der Franzosen, der sich die zweite preußische Zeit anschloß, die mit der Aufhebung der Universität endete. Der Untergang der Universität lag an den politischen und ökumenischen Verhältnissen der Zeit. Es fehlte einfach die materielle Grundlage, ohne die sich auch eine einst so ruhmreiche Universität nicht behaupten konnte.

Der letzte Dekan der theologischen Fakultät Erfurt schrieb nach Auflösung der Universität in das Dekanatsbuch: Das war das Ende der Universität Erfurt, die durch 4 Jh.e bestand und nun, von vielerlei Krankheiten heimgesucht, schließlich erlag.

In einem zweiten Abschnitt zeichnet K. die Struktur der Universität und der theologischen Fakultät und berichtet über die Stellung der theologischen Fakultät im Gefüge der Universität. Ein Verzeichnis der Professoren der Erfurter theologischen Fakultät von 1649–1816 schließt den inhaltsreichen Band ab. Hingewiesen sei noch auf die sorgfältigen Register (Sach-, Personen- und Ortsregister sowie Register der modernen Autoren).

Das Werk von K. ist quellenmäßig erarbeitet, klar im Aufbau und bietet eine Fülle von neuen Informationen. Die Zahl der Druckfehler ist gering, das Fehlen einiger neuerer Literatur, so z. B. über Walenburch, vgl. Hermann Wamper, Das Leben der Brüder Adrian und Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649 (Verlag H. Wamper, Köln 1968), ändert an dem hervorragenden Gesamturteil nichts.

Zur Vollendung seiner Geschichte der Universität Erfurt kann man K. nur gratulieren. Sie ist anregend für die Erforschung der Geschichte weiterer Universitäten, eine Aufgabe, die bekanntlich für viele Universitäten noch zu bewältigen ist.

Wenn K. in der Einführung zum 4. Bande Zweifel äußerte, ob sich eine Arbeit über die Universität Erfurt überhaupt lohne, dann hat seine Darstellung der Erfurter Universitätsgeschichte diese Zweifel restlos beseitigt.

Freiburg Remigius Bäumer

Die Aufklärung. Hg. von Martin Greschat. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). 398 S. (Gestalten der Kirchengeschichte Bd 8) Ln.

Der nunmehr vorliegende achte Bd der im Kohlhammer-Verlag erscheinenden Kirchengeschichte in Biographien unterscheidet sich von den vorangegangenen vor allem dadurch, daß entsprechend den Zielsetzungen der europäischen Aufklärung explizit theologische Profile zurücktreten zugunsten des konfessionsübergreifenden Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie. Von den im vorliegenden Band monographisch vorgestellten Denkern der Aufklärungszeit (Friedrich II. von Preußen fehlt ebenso wenig wie etwa Voltaire, Diderot, Rousseau, Hobbes oder Kant) kann als Theologe im eingeschränkten Sinne nur Johann Salomo Semler angesprochen werden, dessen Breite des Interesses die Qualifizierung ‚eingeschränkt' erneut einschränkt, d. h. aufhebt.

Die einzelnen Bände des Handbuchs ‚Gestalten der Kirchengeschichte' wenden sich sowohl an Spezialisten (Historiker, Theologen und Philosophen) wie an ein breiteres Lesepublikum. Entsprechend darf man keine neuen wissenschaftlichen Forschungsergebnisse erwarten – ebensowenig die Abhandlung von speziellen Fragestellungen oder umstrittenen Forschungsthesen. Diese, auch im Interesse erhöhter Lesbarkeit eingegangene Beschränkung hindert jedoch nicht, im Anschluß an jede der einzelnen Monographien durch eine ausführliche Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur den Forschungsstand zu dokumentieren. Die einzelnen Beiträge bemühen sich, Schneisen in die komplexen Zusammenhänge der Werke der ‚Aufklärungsdenker' zu schlagen, die das für die Theologie Relevante freilegen und in großen Zügen zugänglich machen. Dem Kenner der Materie wird dabei freilich nichts großartig Neues offenbart. Allerdings läßt der Umstand, daß nicht nur in der instruktiven Einleitung von M. Greschat (7–41), sondern auch in jedem einzelnen Beitrag auf die historischen Kontexte eingegangen wird, vieles Bekannte und Selbstverständliche in einem neuen Licht erscheinen. Bei einer Neuauflage sollten eine Menge störender Druckfehler, vor allem in der Einleitung von M. Greschat (z. B. 20, 24, 31), berichtigt werden.

Bochum Carl-Friedrich Geyer

Federlin, Wilhelm-Ludwig: **Vom Nutzen des Geistlichen Amtes.** Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried Herders. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 281 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 33) kart. DM 56.–

Im Vergleich zu Hamann, an dessen Erforschung sich zunehmend Literaturwissenschaftler und Philosophen beteiligten, und zur theologischen Schleiermacher-Renaissance blieb es nach dem II. Weltkrieg um Johann Gottfried Herder verhältnismäßig still. Zwar fehlt es nicht an Literatur in Form von speziellen Monographien und von Aufsätzen, aber ein umfassendes und einigermaßen geschlossenes Herder-Bild blieb aus.

F., der seine Arbeit 1980 beim Fachbereich Religionswissenschaften in Frankfurt a. M. als Diss. vorlegte, versucht nun in großer Anstrengung, aber auch etwas überstürzt, einen Wandel in der von ihm wohl prinzipiell richtig beurteilten Lage der Herder-Forschung herbeizuführen, indem er Herders Entschluß für das geistliche Amt nicht als zufällig biographisch bedingt ansieht, sondern Herders Überzeugung, seine Philosophie nur in ihrer konkreten Verwirklichung – zu seiner Zeit offenbar optimal im Geistlichen Amt – zum Ziel kommen lassen zu können, zum leitenden heuristischen Prinzip seiner Untersuchung erklärt.

Die Beurteilung der bisherigen Herder-Forschung leidet unter der Eklektik bei Heranziehung einzelner Entwürfe oder auch nur bei Berücksichtigung von gelegentlich bei Bückeburger Herdergesprächen vorgelegten Beiträgen, ist aber dort treffend, wo sie sich gegen die vor allem von Marxisten vertretene Verfremdungstheorie wendet, die im schlimmsten Falle gegen Herder sogar den Atheismusvorwurf erhebt.

Aber F. will die Verfremdungsthese auch in nicht wenigen „westlichen" Forschungsbeiträgen zu verschiedenen Aspekten des Herderschen Werkes aufspüren, und es erscheint als eine Übertreibung, die wechselnden Problemerfassungen bei Herder lediglich positiv zu verstehen als den ständig neu ansetzenden Versuch, Erkenntnis zu evozieren und Erkenntnis als Hermeneutik und praxisbestimmte Bildungsvorgänge zu verstehen.

Natürlich ist gegen den Aufweis der Verschiedenheit der Mittel bei einheitlichem Zweck nichts einzuwenden, aber Herders Werk ist viel zu reich und vielschichtig, als daß es gelingen könnte, einen Herder entsprechenden pragmatischen Standort einzunehmen und jedermann das „praktische Vorverständnis" einleuchtend zu machen, das F. zur Interpretation Herders mitbringt: „indem wir die Praxis des Geistlichen Amtes als hermeneutischen Schlüssel zu Herders Werk betrachten und unsere Methode von daher empirisch bestimmt sein lassen" (41).

Der erste Teil behandelt Herders Frage nach dem Nutzen der Philosophie, dabei besonders die philosophische Volksbildung und Volksbildung „als Methodenlehre des Volk-Seins". Obwohl es zu den genannten Fragekreisen bereits zahlreiche Einzeluntersuchungen gibt, gelingt es F., seine ansonsten nach den Quellen gearbeiteten Überblicke und Exkurse dadurch zu beleben, daß er sich mit Stimmen aus der neueren Herder-Forschung auseinandersetzt. Die emanzipatorische Zielsetzung der Herderschen Bildungstheorie bedeutet im Blick auf das „Volk" (also 80 Prozent der damaligen Gesamtbevölkerung!), daß Herder, bei uneingeschränkter Sympathie mit diesem Volk, die technische „Herablassung" auf seine Ebene ablehnt, und erklärt so die erforderliche, aus sich selbst verständliche Unwissenschaftlichkeit seines Versuchs der Geschmacksbildung des Volkes. Hier hat F. sicherlich Recht mit seinem gezielten Einwand gegen elitäre Herderdeutungen.

Im zweiten Teil befaßt sich die Arbeit mit der Frage nach dem Nutzen des Geistlichen Amts, seiner Wirklichkeit und seiner Wirksamkeit. Dabei sind die Bemerkungen zur Diskussion um den Spinozismus bei Herder an dieser Stelle wenig einleuchtend und auch nicht auf dem Stand der heutigen Forschung, weil F. u. a. die Ergebnisse der Germanisten Martin Bollacher und R. C. Zimmermann nicht einarbeitet. Überhaupt sind die Abschnitte über Geschichte, Ausbildung und Bezugsfelder des Geistlichen Amtes, z. B. zur Obrigkeit, reich an assoziativen Feststellungen, Anmerkungen und Wertungen. Wenn vollends von Geschichtsphilosophie als „Therapie des Geistlichen Amtes" (117) gesprochen wird, steht zu vermuten, daß der Vf. – nicht weniger als Herder! – unter einem erkenntnisleitenden Interesse seinen historischen Weg geht. Dabei verknüpft F. in geschickter Weise Herderzitate mit vorsichtiger Rezeption sozialgeschichtlicher Forschung sowie besonders deutlich mit der apologetischen Tendenz, Herders Humanitätsbegriff (mit Recht!) nicht von seiner „Christologie" zu isolieren. Hier hat F. Gelegenheit zu einem Rundumschlag (146–150), wobei er Herders christologische Motivation für die Kritik an der altkirchlichen christologischen Konzeption klarstellt, aber doch Herders wörtliche und sachliche Anlehnung an den biblischen, spezifisch paulinischen Zusammenhang überschätzt.

Im zweiten Abschnitt des zweiten Teils geht es um „Theorie und Funktion"; er will zeigen, wie Herder einer mit ihren kirchlichen Institutionen an den Rand der Menschlichkeit abgerutschten ständischen Gesellschaft das Geistliche Amt als kritisches Instrument der Wahrung und Bildung der Rechte des Menschen und damit ihres eigenen gesellschaftlichen Lebensnerves zurückgegeben hat (174). Dabei berücksichtigt F. durchaus Einheit und Wandlungen von Herders Sicht einer konstruktiven Partnerschaft von Predigerstand und Gesellschaft, polemisiert aber, wie er es gern tut, gegen die Interpretation des Einspruchs Herders gegen Spalding, der nicht genannt wird, und konstruiert damit Gegensätze, die nicht vorhanden sind (178, Anmerkung 33).

Neben den zahlreichen, zumeist nicht voll befriedigenden Exkursen stört an der materialreichen Arbeit die wenig überlegte und willkürliche Art der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Das Ziel, auf dem Hintergrund der praktisch-theologischen Existenz Herders und ihrer sozialgeschichtlichen Bedingungen Herders Gedanken vom Nutzen des Geistlichen Amtes, nicht zuletzt seine Auffassung der Predigt darzulegen, ist jedoch weithin gelungen.

Saarbrücken Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Freyer, Thomas: **Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik.** Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe" bei Karl Barth. – Paderborn, München, Zürich, Wien: Schöningh 1982. X, 437 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 12) kart. DM 38.–

Ein solcher Titel hat etwas Anziehendes für den, der zugleich der Dogmatik und der Pneumatologie zugetan ist. F. versteht unter „‚Struktur' eine konkrete Ganzheit bzw. Gestalt, welche wiederum eine in sich differenzierte gegliederte Einheit bezeichnet" (4). Pneumatologie wäre demnach das Grundprinzip oder die umfassende Wirklichkeit, die sich in den einzelnen Bereichen der Dogmatik wiederfindet und ihnen eine Einheit verleiht, indem sie ihnen zugleich einen eigenständigen Charakter sichert. Zu den Teilbereichen der Dogmatik zählen das Geheimnis der Dreifaltigkeit, die Christologie und die Ekklesiologie. Gegen Ende seines Lebens sagte Karl Barth, daß er gerne die Theologie des Credo bzgl. der Lehre vom Hl. Geist modifizieren würde. Er hat es nicht getan, aber man kann sich eine Vorstellung davon machen, was es seit seiner Lehre von der „Geisttaufe" bedeutet hätte. Um eine krit. Auseinandersetzung mit der kath. Dogmatik zu ermöglichen, bezieht sich F. auf Konzilstexte (Orange, Trient, Vat. I und II), auf Thomas von Aquin und auf seinen Lehrer H. Mühlen. Das, was Barth „Geisttaufe" nennt, ist der Beginn und das Grundprinzip sowohl der christlichen Existenz der einzelnen Menschen als auch der Kirche: für die Kirche ist dies Pfingsten. Der Geist hat diese Hauptfunktion inne, weil er – in der Selbstoffenbarung Gottes – die subjektbezogene Möglichkeit der Offenbarung ist, deren Subjekt (agent premier) der Vater und deren Objekt (contenu) das Wort ist (Der Offenbarer, die Offenbarung, das Offenbarsein: Bezeichnung der drei Personen, oder besser, nach Barth, der drei „Existenzweisen" Gottes). So gesehen ist die Lehre vom Hl. Geist der Beginn der Dogmatik. Der Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes, d. h. ihr gemeinsames Band. Barth ist der entschiedenste Verteidiger des Filioque. Der Geist ist der Geist des Sohnes, der Geist Christi. Und er ist, seit Christus, die Verbindung zwischen ihm und den Menschen, weil er bereits das Bindeglied zwischen dem Vater und dem Sohn ist. Man sieht auf diese Weise den Zusammenhang zwischen dem Kapitel über die Dreieinigkeit Gottes, dem der Christologie und der Ekklesiologie.

Man kann aufgrund der christologischen Schwerpunktbildung bei Barth erwarten, daß er den Zusammenhang dieser zwei letzten Kap. betont. Wenn der Geist die subjektbezogene Möglichkeit der Erlösung ist und das Wort Fleisch angenommen hat, kann es in der Kirche nur eine Geschichte geben, die von Jesus Christus. Genau in diesem Punkt sieht F. einen Unterschied zwischen Barth und der kath. Dogmatik. Hierzu bezieht er sich auf eine Parallele, die in Lumen Gentium (8) zwischen der Inkarnation und der Kirche gezogen wird. Man könnte diese Analogie wie folgt ausdrücken:

$$\frac{\text{Verbum divinum (incarnatum)}}{\text{natura humana assumpta}} = \frac{\text{Spiritus Christi}}{\text{socialis compago Ecclesiae}}$$

Nach F. begründet dies eine Geschichte des Hl. Geistes, während Barth hingegen nur eine Geschichte Christi darlegt. Indessen bewirkt für Barth der Hl. Geist eine Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren in der Kirche: Das ist seine dritte Dimension. Einen weiteren, und in der Tat recht augenscheinlichen und bedeutungsvollen Unterschied zwischen Barth und uns sieht F. in der Unterscheidung, die Barth zwischen „Geisttaufe" und Wassertaufe trifft; letztere wird durch die Menschen gespendet. Sie bringt die freiwillige Antwort der Menschen zum Ausdruck, die durch die „Geisttaufe" ermöglicht wird. Für Barth ist die Kirche nicht Mittlerin des Heils, die Taufe mit Wasser ist nicht instrumentale Ursache für die Rechtfertigung. Offen gestanden haben wir persönlich keine Gewißheit darüber, ob eine solche mittelbare Verursachung Glaubensgut ist, selbst wenn es als allgemeine Lehre gilt.

Innerhalb der Trinitätslehre stößt F. bei Barth auf die Gefahr eines Modalismus aufgrund der Wiedergabe des Wortes „Person" durch „Substanzweise". Spricht Barth nicht „dreimal von dem einen göttlichen Ich" (Kirchl. Dog. IV/2,332; zit. auf S. 351)? Pneumatologie wird gesehen als ein Moment einer einzigartigen Selbstoffenbarung Gottes. Es gibt nur eine Geschichte Christi. Barth, so wiederholt F., unterscheidet nicht, so wie wir es tun, zwischen der Sendung des Wortes und der des Geistes: bei ihm ist „beide Male Jesus Christus im Werk des Heiligen Geistes das Subjekt der Aktion" (69).

Dies sind zwei, ja sogar drei wichtige Unterschiede. Andererseits sieht F. eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Barth und dem Katholizismus, und zwar dergestalt, daß man sich auf einen ökumenischen Weg bezüglich der Pneumatologie begibt. Er sieht das der Barthschen „Geisttaufe" Entsprechende in der kath. Theologie von der heilsnotwendigen Gnade für den Ursprung des Glaubens selbst (Orange) oder für die Rechtfertigung (Trient), worauf die kürzlich von M. Seckler herausgearbeitete Thomasische Theologie über den instinctus interior eine Antwort gibt. Offenbar müßte man in einer Ekklesiologie auch diesen theol. Ansatz, der die einzelne Person berücksichtigt, zum Ausdruck bringen. Das nun kommt der Rolle von Pfingsten bei der Gründung der Kirche zu, so wie sie hier gesehen

wird. Pfingsten war schon zuvor zugegen durch das Werk Jesu Christi: in der Taufe, der Einsetzung der Eucharistie, der Erwählung der Zwölf, der Verkündigung des Evangeliums. Aber dieses Werk selbst setzt die Wirkweise (conception) Jesu mittels des Hl. Geistes voraus, seine Taufe und seine Bestätigung durch den Geist. Man stößt wieder auf den Gedanken H. Mühlens, der eine solche an die Inkarnation angebundene Ekklesiologie deutlich aufgezeigt hat („fortwährende Inkarnation") und der für eine wieder mit der messianischen Taufe Christi verknüpften Ekklesiologie plädiert, die schon von dieser Zeit an voll des Geistes für seine Heilsmission war.

Beschließen wir diese Darbietung einer sehr sorgfältigen Arbeit mit einigen Fragen. Ganz sicher zählt die Pneumatologie zu den drei großen Geheimnissen, die die Dogmatik zu ihrem Gegenstand hat. Ist sie von diesen der n e x u s (Vat. I formulierte den n e x u s mysteriorum zu einer der theologischen Erkenntnis nicht zugänglichen Erkenntnis um)? Kann sie als „Strukturprinzip" verstanden werden? Es ist zutreffend, – wenn die Dogmatik die Struktur mit der Theologie umfaßt, und zwar im östlichen Sinne dieser Begriffe –, daß der Hl. Geist davon das Allumfassende ist, denn er ist das Prinzip der Mitteilung Gottes über sich hinaus. Was hingegen Barth betrifft, hätten wir hier ein Erinnern an seine Theologie der Gnadenwahl erwartet. Diese Erwählung ist das Prinzip der Schöpfung und der Heilstat Jesu Christi, die auch uns einschließt. Ist es nicht das, was F. mit seinem letzten Satz meint: „Er (Barth) geht von der einen ‚Geschichte Jesu Christi' als Geschichte der Versöhnung und des Bundes aus, in die das Werk des Heiligen Geistes integriert ist"?

F. ist ein Schüler Mühlens. In der Lehre vom Filioque stimmen wir der Vorstellung zu, daß der Hl. Geist durch die passive Eingebung gebildet wird, die, als Akt, eine gemeinsame Handlung des Vaters und des Sohnes ist. Aber den Geist „Wir in Person" zu nennen, bedeutet das nicht, ihm zuzuschreiben, als eine Person ein „wir" zu sein, d. h. das, was dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist? Muß man nicht zunächst die Wesenheit des Geistes bestimmen, der aus dem Sohn-des-Vaters hervorgegangen ist und dann beurteilen, wie es der hl. Augustinus getan hat, daß diese Person Geist des Vaters und Geist des Sohnes genannt wird und daß sie daher die Eigenschaft hat, Geist zu sein, Gemeinschaft, Liebe beider? Ist es exakt derselbe Schritt wie der von Mühlen?

Schließlich kann man von einer Geschichte des Hl. Geistes sprechen w i e von einer Geschichte Christi? Die Gaben der Gemeinschaft und der Heiligkeit, die eine Geschichte ins Leben rufen, die übrigens nicht aufgeschrieben werden kann, sind nicht vereinigt zu der Erscheinungsform des Hl. Geistes so wie die Handlungen Jesu zur Erscheinungsform des Wortes vereinigt sind. Aber das ist zweifelsohne nicht in dem Sinne gemeint, wie F. geschichtlich vom Hl. Geist spricht . . .

Paris Yves Congar

(Aus dem Französischen von Norbert S c h m i t z)

Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hg. von Herbert V o r g r i m l e r. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 624 S. DM 65.–

Festschriften und Sammelbände bedeuten ob ihres Umfangs und ihrer weitgespannten Thematik oft das feierliche Begräbnis der darin enthaltenen Beiträge. Dieses Schicksal sollte den Beiträgen zur Festschrift zum 75. Geburtstag Karl Rahners erspart bleiben. Der Band dokumentiert nicht nur die anregende Fruchtbarkeit der Theologie Rahners für die gesamte Theologie; mehrere thematisch zentrale Analysen sind unabdingbar für jede künftige Beschäftigung mit der Rahnerschen Theologie. Eine Arbeitshilfe ist der Band zudem durch seine bibliographischen Beiträge. Bei der Vielzahl der Aufsätze und dem Umfang des Werkes muß sich der Rez. darauf beschränken, auf die Bedeutung hinzuweisen.

In seinem Brief zur Einführung (11–17) stellt der Hrsg. H. Vorgrimler den Plan der Festschrift vor. Er beruht auf der Überlegung, daß es für alle interessant sein müßte, die Erfahrungen kennenzulernen, die andere mit der Theologie Rahners gemacht haben. Es lag nahe, zu diesem Zweck ehemalige Schüler Rahners zur Mitarbeit einzuladen. Für den hier bevorzugten Verständniszugang zum Werk Rahners, der sich auch in der inhaltlichen Konzeption der Festschrift niederschlägt, ist der Hinweis wichtig, daß die Theologie Rahners nicht von einem angeblichen „transzendental-philosophischen Ansatz" her zu verstehen sei, sondern als „Erfahrungstheologie", als „Theologie mystischer Gotteserfahrung" in der besonderen Ausprägung ignatianischer Spiritualität (13). Ein angemessenes Verständnis setze zudem „eine gewisse Ahnung von den Axiomen und Thesen der früheren Schultheologie" voraus (12).

Die Festschrift ist in fünf Kap. gegliedert. Das 1. K a p. „Theologie aus der Erfahrung Gottes für die christliche Praxis" (10–139) hat einen Schwerpunkt bei den erfahrungsmäßigen und mystischen Wurzeln der Theologie Rahners. Im 2. K a p. „Denken des Geheimnisses" (141–212) wird dem Sprach- und Denkstil und den philosophischen Implikationen nachgegangen. Das 3. K a p. „Um die theologische Ehre des Menschen" (213–338) stellt den Menschen als den anderen Bezugspunkt der Theologie Rahners heraus. Im 4. K a p. „Im Dienst der kirchlichen Überlieferung und Praxis" (339–463) geht es darum, die Sicht Rahners von der Kirche als Ort der Erfahrung Gottes herauszuarbeiten. Das 5. K a p. „Für eine offene und befreiende Kirche" (465–568) weitet mit Rahner den Blick über den kirchlichen Bereich aus.

Im 1. K a p. wird die „Erfahrung des Geistes", das Fundamentum inconcussum der Rahnerschen Theologie, in ihrer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Modernismus eines G. Tyrrell und dem Humanismus eines E. Fromm vorgestellt (F. Brüngel). Die Fruchtbarkeit des erfahrungstheologischen Ansatzes wird für die Religionspädagogik (G. Baudler, R. Bleistein), die Ethik (B. Fraling), die Ökumene (A. Ahlbrecht) und die Auseinandersetzung mit dem sowjetischen Materialismus (P. Modesto) erörtert. Die Aufsätze zur mystisch-ignatianischen Dimension (H. D. Egan), zur Logik der existentiell-geschichtlichen Erkenntnis (J. C. Scannone) und zum christologisch begründeten Vorrang des einzelnen vor dem Kollektiv (G. Muschalek) vertiefen die Thematik des 1. Kap.s.

Neben den Bemerkungen zum Sprachstil Rahners (F. K. Mayr) bringt das 2. K a p. Untersuchungen zu Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs in seinem Denken (M. Cabada-Castro), zu seiner Verbindung zum frühen Heidegger (L. Dümpelmann), zu den Begriffen „transzendental" und „kategorial" (L. B. Puntel) und zu seinem Beitrag zur theologischen Wissenschaftstheorie (K. Füssel).

Das 3. K a p. umfaßt Studien zum Dialog Rahners mit dem Darwinismus (L. J. O'Donovan), zu Formen struktureller Affinität von Materialismus und Theologie beim Natur- und Gnade-Problem (W. Post) und zum Begriff der Selbsttranszendenz (H. Vorgrimler). Weitere Themen sind die Impulse zu einer „Christologie von unten" (K.-H. Ohlig), die These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (H. Peukert, J. Splett), zur Freiheitsauffassung bei Rahner und E. Przywara (J. Terán-Dutari) und zu Rahners Theologie des Todes (K. P. Fischer).

Nach Aufsätzen über die Zusammenarbeit Rahners mit seinem Bruder Hugo (K. H. Neufeld) und über das Spannungsverhältnis von Theologie und Lehramt in Leben und Werk Rahners (M. Alcalá) wird im 4. K a p. der Ansatz einer existentiellen Ekklesiologie expliziert (H. Schuster). Die Bedeutung der Sakramententheologie Rahners wird für die neuere Entwicklung der Pastoral (L. Maldonado), für die Ökumene (H.-J. Schulz), für die Diskussion um das Priestertum der Frau (H. Pissorek-Hudelist) und für die Bußtheologie (M. Mügge) untersucht. Ausblicke auf die evangelischen Räte (G. Zasche) und auf Fragen christlicher Persönlichkeitsbildung (H. Modesto) gehören dazu.

Schließlich werden im 5. K a p. die „antielitäre" Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes (F. J. Couto), die Überwindung der Aporien der traditionellen Lehre von der heilsnotwendigen Kirchenzugehörigkeit (W. Knoch) und die Rede vom „anonymen Christentum" (K.-H. Weger) behandelt. Die Bedeutung dieser Ansätze Rahners für das indische Christentum (A. R. Sequeira) und den Dialog mit den Juden (G. Evers) werden herausgestellt. Ausführungen zum Phänomen Festfeier (M. Maliński) und zum Problem des Gewaltverzichts (H. P. Siller) schließen das Kap. ab.

Neben einem Verzeichnis der Schüler Rahners und ihrer Diss. (577f) enthält der Band eine „Bibliographie Karl Rahner 1974–1979" (P. Imhof und H. Treziak), welche die vorausgegangenen Bibliographien 1924–1969 (Freiburg 1969) und 1969–1974 (Freiburg 1974) fortführt (579–597). Schließlich folgen eine „Bibliographie der Sekundärliteratur 1948–1978" (A. Raffelt) (598–622) und ein Verzeichnis der Lebensdaten Karl Rahners (623f).

Zahlreiche Beiträge bieten zu Einzelaspekten der Theologie Rahners wertvolle Einsichten wie auch kritische Weiterführungen. Als besonders wichtig für das Verständnis dieser Theologie und ihrer epochalen Bedeutung sind die thematisch zentralen Aufsätze von Scannone, Puntel, Vorgrimler und Peukert zu nennen. Der Leser fragt sich, warum in einer Festschrift, die die Schüler Rahners versammelt, der eine und andere gewichtige Name fehlt. Im Fall der „politischen Theologie", die sich einer kritischen Rezeption Rahnerschen Denkens verdankt, mag man S. 258 eine Erklärung dafür finden.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Schilson, Arno: **Theologie als Sakramententheologie.** Die Mysterientheologie Odo Casels. – Mainz: Grünewald (1982). 354 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 18) kart. DM 48.–

Der Mainzer Dogmatiker verfolgt in seiner Habilitationsschrift das Ziel, Odo Casels (= C.) Theologie, die ganz Sakramententheologie sein will, in ihrer Reichhaltigkeit darzulegen, kritisch zu würdigen und zum Gegenstand „verstehender Aneignung" (26) zu machen. Der Vf. geht hier vorwiegend analytisch vor, stellt aber ein zweites Buch in Aussicht, wo eine „weiterführende Entfaltung der verschiedenen systematisch-theologischen Perspektiven" der C.schen Ansätze erfolgen soll (314).

Zunächst findet der Leser nach dem einleitenden I. K a p., das den Stand der Forschung musterhaft beschreibt (27–42), eine Reihe von „hermeneutischen

Anweisungen" (II. Kap.), die ihm erlauben, Genese und Entwicklung der dargestellten Theologie im Kontext der deutschen „Kulturkrise" in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s (50–57; vgl. 75f,98) sowie der sich gleichzeitig entfaltenden liturgischen Bewegung (58–98) zu verstehen. Außerdem werden als notwendige Auslegungsprinzipien der Mysterientheologie formuliert: eine zur Norm erhobene Patristik, ein Verständnis von Theologie als „Gnosis" und „praktische Wissenschaft", die folgerichtig ganz auf die Sakramente des Kultes konzentriert wird (98–131). Kap. III bindet diese Option auf die Überzeugung C.s zurück, christliches Leben sei überhaupt sakramental begründet. Kap. IV bildet den Hauptteil des Werkes: es sammelt und kommentiert das vorliegende Textmaterial sachgerecht unter dem Gesichtspunkt dessen christologischen und theologischen, anthropologischen und symboltheoretischen, ekklesiologischen und pneumatologischen Implikationen (150–313). In Kap. V bietet der Vf. „zusammenfassende Würdigung und Kritik" sowie „weiterführende Perspektiven und Aufgaben" an (314–322). Ein wertvolles, wenn auch nicht lückenloses Literaturverzeichnis mit Namensregister rundet die imposante Monographie ab (323–354).

Der Wert der Arbeit liegt größtenteils in einer ausführlichen Auswertung der Quellen, die zugleich unter Berücksichtigung der bisherigen Diskussionsbeiträge zum Gegenstand eines im Urteil recht ausgewogenen Kommentars gemacht werden. Dabei verweist der Vf. mit Nachdruck auf das oft unberücksichtigte Grundanliegen von C.: in einer durch liberale Auflösungskräfte bedrohten Christenheit das specificum christianum unablässig in Erinnerung zu rufen (vgl. 20,315). Diese Sorge brachte auch eine Abwendung von jenem stark objektivierenden Sakramentsverständnis mit sich, das auf das Konto einer bestimmten Neuscholastik gesetzt werden konnte (170ff,254) und seine Zuspitzung in der sog. „Effektus-" bzw. „Gnadenmittel"-Theorie finden mochte. Absage an solche Objektivierung besagt freilich nicht mangelnden Sinn für Objektivität. Ganz im Gegenteil: C. setzt den Akzent nachdrücklich auf die Vor-gegeben-heit des gottgewirkten Mysteriums und lädt das Subjekt ein, sich durch dieses Spiel Gottes mitreißen zu lassen, mit ihm bereitwillig mitzuspielen. Ob dies ausreicht, C. zum kath. Verwandten der Vertreter der „dialektischen Theologie" zu machen (vgl. 138ff), bedürfte m. E. einer weiteren Prüfung. Denn es fehlt bei C. einiges, was zum Grundbestand dieser ev. Strömung um Barth gehörte, nämlich eine alles bestimmende Wort-Gottes-Theologie. Nur in Sachen „Christozentrik" und z. T. „pneumatisches Denken" (316f) kommen vielleicht die beiden Versuche einander recht nahe. Andererseits dürfte die interessante Feststellung des Vf.s nicht außer acht gelassen werden, der C.sche Ansatz sei bei manchen reformierten Theologen auf reges Interesse gestoßen (38).

Nachdem der Rezensent selbst einen bescheidenen Versuch vorgelegt hat, den sakramentalen Vollzug kommunikationstheoretisch zu interpretieren (Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, bes. 106–135), ist er gespannt, wieweit die Mysterientheorie heute im Sinne einer „Interaktionssymbolik" weiterentwickelt werden könnte. Vielleicht gibt Vf. auf diese Frage in seinem geplanten systematischen C.-Buch Antwort. Auf jeden Fall dürfte die diesbezügliche Diskussion für keinen müßig sein, der das konziliare Prinzip „actuosa participatio" ernst nimmt und es im Sinne eines verantwortlichen Glaubensvollzuges als etwa eines „opus credendo operantis" versteht.

Es gereicht Schilson zur Ehre, daß er keine in der Sicht einer biblisch fundierten und philosophisch empfindsamen Dogmatik fragwürdige Aussage oder These des großen Benediktiners ohne Kritik stehen läßt (48, 80, 98, 101, 114, 158f, 179f, 186, 229, 237, 308). Folgende Schwachstellen der sonst spirituell so bedeutsamen Mysterientheologie werden besonders plastisch angezeigt: undifferenzierte Berufung auf die Väter, eher Repristinierung als hermeneutische Übersetzung ihrer Mysterientheorie, Abneigung gegenüber der Philosophie bei sonst weitreichender Platonismus-Gefolgschaft, unzureichende biblische Begründung, wenig Interesse für den irdischen Jesus, Nichtrezeption jüdischer, näherhin atl Traditionen, Überbetonung der Identitäts- zuungunsten der Differenzerfahrung (317–320). Letzteren Punkt der Kritik empfindet der Rezensent als besonders schwerwiegend. In der Tat droht eine Mysterientheologie am konkreten Leiden vorbeizugehen, wenn sie einerseits keine echte theologia crucis kennt, andererseits an missionarischer und sozialethischer Empfindsamkeit zu wünschen übrig läßt (vgl. 166ff). Eine bestimmte Welt-, Geschichts- und Gesellschaftsfremdheit muß sich diese sonst mit praktischen Ansprüchen auftretende Theologie unvermeidlich nachsagen lassen. Denn sie erfüllt nur begrenzt die Forderung sacramenta pro hominibus, sie läßt sich leicht in ein eher postuliertes als allgemein verbreitetes Klima hoher Mystizität einsperren, die z. B. in die Niederungen konkreter Leiblichkeit (z. B. des Ehesakramentes) nicht abzusteigen vermag. Ein Spiritualismus also (vgl. 185ff), der den Bedingungen des biblischen Pneuma-Verständnisses nicht voll entspricht? Der Vf. deutet dies an (308ff). Der Rezensent selbst vermißt hier vorab das für die Heilsökonomie entscheidende Gleichgewicht, das das NT zwischen einem Verständnis vom Gottesgeist als Kraft und als Person vertritt. (Vgl. A. Ganoczy, Der Heilige Geist als Kraft und als Person, in: Communicatio Fidei, Festschrift für E. Biser, hrsg. von H. Bürkle und G. Becker, Regensburg 1983, 125–137.) So stimmt er der diesbezüglichen Kritik des Vf.s besonders gern zu (309,319).

Das grundsolide Werk Arno Schilsons verdient nicht zuletzt durch sein konstruktives Einfügen der Kritik in die sachliche und würdigende Darstellung seine Anerkennung. Die Ausgewogenheit seiner Urteile, die nur selten harmonisierend klingen (z. B. 245), wirkt überzeugend (187, 225, 303, 317). Vom Thema her dürfte die Nichtberücksichtigung der wichtigen Arbeit von Max Thurian über das Verhältnis zwischen dem atl zikkaron und dem ntl Gedächtnis des Herrn (L'Eucharistie, Neuchâtel–Paris 1959, deutsch: 1963) beanstandet werden. Denn gerade der jüdisch-biblische memoria-Gedanke (vgl. Ex 13,8f,16) könnte als sachlich voll begründetes, heilsames Korrektiv für die mysterische Gegenwärtigsetzung in Anspruch genommen werden. In seiner Gesamtheit stellt das Werk einen wertvollen Forschungsbeitrag dar, der zum Nachdenken anregt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Klein, Wolfgang M.: **Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe.** Ansätze zu einer Theologie des Sterbens. – Frankfurt, Bern, New York: Lang (1983). 499 S. (Disputationes Theologicae 13) kart. SFr 83.–

Mit Recht bemerkt Vf. im Vorwort, daß zwar „über Sterben und Tod in Humanwissenschaft und Theologie wieder gesprochen wird", jedoch „im Unterschied zum Zustand Tod das Sterben selbst als prozessuales, personales Lebensgeschehen bislang nicht genug bedacht" wurde (V). Demzufolge bleibt eine eigene Theologie des Sterbens, die das sich im Medium des Biologischen vollziehende personale Geschehen in seinen theologischen, sozio-psychologischen und anthropologischen Dimensionen erkennt und es aus der Heilsbotschaft heraus ganz spezifisch christlich als Heilsvorgang bestimmt, noch ein wesentliches Desiderat theologischer Anstrengung. Diese in Bonn unter Leitung von Wilhelm Breuning 1982 erstellte Diss. versucht, die Grundfragen „Was ist Sterben? Warum müssen wir sterben? Wie können wir sterben?" – also drei an sich disparate Teile – zu einer möglichst ganzheitlichen Konzeption zu verbinden, um das Verständnis des Sterbens aus der Sicht des christlichen Glaubens zu erhellen und das letzte Lebensstück als Gabe und personale Aufgabe des einzelnen Christen verständlich zu machen.

Vf. entwickelt im ersten Teil Prolegomena zu einer Theologie des Sterbens (1–79). Dabei untersucht er in 3 Kap. Sterben und Tod als Anfrage an die Theologie, beschreibt die Phänomenologie des Sterbens in einer veränderten Welt und zeigt anthropologische Ansätze zum Verständnis des Sterbens auf. Das ist besonders bedeutsam, da manche Indizien darauf hindeuten, daß derzeit Sterben und Tod weithin gesellschaftlich desintegriert sind und in einem veränderten gesellschaftlichen Kontext ihre Kommunikabilität und Symbolik verloren haben.

In einem zweiten Teil wird das Sterben aus der Sicht des christlichen Glaubens dargestellt (80–171). In 4 Kap. wird das Verständnis von Sterben und Tod in AT und NT behandelt, die theologischen Mehrdimensionalität des Sterbens in den Ordnungen von Heil und Unheil (Sterben als widernatürliches Verhängnis im Bruch mit Gott, als natürliches Ereignis in der Schöpfungsordnung und in der dialektischen Einheit von Natürlich- und Widernatürlichkeit) untersucht, die Heilsdimension des Sterbens Jesu aufgezeigt sowie das christliche Sterben in der Nachfolge des gekreuzigten und verherrlichten Herrn als begründete Hoffnung über den Tod hinaus und als Befreiung zum Leben und Sterben durchsichtig gemacht.

Der dritte Teil befaßt sich mit Konkretionen des christlichen Sterbens (172–227), wobei das Sterben als Vollendung christlicher Lebensverwirklichung und die Vorbereitung auf das eigene Sterben im Mittelpunkt stehen. Als besonders bedeutsam erscheint hierbei der Blick auf Leben und Sterben in der Gemeinschaft der Glaubenden und die daher notwendige Hilfe der Kirche. Hier hätte vielleicht deutlicher gemacht werden können, daß diese einst so bedeutende Aufgabe von Kirche und Gemeinde aus verschiedensten Gründen heute wohl nicht mehr genügend wahrgenommen wird, sich die Kirche hierzulande zumindest dem Erwartungsdruck der Gesellschaft nicht genügend entgegenstellt. Wenn dies so ist, verwundert es nicht, daß der abschließende „Ausblick" auf die „Kunst des Sterbens als Kunst des Lebens" (228–233) recht knapp ausfällt. Immerhin wird aber für eine Wiederbelebung der christlichen ars moriendi plädiert und die Einheit von ars vivendi und ars moriendi postuliert.

So wichtig und notwendig es auch in den letzten Jahren gewesen sein mag, das „Leben vor dem Tode" zu betonen, so notwendig scheint es nun doch, nicht zu vergessen, daß das memento mori als Postulat für die Lebenden gilt. Christlicher Glaube erhofft die Erlösung in eine vom

Tod befreite und in Gott geborgene Gegenwart und Zukunft als wahre Befreiung zum Leben und zum Sterben. Denn: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn" (Röm 14,8). Die Arbeit stellt in ihrer Verarbeitung aller wichtigen Literatur zu dem gewählten Thema eine gute Zusammenfassung der heutigen Diskussion dar und zeigt gerade damit das o. g. Desiderat deutlich auf. Zugleich bietet sie wichtige Aspekte zu einer Integration der Fragestellung in die heutige theologische Diskussion.

Münster Klemens Richter

Im Angesicht des Todes leben. Mit einem Essay erarbeitet von Robert Scherer. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 382 S. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 36, Quellenband 6) geb. DM 48.–

Es ist zu begrüßen, daß die Enzyklopädische Bibliothek CGG unter den zu den 30 Themenbänden hinzukommenden 7 Quellenbänden (1: Im Haus der Sprache; 2: Im Bann der Natur; 3: Mit anderen zusammen leben; 4: Vom Sinn der Geschichte; 5: Vom tätigen Leben; 7: Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott) auch einen dem Tod widmet, denn in der Reihe selbst befassen sich nur die Teilbände 5 (Leib und Seele, Tod und Auferstehung: ThRv 78, 1982, 51ff) und 10 (Leiden, Gesundheit – Krankheit – Heilung, Sterben – Sterbebeistand, Trauer – Trost) mit diesem nicht nur für den christlichen Glauben so wesentlichen Bereich des Lebens, der die Sinnfrage menschlicher Existenz in radikalster Weise stellt. Was Sch. hier zusammengetragen hat, ist allerdings nur in der ausgewählten Zusammenstellung neu. Es handelt sich durchweg um Zeugnisse und Texte, die um die Frage nach dem Sinn im Angesicht des Todes ringen. Krankenschicksale stehen neben Leidenserfahrungen, Kriegsbriefe gefallener Studenten neben Zeugnissen des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, Erinnerungen aus dem Warschauer Getto und dem Archipel Gulag neben der kambodschanischen Totenklage, Gedanken zur Selbsttötung neben Denkanstößen zur Wirklichkeit des Sterbens. Mit Ausnahme der Einführung, die den Tod als höchste Herausforderung an das Leben, die Struktur menschlichen Lebens vom Tode her und Aspekte der Bewältigung des Todes aus christlichem Leben heraus behandelt, wird also keine Darstellung oder gar Systematisierung versucht. Die Zeugnisse, die keineswegs nur von Christen stammen, stehen also unter verschiedenen Themen geordnet je für sich. Die Auswahl ist dabei subjektiv getroffen, umfaßt aber doch das gesamte Spektrum des Todes als (in unserer Gesellschaft doch oft verdrängter) Wirklichkeit unseres Lebens. So ist diese Zusammenstellung eine moderne Einführung in die ars moriendi, die wir erst langsam wieder zu buchstabieren beginnen. Die 55 Namen zählende Autorenliste führt von J. Améry über E. Bloch, A. Camus, A. Delp, F. Kafka, J.-P. Sartre bis hin zu B. Welte und P. Wust – um nur einige zu nennen. Sicher ist auch heute die Literatur zum Thema Tod nahezu unübersehbar. Gerade deshalb hätte man sich eine über die reinen Zeugnisse hinausführende Literaturauswahl gewünscht.

Münster Klemens Richter

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Christliche Sittenlehre.** Einleitung (Wintersemester 1826/27). Nach größtenteils unveröffentlichten Hörernachschriften hrsg. und eingel. von Hermann Peiter. Mit einem Nachwort von Martin Honecker. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). XLIII, 149 S. kart. DM 38.–

Schleiermachers „Christliche Sitte", seine theologische Ethik, war zuerst und zuletzt (wenn man von bloßen Nachdrucken absieht) in den „Sämtlichen Werken" als 12. Band der theol. Abteilung erschienen. Obschon Schleiermacher regelmäßig Vorlesungen über die christliche Sittenlehre hielt und ihre Materie völlig beherrschte – sie gehörte zu seinen wichtigsten Lehrveranstaltungen – kam er aus Zeitnot nicht dazu, sie schriftlich niederzulegen. Kurz vor seinem Tode bat er seinen Schüler Ludwig Jonas, ihre Redaktion in die Hand zu nehmen, mit dem Auftrag, wie Jonas selbst berichtet, „sie so gut es sich werde machen lassen aus den Materialien, die ich vorfinden würde, zusammenzustellen". Jonas scheute keine Mühe, vorhandene Kollegsnachschriften zu sammeln, um mit ihrer Hilfe samt den knappen handschriftlichen Aufzeichnungen Schleiermachers eine Darstellung der „Christlichen Sitte" zu verfassen. Sie bildet den eben erwähnten Band der „Sämtlichen Werke". So dienlich und wertvoll die Arbeit Jonas' war, hafteten ihr doch namentlich zwei Mängel an: Er folgte grundsätzlich der Version der Vorlesungen aus dem WS 1822/23 und verfuhr ziemlich großzügig mit den Kollegsnachschriften. „So notwendig es ist", schreibt er in seinem Vorwort, „das von Schleiermachers Hand Geschriebene als das eigentlich Authentische so genau als möglich wiederzugeben: so notwendig ist es, in der ... Mitteilung der Kollegienhefte mit großer Freiheit zu Werke zu gehen ..." Die Wahl der Vorlesungen von 1822/23 war insofern nicht glücklich, als sie nicht die reife Form der christl. Sittenlehre Schleiermachers wiedergaben. So schreibt Schleiermacher an De Wette in einem Brief vom 2. 2. 1825: „Sie (sc. die christl. Sittenlehre) wird mir bei dem jetzigen Lesen fertiger als sie noch bisher war, ausgeführter und zugleich zusammenhängender ..." Angesichts dieser Fehler war eine verbesserte Ausgabe der „Christlichen Sitte" zweifellos vonnöten.

H. Peiter, der sich kürzlich durch die krit. Ed. der „Glaubenslehre" Schleiermachers von 1821/22 bestens als Herausgeber ausgewiesen hat, unternahm schon vor geraumer Zeit eine möglichst getreue Wiederherstellung der Vorlesungen Schleiermachers vom WS 1826/27. Eine der von ihm benützten Nachschriften stammt von keinem Geringeren als Johann Eduard Erdmann. 1969 machte er den von ihm mit wahrer Akribie erstellten Text durch im Ormigverfahren vervielfältigte Exemplare zugänglich. („Das christliche Leben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt", Bd 1 [Haupttext] LIII u. 627 S.; Bd 2 [textkritischer Apparat] 437 S.) 41 theologische Fakultäten sowie 4 Bibliotheken gelangten so in den Besitz dieser höchst beachtlichen Neuausgabe der theol. Sittenlehre Schleiermachers. Leider verbleicht der bloß vervielfältigte Text zusehends. Schon vor Jahren war er nur mit Mühe lesbar. Es ist somit ein für die Schleiermacherforschung dringend erforderliches Anliegen, daß er im Buchdruck erscheint. Wenigstens sind jetzt die einleitenden Vorlesungen Schleiermachers (167 S. der Ormigausgabe) daraus endlich gedruckt worden, samt der (gekürzten) Einführung des Hrsg.s.

Ein substantielles Nachwort von M. Honecker verbreitet sich insbesondere über das „theologische Grundverständnis von Ethik bei Schleiermacher", sowie über die „Bedeutung und Grenzen von Schleiermachers Fragestellung". Freilich gibt diese „Einleitung" nicht den Gehalt der christlichen Sittenlehre Schleiermachers wieder, liebte es doch Schleiermacher, mit oft äußerst formalen Begriffsbestimmungen an seinen Gegenstand zu treten. Indessen leuchten in seinen Ausführungen die grundlegenden Perspektiven seiner theol. Moral auf. Scharf setzt er sich von jeglichem rein rationalen Vorgehen ab, um eine spezifisch christl. Ethik zu entwerfen. Ihr legt er als Norm und Stoff die christl. Gottes- und Christuserfahrung zugrunde. Ja, sein Bemühen geht darauf aus, die eigentümliche protestantische Auffassung des menschlichen Handelns im Gegensatz zur katholischen darzustellen. Auf diese Weise gelangt seine Ansicht über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von protestantischer und katholischer Interpretation der Erlösung in erneuten Formulierungen zum Ausdruck.

Damit ist der Reichtum der „Einleitung" lediglich angedeutet. Auf jeden Fall wirkt sie, verglichen mit der aus der Ausgabe von Jonas, frischer, schärfer, ja härter. Auch wenn der Text vielleicht weniger klar ist, so vernimmt man durch ihn Schleiermacher unmittelbarer. Allein schon dieser Zug weckt den dringenden Wunsch einer vollständigen Drucklegung des Werkes von H. Peiter.

München Robert Stalder

Görres, Albert/**Rahner,** Karl, **Das Böse.** Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 254 S. kart. DM 29.80

Der Inhalt des Buches irritiert den Leser zunächst einmal, weil bei gleichgewichtiger Nennung im Titel sich jedoch K. Rahners Beitrag (200–229) mehr als eine Art theologisches Nachwort erweist. Deshalb wird auch bei dieser Besprechung das Schwergewicht auf die Ausführungen von A. Görres (9–198 und Anmerkungen 230–254) gelegt.

G. fragt, was Tiefenpsychologie und Christentum über das Böse lehren, warum Böses getan wird, warum und in welchem Sinne Menschen böse sind. Erst dann kann und soll sich die Frage nach der Bewältigung des Bösen anschließen.

Die Frage nach dem, was das Böse ist, ist zwar aktuell ideologieverdächtig, trotzdem aber nicht ausklammerbar. Jeder hat nämlich zumindest in dem Moment, in dem ihm selbst Böses geschieht, auch ein Bewußtsein dieses Bösen. Dieses Wissen kann und muß auf andere Personen hin verallgemeinert werden und kann dann das Gewissen ansprechen. Hier zeigt sich ein erster Ansatzpunkt, das Böse zu bewältigen. Indem man nämlich nicht nur das Unrecht bei sich, sondern auch bei anderen bemerkt, sich dagegen wendet, konzediert man, daß es nichthintergehbare menschliche Rechte gibt, die zu brechen „böse" ist.

Diese philosophische Reflexion über das Böse als Raum von menschlichen Grundrechten entspricht auch der Definition Freuds. Für ihn ist böse, was durch

die menschliche Gesellschaft bedroht und bestraft wird, weil es das Zusammenleben stört. In der Triebdreiheit Egoismus, Aggression und Libido, von der Freud gelegentlich spricht, erweisen sich dann Aggression und Libido als die instrumentalen Voraussetzungen, die erst durch den Egoismus böse werden, genauso wie sie mit Hilfe der Liebe gut sein können.

Das Böse als das Rücksichtslose ist nun in allen Religionen auch etwas, das mit Gott dergestalt zusammenhängt, daß es Gott beleidigt. Und auch als Psychologe kann G. sagen, daß seine Erfahrungen mit Bösem darauf verweisen, daß böses Tun zum mindesten unbewußt im Sinne einer Verletzung eines absoluten „Sinnes" oder „Seins" (32) gedeutet wird.

Die Art und Weise, wie das Christentum nun über das Böse spricht, erweist es als eine „psychologische Religion" (35), da es ihr Ziel ist, eine Entsprechung des menschlichen Handelns zum „Sein" oder „Sinn" zu schaffen. So ist umgekehrt aber auch das Christentum nur möglich als eine „lebenslange Übung von verstehender Psychologie" (35). Es ist eine Psychologie, die auf die Bewältigung des Bösen als des Sinnwidrigen zielt.

Weil das Böse sinnwidrig ist, finden wir auch niemals in unserer Erfahrung ein böses Wollen, welches das Böse um des Bösen willen will. Die Motive des Bösen setzen grundsätzlich die Anerkennung des Guten voraus. Psychologisch gesprochen besteht das Böse darin, daß die „Lebensgestalt, die uns vorschwebt, daß das Ich-Ideal eine falsche Gestalt ist" (43), es ist ein falscher Daseinsentwurf. Dabei resultiert dieser falsche Daseinsentwurf weniger aus großer Aktivität, denn aus in unserer Zivilisation stark ausgeprägter „Ablenkungsaktivität" (48), die zu „Unterlassungssünden" (48) führt. Im Anschluß an Karl Rahner spricht G. hier von der „unvermeidlichen Vorurteilsverzerrung" (56) des Gewissens, mit der jeder Mensch, gleich welchen Milieus er entstammt, belastet ist. Es gibt den Suggestionsdruck einer öffentlichen Meinung, die viel Böses unvermeidlich macht.

Nach der Exposition eines ersten Begriffs vom Bösen und der Motive, Böses zu tun, schreitet G. nun im nächsten Kapitel weiter zur psychoanalytischen Erklärung des Bösen. Es ist dort ein „Triebschicksal", das durch Disharmonien der Erbanlage, Verhängnisse der Kindheit und andere ungünstige Umweltbedingungen entstehen kann. Es kann zur „Übertragung" kommen, in der vergangene Lieblosigkeit an anderen „nachträgliches Begleichen" hervorruft und in dieser Form eine nie zu erledigende Schuld-„Verarbeitung" darstellt, die sich durch das ganze Leben hinziehen kann. Der Mensch handelt nun böse, wenn er derartige Übertragungen zur mehr oder weniger bewußt zugelassenen Störung des Zusammenlebens werden läßt und wird neurotisch, wenn er sie nicht wahrhaben will.

Da die Psychologie nach G.s Ansicht aber nicht zu einer „Persilscheinpsychologie" (87) werden soll, die den Menschen als umfängliches Triebwesen verstehend entschuldet, ist es gut, wenn sie sich auf den gemeinsamen Ausgangspunkt von Psychologie und Christentum besinnt, was die Bewältigung des Bösen betrifft. Beide sehen seine Wurzeln nämlich in der Unwilligkeit, jene Grenzen des Begehrens anzuerkennen, die sich aus dem Rechte des anderen Menschen ergeben, und weiterhin sich mit seiner radikalen Endlichkeit abzufinden.

Nur wer sich selbst als endlich in einem schmerzlichen Prozeß bewußt wird, gerät aus dem Zwangsbereich der Versuchungen und in Gottesnähe. Zur reflektierten Umgehensweise mit Versuchungen bietet G. das klassische Mittel der „Ersetzung des andrängenden Scheinwertes durch Umlenken der Aufmerksamkeit auf eine entgegenstehende und einfach andere Motivation von entwaffnend selbstverständlicher Wahrheit und von anziehender Liebenswürdigkeit" (104) an. Wer Versuchungen widerstehen will, muß durch „Askese" Geschmack für humane Werte und Freude am Guten finden.

Eine Versuchung nun, die man als „Triebschicksal" nicht allein bewältigen kann, stellt vor die Frage, ob und in welcher Hinsicht der Mensch böse ist. Der Psychotherapeut erlebt in seiner Praxis immer wieder Fälle, in denen Patienten sich selbst als wertlos, sinnlos und vollkommen in das Böse verstrickt erfahren. Trotzdem gibt es aber auch die Erfahrung vom Guten. Um dieses Spannungsfeld aufzuarbeiten, verweist G. darauf, daß jede tiefere Analyse bei psychisch Kranken aber auch bei „Normopathen" auf eine tiefe Schicht von verdrängtem und unbewußtem Haß stößt, die entsprechend ihr Leben mitprägt.

Auf der anderen Seite aber wird der Mensch wohl als liebenswürdiges Wesen geboren, welches noch geformt werden kann – auch zum Bösen hin. So gibt es Liebenswürdigkeit, aber zugleich auch einen „inneren Zustand der rücksichtslosen ichhaften Sorge um uns selbst (. . .) und damit auch gegen den Anspruch Gottes" (113), den man, ontologisch betrachtet, in die Nähe der Erbsünde bringen kann. Es ist die Seite an der Erbsünde, die jedem zugänglich ist. Dieser Hang der radikalen rücksichtslosen Ichhaftigkeit hat seinen Grund in der Sorge um die eigene Endlichkeit. Es ist eine „universale Weltgefräßigkeit" (115), die das Böse im klassischen Sinne als Mangel erscheinen läßt.

Die Psychotherapie kann sich nun dieser Daseinshaltung so stellen, daß sie zwar nicht Sünden vergibt, wohl aber in ihrer Therapie Hindernisse, die einem „schon vorhandenen, aber relativ schwachen und ohnmächtigen sittlichen Wollen entgegenkommen, vermindert oder ganz aus dem Wege räumt" (128).

Psychotherapie kann aber auch anders heilen – kritisch gegenüber der eigenen Zunft schreibt G.: „Psychotherapie kann Krankheitssymptome heilen, indem sie den Charakter verdirbt. Der Verdacht, sie könne nur auf diese Weise ‚heilen', ist ebenso verständlich wie ungerecht" (144).

Aber auch das Christentum präsentiert sich nicht unbedingt moralfördernd. G. sieht den mangelnden moralischen Einfluß des Christentums auf die heutige Kultur darin begründet, daß die Christen in einer „double-bind"-Situation stehen, in der sie neben ihrem Bekenntnis zu Christus auf eine andere Weise gerade das Gegenteil signalisieren. Andererseits ist aber eine ecclesia sanctorum ein leerer Wunsch. „Versprochen ist uns nicht eine Kirche der Heiligen, sondern eine Kirche aus Heiligen, Sündern und ‚Mischlingen'" (149).

Das Christentum bietet nun eine Weltsicht an, die eine Integration aller Aspekte des menschlichen Lebens, somit auch die des Leidens, der Entbehrung, des Schmerzes und des Bösen gestattet. Es besteht ja die christliche Lebenskunst zu einem großen Teil darin, im Negativen das Positive zu entdecken – damit aber einen Standpunktwechsel gegenüber dem Dionysischen, dem unmittelbaren Lebensgefühl zu finden, das zumindest durch das Alter und den Tod aufgehoben wird.

In dieser Hinsicht erweist sich dann der Glaube als Bereitschaft, überall nach Spuren Gottes zu suchen und zunächst einmal von seiner eigenen Gefühlswelt und von projizierten Gottesbildern zu abstrahieren und „sachlich" (177) zu denken. Wer das Positive im Negativen entdeckt, sensibilisiert sich dafür, auf einem Glaubensweg überall Gott zu suchen und sich von ihm betreffen zu lassen. Das Gebet dient dabei der Einstimmung auf die Länge des Weges, denn es ist zunächst nicht nur langweilig, sondern auch schmerzhaft, weil es ein Gespräch mit einem anderen ist, der nicht zu antworten scheint.

Damit wären wir bei Karl Rahners Teil angelangt, der mit einer eher G.s Gedanken zusammenfassenden Charakteristik der Frage nach der Bewältigung des Bösen im Kontext unserer Kultursituation beginnt, um dann auf dem Hintergrund neuzeitlicher Denkfiguren auf Wandlungen in der christlichen Lebenspraxis und im christlichen Bewußtsein des Bösen einzugehen. Er weist darauf hin, daß es dem neuzeitlichen Menschen weniger um die Frage nach der Einzelsünde, denn um die Perspektive der Verantwortung des einen und ganzen Lebens geht, so daß sich Schuld als in einer transzendentalen Handlung begründet darstellt. „Schuld ist (. . .) wo sie wirklich ursprünglich Tat oder Freiheit ist, wo sie ein (wenn auch oft unreflex anonymes) Nein zu Gott selbst ist, ein Geheimnis" (213).

Eine derartige Grundhaltung ist nicht durch menschliche Bemühung aufhebbar, weil sie hoffnungslose Verstricktheit in sich selbst und damit auch die Verstricktheit jeder eigenen Entschuldungsbemühung begründet. Sie ist nur durch das Paradox göttlicher Liebe aufhebbar. Indem der Mensch diese radikale Schuld bereut, gibt er sich ganz unter das Gericht Gottes, das ineins Vergebung ist. „Vergebung ist das größte und unbegreifliche Wunder der Liebe Gottes, weil sich Gott selbst in ihr mitteilt und dies einem Menschen gegenüber, der in einer bloß scheinbaren Banalität des Alltags das Ungeheure fertiggebracht hat, zu Gott Nein zu sagen" (227).

Kritische Anmerkungen: In G.s einfühlsamer Phänomenologie und Interpretation des Problems des Bösen stellt sich eine Position dar, die sich wohltuend von zeitbedingten Plausibilitäten und Terminologien abhebt. Er argumentiert mit dem Mittel der wechselseitigen Erhellung tiefenpsychologischer und christlicher Begriffe, die ihm nach beiden Seiten hin fundierte Kriterien gestattet. Ein Problemkomplex scheint mir allerdings zu Unrecht nicht angesprochen. Was sagt der Tiefenpsychologe zum Teufel? Gibt es krankmachende Teufelsängste, die das gesamte religiöse Leben bestimmen? Wie steht der Therapeut zum Exorzismus?

Ähnlich gelagert ist auch die kritische Anfrage an R.s Teil. Zwar fragt R. primär nach der Bewältigung des Bösen und nicht nach seinem Begriff, setzt aber mit dem Gedanken an eine ursprüngliche Entscheidung zum Bösen ein, gemäß der alle faktischen Selbstvollzüge unter der Sünde stehen. Eine solche „Tat" hat einerseits transzendentalen Status als Bedingung der Möglichkeit allen konkreten Selbstverstehens, ist aber andererseits selbst durch das vorgängige menschliche Ja zu Gott ermöglicht, also selbstwidersprüchlich. Hier wäre der transzendental-theologische Ort, das Symbol des teuflischen Verführers zu dieser selbstwidersprüchlichen Tat zu bedenken.

Bad Vilbel Linus Hauser

Handbuch der Praktischen Theologie. Hg. von Peter C. Bloth, Karl-Fritz Daiber, Jürg Kleemann, Claus-Jürgen Roepke, Henning Schröer, Traugott Stählin, Klaus Wegenast. Band 2, Praxisfeld: Der einzelne/Die Gruppe, Red.: Klaus Wegenast. – (Gütersloh) Mohn (1981). 424 S. Pp DM 68.–

HPTh – nach dem Handbuch der Praktischen Theologie aus der DDR (Berlin 1974–78, 3 Bde) meldet sich hiermit ein zweiter Anwärter auf dieses Kürzel. Insofern es sich um den als ersten ausgelieferten von 4 Bden handelt, ist mit ihm zugleich das gesamte Werk anzuzeigen. (Noch 1983 erscheint Bd 3, Praxisfeld: Gemeinden, danach Bd 4, Praxisfeld: Gesellschaft, und zum Schluß Bd 1, Praxisfeld: Theorie.) Nachdem die bisherigen praktisch-theologischen Handbücher in ihrer Konzeption ein bis zwei Jahrzehnte alt sind (vgl. Handbuch der Pastoraltheologie, hrsg. v. F. X. Arnold u. a., Freiburg/Basel/Wien 1964–1972, 5 Bde; Praktisch Theologisches Handbuch, hrsg. v. G. Otto, Hamburg 1970, 2. überarb. u. erg. Aufl. 1975; Praktische Theologie Heute, hrsg. v. F. Klostermann/R. Zerfaß, München/Mainz 1974), kann dieses neueste Standardwerk einiger Aufmerksamkeit gewiß sein. Mehr noch als die bloße Novität und damit zu erwartende Aktualität ist an diesem HPTh die Konzeption und Struktur des Werks hervorzuheben. Deshalb soll im folgenden vor allem von der Anlage des Gesamtwerks wie der einzelnen Bände die Rede sein, weniger von

einzelnen Beiträgen – was bei 28 Beiträgen und 6 teils umfangreichen Einleitungen in der hier gebotenen Kürze ohnehin unbefriedigend bliebe.

Der Anspruch des Werkes ist kein enzyklopädischer; seinen Ansatz nennt J. Kleemann weniger deduktiv oder induktiv, sondern konstruktiv, nämlich „pragmatisch-situativ". Dabei „rückt die ‚Praktische Theologie' genannte theologische Disziplin nicht von den Höhen historisch-systematischer Kategorie gegen die Niederungen kirchlicher Praxis vor, sondern versucht auf dem Boden tagtäglich gelebter Kirche zu bleiben" (7). Auf welche situativen Herausforderungen kirchlicher bzw. pastoraler Praxis im HPTh nun in Artikeln eingegangen werden soll, zeigt der Blick auf eine Zwölffeldermatrix im Buchdeckel. Ihre drei Zeilen bilden die Handlungsebenen: der einzelne/die Gruppe, Gemeinden, Gesellschaft/Öffentlichkeit – also die drei Praxisfelder und -dimensionen, denen die Bände 2 bis 4 des HPTh gewidmet sind. Ihre vier Spalten: Verkündigung und Kommunikation, Bildung und Sozialisation, Seelsorge und Diakonie, Leitung und Organisation (als kirchliche Handlungsziele bzw. Obligationen) geben zugleich die Kapiteleinteilung des einzelnen Bandes.

Verfolgt man also z. B. die Spalte „Seelsorge und Diakonie" (Handlungsziele/Obligationen) durch die einzelnen Praxisfelder (und damit Bände des HPTh) hindurch, so finden sich im Praxisfeld „der einzelne/die Gruppe" etwa Beiträge zu „Selbsterfahrung" (H. Schröer), „Hilfen zum Gespräch" (H. Lemke), „Nachbarschaftshilfe" (K.-B. Hasselmann), im Praxisfeld „Gemeinden" Beiträge zu „Gruppenseelsorge", „Besuchsdienst–Hausbesuche", „Gemeindediakonie", im Praxisfeld „Gesellschaft und Öffentlichkeit" Beiträge zu „Friedensdienste", „Krankenhausseelsorge", „Beratungsstellen", „Telefonseelsorge". Diese Linie läßt sich auch in den anderen Spalten zeigen, etwa unter „Bildung und Sozialisation": Von der „religiöse(n) Erziehung des kleinen Kindes" (R. Tschirch) handelt ein Artikel im Band „der einzelne/die Gruppe", von der Arbeit mit Vorschulkindern ein Artikel im Band „Gemeinden", von kirchlichen Schulen schließlich ein Beitrag im Band „Gesellschaft und Öffentlichkeit".

Das Schema ist insoweit recht plausibel. Allenfalls das letzte Matrixfeld im Handlungsbereich „der einzelne/die Gruppe" – also das letzte Kap. des vorliegenden Bandes mit Artikeln wie „Elternhaus und Nachbarschaft" (L.-L. Herkenrath) und „Religiöse Gruppen und Subkulturen" (M. Schibilsky) – ist in seiner Subsumption unter die Spalte „Leitung und Organisation" trotz einer Uminterpretation in „Autoritäten und Gruppen" nicht ganz eingängig. Die für ein solches Handbuch wohl eher unerwarteten Artikel dieses Kapitels – außer den o. g. auch: „Spontangruppen" (R. Traitler), „Lehrer" (D. Baacke), „Freunde" (H. Steinkamp) – sind wichtig und wertvoll, hätten ihren Ort aber auch unter „Sozialisation" gehabt. Allerdings könnte man es auch so verstehen, daß sich etwa religiöse Gruppen und Subkulturen sowie Spontangruppen per definitionem gegen eine Einordnung unter „Handlungsziele" sträuben und so doch aus dem Schema herausfallen.

Diese Zwölffeldermatrix leistet mehrererlei: sie gibt ein Strukturgitter zur Analyse und zur (Re-)Konstruktion pastoraler Praxis; sie verdeutlicht das mögliche und nötige Ineinandergreifen der verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns; sie stellt schließlich die einzelnen Artikel in den Gesamtzusammenhang des Handbuchs und seiner Perspektive auf kirchliche Praxis, was bei einem lexikalisch-alphabetischen Aufbau (vgl. PThH, hrsg. v. G. Otto) nicht so gelingen kann. Da sich ein solcher Ansatz auch in der praktisch-theologischen Theoriebildung niederschlagen muß, kann man auf den Theorieband gespannt sein. (Wäre es für diesen nicht konsequenter gewesen, ihn nicht nur erscheinungschronologisch, sondern auch systematisch ans Ende des Gesamtwerks zu stellen?)

Die Beiträger zu diesem Werk kommen auch aus der DDR, der Schweiz und Österreich; sie sind Hochschullehrer, Pfarrer oder bei kirchlichen Organisationen tätig; es sind nicht nur Theologen, auch Human- und Geisteswissenschaftler; unter den Theologen finden sich in diesem Band zwei Katholiken. Dies ist ein protestantisches HPTh (was in den folgenden Bänden durch Artikel etwa über Konfirmandenunterricht und Evangelische Akademien noch deutlicher wird) – vielleicht kann man aber auch Details wie die fehlende Berücksichtigung moderner religiöser Musik (Sacro-Pop etc.) im Artikel von M. Mezger über „Musik als Ausdruck religiöser Erfahrung und Gemeinschaft" nicht nur autorenabhängig, sondern auch von konfessionell-kulturellen Akzenten her deuten; übrigens ganz im Gegensatz zur Berücksichtigung der Moderne in den parallelen Artikeln zur bildenden Kunst (R. Volp) und Literatur (J. Henkys). Für den katholischen Leser, Benutzer und hoffentlich Nutznießer aus der kirchlichen und pastoralen Arbeit sowie Wissenschaft schmälert das den Wert des Werkes nicht.

Die einzelnen Artikel sind freilich sehr unterschiedlich zwischen Theorie und Praxis angelegt. Dem „pragmatisch-situativen Ansatz" entsprechend gehen sie häufig von einer Fallbeschreibung aus und entwickeln ihren Gegenstand, beleuchten ihn theoretisch und ziehen Folgerungen für die Praxis. Die Kapiteleinleitungen bringen im allgemeinen mehr den kategorialen und theoretischen Überblick. Die Literaturangaben helfen dem Interessierten in der einen wie der anderen Richtung, Theorie wie Praxis, weiter. Wer einem solchen Handbuch der Praktischen Theologie eine Pendelbewegung zwischen Lehr-, Lese-, Werk- und Theoriebuch zugestehen kann, wird – in diesem Band in einem Artikelspektrum von „Gebet und Andacht" (W. Neidhart) über den Umgang mit Massenmedien, z. B. „Film" (G. Albrecht), und „die Erzählung biblischer Geschichten und die Erschließung religiöser Sprache" (W. Neidhart) bis „Gruppendynamik" (A. Hollweg) – zweifelsohne seinen Nutzen aus diesem Werk ziehen.

Münster Hartmut Heidenreich

Eisenbach, Franziskus: **Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst.** Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Mainz: Grünewald (1982). XII, 843 S. kart. DM 88.–

Nicht nur quantitativ überragt die von K. Lehmann betreute Freiburger theologische Diss. (Sommer 1981, Vorwort: November 1981), die dem Vorgänger Lehmanns als Bischof von Mainz, Kardinal Volk, gewidmet ist, erheblich den Standard von Dissertationen. Es ist eine bewunderns- und dankenswerte Darstellung, die weit mehr bietet als der Titel erwarten läßt, so vor allem, weil nicht nur die persönliche Gegenwart Christi, genauer sein Wirken, ausgehend von SC 7, untersucht wird – was der Vf. der Diss. von A.A.G. Gimeno, La presencia de Cristo en el Vaticano II (masch. 1976) vorwirft (733–740, vgl. schon 618 Anm. 171), von der 1977 leider nur das Kap. VI zu den weniger ergiebigen Aussagen in SC 35,2 und 102,3 veröffentlicht wurde (Titel wie oben, statt „en" „segùn") – sondern auch die Gegenwart seines Heilswerkes. Auch Aussagen über das Handeln „in persona Christi" werden einbezogen, die eine Aktualpräsenz Christi wörtlich genommen aus-, nicht einschließen, nicht einmal „indirekt" (608), da eine Stellvertretung eigentlich eine Abwesenheit des Vertretenen impliziert. Hier und da wird untersucht, was nicht oder nur indirekt zum Thema gehört.

Was der Vf. mit Recht allenfalls streift, aber nicht untersucht, schreibt er selbst (7f): Biblische Grundlegung, patristische und liturgische Zeugnisse, Beitrag der orthodoxen Liturgie und Theologie sowie der reformatorischen Theologie. Erst recht, wäre hinzuzufügen, kann man vom Thema her nichts erwarten etwa über die Gegenwart Christi auch im außerliturgischen Handeln der Kirche und ihrer Glieder (kurz dazu die 642f, lateinisch 791 zitierte Enzyklika Pauls VI. „Mysterium fidei" 1965), über die allgemeine Gegenwart Gottes und die „Einwohnung" der drei Personen u. a.

Mit souveräner Beherrschung der Quellen (789–798; 810–816) und kritischer Auswertung der Literatur, auch der wichtigsten fremdsprachigen (817–847), erörtert der Vf. – auch hier z. T. über den Titel des Buches hinausgehend – in Teil 1 „summarisch" zum besseren Verständnis von SC 7 die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der einschlägigen Konzilsaussagen in der Liturgischen Bewegung des 20. Jh.s (22–38; 99–118; 11–22 zur „Vorgeschichte seit dem 14. Jh.), in der Mysterientheologie O. Casels (38–57, auch sonst häufig, s. Reg. 799) und in Äußerungen und Maßnahmen der Päpste seit Pius X. bis Johannes XXIII., von Pius XII. besonders die Enzyklika „Mediator Dei" 1947 (57–99). Wie bei den übrigen Kap. bietet der Vf. eine „Zusammenfassung und Fragestellung" (118–124). Im Abschnitt Reformpläne Pius' XII. (94–96), die „weitgehend unbekannt" blieben, werden zwar die gedruckten, nicht veröffentlichten umfangreichen Bde der Ritenkongregation zur Fortführung der von Pius X. beabsichtigten Reform aber liturgischen Bücher kurz vorgestellt, nicht jedoch erwähnt, daß nach mehreren veröffentlichten Zeugnissen von Mitgliedern der Römischen Kurie Pius XII. (wie schon Pius XI.) erwog, das abgebrochene Vaticanum I fortzusetzen.

Die Teile 2–4 befassen sich mit der Liturgiekonstitution und behandeln mit sorgfältiger Darstellung aus den veröffentlichten vorkonziliaren Acta et Documenta, Ser. I (16 Bde 1960f), Ser. II (7 Bde 1964–1969), den Schemata (4 Bde 1962f – jedoch viel später allgemein zugänglich, wäre hinzuzufügen) und den Acta Synodalia („bisher III Bde, 1970–1976"; zu korrigieren: 25 Bd – 1978, dazu „Indices", 1980), im Teil 2 ihre Entstehungsgeschichte (127–146), ihr theologisches Konzept (146–152), die Textentwicklung von SC 7 mit erstmaliger Veröffentlichung der ersten vier Entwürfe (April – November 1961), wie sie Gimeno aus den Akten im unveröffentlichten Teil der o. a. Diss. mitteilt (152–162), die Stellungnahmen in der vorbereitenden Zentralkommission (162–166), in der ersten Lesung des Konzils (1982; 163–172), die Textänderungen (entsprechend dem lateinischen Ausdruck „emendationes" „Verbesserungen" genannt, was in SC 7 keineswegs zutrifft) zu SC 5–7 (172–183), die „Modi" der 2. Lesung und ihre „Expensio" zu SC 2, 6, 7 und 10 (1982; 184–191) und Aussagen in weiteren Art. der Konstitution (191–210), die jedoch entgegen den Überschriften des Vf.s nur implizit in SC 83 (Stundengebet) über die „Gegenwart des Herrn" handeln, nicht in SC 59 (Sakramente), über die Fortdauer des Kreuzesopfers (SC 47) und ein „gewisses" Gegenwärtigmachen „der Machterweise der Verdienste" Christi durch die Kirche in der Feier der Erlösungsmysterien (Liturgisches Jahr, SC 102). Es folgen Bemerkungen zum gemeinsamen Priestertum und der tätigen Teilnahme der Gläubigen (210–215).

Die Teile 3–4 (220–581) wollen die Aussagen in SC theologisch interpretieren (220), als Voraussetzung dazu Begriff, Inhalt und Ziel der Liturgie (221–299), allgemeine „Grundbestimmungen der liturgischen Gegenwart": im Mysterium, in

sinnenfälligen Zeichen, tätig, dialogisch, im Hl. Geist (300–353), in den einzelnen Weisen der Gegenwart (Teil 4: 354–581). Dabei nennt der Vf. bei der Eucharistie nicht nur die Gegenwart in der Person des Priesters und besonders unter den eucharistischen Gestalten, sondern betont mit Berufung besonders auf SC 47 sachlich richtig, aber ohne Stütze in SC 7 und in den Kommentaren dazu, auch die Gegenwart in der Feier der Eucharistie selbst als besondere Weise (355–400).

Teil 5 wendet sich in erfreulichem Unterschied zu anderen Autoren (Ausnahmen: Gimeno und der Rez.) der kirchenamtlichen und theologischen Rezeption der Lehre von der Gegenwart und ihren Voraussetzungen zu, zunächst in den übrigen Texten des Konzils (582–619), die vereinzelt auch schon vorher erwähnt werden (s. Reg. II, 795–798), ohne jedoch auf die Textgeschichte einzugehen, dann in nachkonziliaren Dokumenten, darunter auch in einigen Ansprachen und im Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. (619–697). Nicht mehr erfaßt sind Johannes Paul II. „Catechesi tradendae", 16. 10. 1979, Nr. 23; 29, und die Neufassung der Pastoralen Einführung in das Meßlektionar, 21. 1. 1981 (deutsch: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 43, Bonn 1983) mit bedeutsamen Aussagen nicht zur Gegenwart im Wort in Nr. 4, 24 (Homilie), 41 (gelesenes wie gepredigtes Wort, das in der Feier durch den Hl. Geist Sakrament wird); sondern generell zum Thema, wie es der Vf. darstellt (3,5,7,9f,12,28,32,45,61; vgl. den Beitrag des Rez. zur Festschrift des Katholischen Bibelwerks, Dynamik im Wort. Stuttgart 1983, 385–411, bs. 396ff). Es folgen kritische Referate zu theologischen Beiträgen: H. Mühlen (1965), Referate des Kongresses über die Theologie des Vaticanum II (1966; L. Ciappi, B. Duda, J. A. Jungmann, A.-G. Martimort, B. Neunheuser, K. Rahner –, es fehlt die Homilie von D. Staffa, kurialer Erzbischof, im Kongreßbericht S. LI ff), B. Langemeyer (1968), A. Cuva (1973), A. A. G. Gimeno (1976), E. A. Diederich (1978; 697–744). Sehr anregend ist auch Teil 6 (749–777: Rückblick und Ausblick).

Dankenswert sind die Anhänge: 778–781: Erklärungen zum Schema SC (die den Konzilsvätern seltsamerweise vorenthalten wurden); 782–788: Synopse des Schemas und des „verbesserten" Textes zu SC 5ff, 47ff, 59ff, 83ff, 789f: Fundstellen in den vorkonziliaren und konziliaren Acta et Documenta bzw. Acta Synodalia – übersehen sind die nach der 1. Lesung (1962) schriftlich eingereichten Voten: AS II, V (1973) 837–923 (z. T. wichtig) – und die vorzüglichen Register zu „Mystici Corporis" und „Mediator Dei" (792f), zu den Konzilsdokumenten (793–798), der Personen (798–805) und Sachen (807ff) und im oben erwähnten Quellenverzeichnis die Fundstellen für die Voten römischer Kongregationen und von katholischen Universitäten (810f; entgegen der Überschrift nicht die der einzelnen Konzilsväter; zu ihnen vgl. die kurze Bemerkung S. 128 mit Anm. 6 und 7), der Konzilsreden und Berichte der Liturgiekommission (811f) sowie römischer (viele sind nicht „gesamtkirchlich") Dokumente, beginnend mit Leo XIII. (812–816); zuletzt die Instruktion der Kongregation für das kath. Bildungswesen (nicht: Christliche Erziehung) über die liturgische Ausbildung in Seminaren, 3. 6. 1979 (hier fehlt die dt. Ausg. der Kongregation, Rom 1979, Nachdruck: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 14, Bonn 1979) und teilkirchlicher und bischöflicher Dokumente (816f).

Insgesamt verdient die Arbeit, der man trotz des Umfangs (der, wie eingangs erwähnt, hätte reduziert werden können) und des (angemessenen, aber eben hohen) Preises des Themas wegen viele Leser wünschen muß, sehr hohe Anerkennung. Quellen und Literatur sind übersichtlich und umfassend dargestellt und klug beurteilt. Leider benutzt der Vf. nur die gekürzte dt. Ausgabe des (nicht nur für die Liturgiekonstitution) bahnbrechenden Buchs von C. Vaggagini, Il senso teologico della Liturgia, Rom 1957. Vf. erwähnt (843) die 2. Aufl. (1958), nicht die 4. Aufl. 1965 („notevolmente riveduta ed aggiornata"), deren Auswertung nützlich gewesen wäre. Dem Urteil stimmt der Rez. im allgemeinen zu. Vorzüglich sind auch die Formalien. Daß für die Abkürzungen (Xf), die erste (1974), nicht die zweite um ca. 1000 Titel erweiterte Aufl. (1976) des IATG von Schwertner (der z. B. AD und AS anders abkürzt), wiegt nicht schwer. Die Drucklegung wurde sorgfältig überwacht. An Schreib- oder Druckfehlern sind mir nur drei aufgefallen: 597, statt GS 83 wie richtig in Anm. 63 und S. 97 GS 88; 608 Anm. 108 statt PO 2,4 wie richtig S. 610 Anm. 124 PO 2,3; PO 5,1 ebd. verwendet übrigens den Ausdruck „in persona Christi" nicht. Von den vier ebd. mit „z. B." eingeleiteten Fundorten ist auch PO 2,3 zu streichen, da der Ausdruck sich nicht auf das eucharistische Opfer bezieht, sondern wie die ebd. in den Anm. 114f, 124 angeführten Konzilsaussagen den priesterlichen (LG 21, den bischöflichen) Dienst generell meinen, während PO 13,3 (Anm. 125) eher zu Anm. 108 gehört, weil es besonders das Eucharistische Opfer betrifft. Im Personenverzeichnis (800) ist beim Rez. statt 89 und 173 zu setzen: 83 und 178.

In zwei recht zentralen Fragen kann der Rez. bei allem Respekt vor dem hohen Wert der Diss. nicht auf Vorbehalte verzichten. Die eine betrifft den allerdings auch sonst geläufigen Ausdruck „Gegenwart Christi" im Gesamttitel, in zahlreichen Untertiteln und immer wieder im Text selbst. Zwar verwendet der Vf. im Anschluß an J. Betz hier und da, als Untertitel (413) den Ausdruck „Aktualpräsenz" (im Reg. 11 Stellenangaben). „Praesentia" kommt aber in den Konzilsdokumenten neben „praesentia Dei" (LG 50,2; AG 9,2; 15,2; GS 21,5) und „Patris" (GS 52,1) nur einmal von der Gegenwart Christi „auf dem Opferaltar" vor, bezogen auf das Tabernakel (PO 5,4), sonst nur im allgemeinen Sinn (in der Welt: GS 48,4; in der Kirche: LG 5,1; in der Ordensgemeinschaft: PC 5,1). Das Adjektiv kommt, wenn man SC 7 zunächst beiseite läßt, einmal auch im liturgischen Sinn vor (AG 9,2), zweimal allgemein (LG 26,1; AG 6,5) und fünfmal von den Mysterien Christi, des Heils u. ä. (SC 35,2; 102,3; LG 3,1; OT 16,3; AG 16,2). Im Schema zu SC 7 wurde – wie auch sonst in den übrigen Konzilsaussagen – das aktive Wirken beschrieben; es fehlte daher die Gegenwart unter den eucharistischen Gestalten (vgl. beim Vf. 784). Das verhängnisvolle Substantiv „praesentia" stand in Klammern vor Art. 3 (= SC 7) als Lesehilfe, die natürlich im promulgierten Text wegfallen sollte. Dieses Reizwort führte zu heftigen Diskussionen und zur Veränderung des gesamten Textes mit viermaligem „praesens adest" und der Einführung der Gegenwart unter den Gestalten, die in den nachkonziliaren Dokumenten über die Gesamtheit der Gegenwartsweisen nicht mehr ausgelassen wurde, obwohl diese – angesichts der Autorität des konziliaren Textes erstaunlich, aber erfreulich – zur „dialogischen" Konzeption des Schemas zurückkehrte.

Damit ist der zweite Einwand bereits eingeleitet. (Vgl. zum Folgenden den Beitrag des Rez. „Zur Aktualitätspräsens Christi in der Liturgie" in der Festschrift für A. G. Martimort, Mens concordet voci, Paris 1983, 518–531.) Wie schon „Mediator Dei" beschrieben die Entwürfe, was in SC 5–7 erhalten blieb und in weiteren Konzilstexten (und im neuen CIC, can. 834 § 1, der diese Konzeption aber nicht konsequent durchhält) beibehalten wird, die Liturgie als Ausübung des Priestertums des in seiner Kirche handelnden Christus nach seiner doppelten Richtung; katabatisch (heilwirkend) und anabatisch (Verherrlichung Gottes), führten aber im Unterschied zur damit nicht übereinstimmenden nur kultischen Definition der Enzyklika zu einer dialogischen „Definition" der Liturgie in SC 7,3, die zunächst als Heiligung, erst dann in Übernahme des Textes der Enzyklika als Kult beschrieben wird, als Verherrlichung dagegen in SC 7,2 (glorificatur); vgl. außer den Überschriften des Schemas zu SC 5–7 die „Declaratio" zu SC 5–8, Text beim Vf. 779.

Dem Doppelaspekt entsprach in den Entwürfen zu 7,1 (Ausnahme 2. Entwurf, Vf. 155 Anm. 2) die Reihenfolge in der Beschreibung des Wirkens Christi, die – wie auch in der Enzyklika – zur „Definition" überleitet, während die Enzyklika wie auch SC 7,1 nach der Änderung gliedert: Meßopfer, Sakramente und Gebet (gemeint ist in der Enzyklika eindeutig die Stundenliturgie, die dazu Mt 18,20 zitiert, was entgegen dem Vf. auch in SC 7 kaum anders verstanden werden kann). Der einzige Zusatz zur Enzyklika in SC 7 wie in den Entwürfen außer dem 2. ist die Gegenwart im Wort. Die übrigen Entwürfe und das Schema sprachen dagegen zunächst vom katabatischen, dann vom anabatischen Wirken Christi. Seit dem 3. Entwurf (Oktober 1961) stand zu Beginn die allgemeine Aussage: Gegenwart (praesens adest; im 4. Entwurf: adsistit, seither: semper adest) in der in Christi Namen versammelten Gemeinde gemäß Mt 18,20, im gelesenen (Schema der Vorbereitungskommission im Text, der den Vätern vorgelegt wurde: und verkündeten) Wort (absteigend), im Lob Gottes (aufsteigend), in den Sakramenten (absteigend), im eucharistischen Opfer (aufsteigend).

Der Vf. meint daher zu Unrecht, es müsse offenbleiben, ob das vom Rez. dargestellte „Alternieren" vom absteigenden und aufsteigenden Aspekt im Schema „bewußt geschah". Der 1. Entwurf enthalte es jedenfalls nicht (178 Anm. 204). Jedoch ist der knappe Text des 1. Entwurfs durchaus „dialogisch": „ . . . in omni actione liturgica Christus praesens adest Christus, qui nobis loquitur et hoc idem opus salutis pergit, quod degens in terra patraverat (katabatisch), atque laudes Deo Patri indesinenter persolvit" (anabatisch). Daß in allen „Elementen des Gottesdienstes . . . beide Linien verwirklicht sein müssen, wenn auch vielleicht mit verschiedenen Akzenten" (ebd.), hat der Rez. in Vorlesung und Veröffentlichung stets betont: Doxologische Bedeutung von Wort und Sakramenten, die von Gebeten nicht nur umgeben sind, sondern auch in ihrer „forma", nicht nur bei Eucharistie und Ordination und den Sakramentalien, sondern ursprünglich auch in den übrigen Sakramenten Gebet sind; andererseits haben Gebet und Opfer heilshafte Bedeutung.

Bemerkenswert ist, daß die wohl überlegte Konzeption des Schemas nachkonziliar wiederkehrt, ohne Erwähnung der Sakramente, wenn die Wirkweisen in Dokumenten über die Eucharistie zusammenfassend dargestellt werden (seit 1967 mehrfach auch wieder das Wirken im verkündeten Wort).

Leider wird das vom Vf. nicht befriedigend gewürdigt. Seine eigene Zusammenfassung aller konziliaren und nachkonziliaren Aussagen (760–762), mit der teils SC 7, teils deren Entwürfen folgenden Reihung:

Versammlung, Eucharistie (Person des Priesters, Gemeinde, Verwandlung), Wort, Sakramente und Gebet, kann nicht befriedigen: Wort betrifft auch die Eucharistie (deren Opfercharakter hier nicht eigens genannt wird); Person des Priesters gilt für alle liturgischen Akte. Der ursprünglichen Konzeption von SC 7 entspricht besser dagegen die Reihenfolge in einer Ansprache Johannes Pauls II. an die Bischöfe der Schweiz vom 9. 7. 1982, die auch an anderen Stellen vom Wirken Christi in der Kirche handelt, in welcher allerdings das Gebet fehlt und das Wirken als Gegenwärtigsein formuliert wird: „Alles, was in der Liturgie geschieht, betrifft den Herrn selbst, der gegenwärtig ist in der versammelten Gemeinde, im vorstehenden Priester, im Wort, in den Sakramenten, im Meßopfer unter den eucharistischen Gestalten" (OR, 10. 7. 1982, 5.5).

Münster Emil J. Lengeling

Watt, W. Montgomery/**Welch,** Alfort T.: **Der Islam.** I: Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (1980). 371 S. (Die Religionen der Menschheit Bd 25.1) Ln DM 78.–

Hier ist nun endlich der erste der drei vorgesehenen Bde über den Islam in der berühmten Reihe „Die Religionen der Menschheit" erschienen: Es wird mitgeteilt (38), daß die beiden ersten Bde die Geschichte des Islams behandeln und daß der dritte Bd der Gegenwart gewidmet ist. Die Qualität der Beiträge des ersten Bdes, die wir den Professoren Watt (Universität Edinburg, Schottland) und Welch (staatl. Universität Michigan, East Lansing, USA) verdanken, läßt wünschen, daß die anderen beiden Bde bald folgen werden.

Unter Islam versteht man hier – im Rahmen dieser Sammlung – den religiösen Islam, und zwar in dem Sinne, wie man Religion im Abendland gewöhnlich versteht. Aus methodischen Gründen ist es unvermeidbar, zum Zwecke der Analyse die verschiedenen Gesichtspunkte, die das Gesamte des islamischen Wesens ausmachen, getrennt zu behandeln. Andererseits drängt sich diese Vorgehensweise insofern auf, als das Werk sich vor allem an Leser des westlichen Kulturraumes wendet. Schon im Vorwort (5) distanziert sich Watt bewußt von den in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters gebildeten Vorurteilen, die noch weithin das Bild des Islams in der westlichen Denkweise entstellen. Nicht zuletzt, um sich diese Vorurteile bewußt zu machen, gibt das erste Kap. (17–38) einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung, die die Studien über den Islam im Westen in Mittelalter, Renaissance, Aufklärung, der Periode der historisch-kritischen Methode und der des gegenwärtigen Dialogs genommen haben. Die Vf. dieses Bdes bedienen sich der historisch-kritischen Methode, wie sie aufgezeigt worden ist von Goldziher – „der mit Recht als Begründer der modernen Islamkunde angesehen werden kann" (33) – als auch von den anderen vier großen Gelehrten, deren Werk von Jacques Waardenburg in seiner Arbeit über den „Islam dans le miroir de l'Occident" (La Haye 1963) vorgestellt wird: Snouck Hurgronje, Becker, Macdonald und schließlich Massignon, „dem größten und Goldziher ebenbürtigen" und dessen Studie über die „Passion d'al-Hallâj" (1922), die „vielleicht das wichtigste Werk über die Islamische Religion ist, das in diesem Jahrhundert erschien" (34). Zu diesem wissenschaftlichen Ansatz gesellt sich gegenwärtig die Haltung des Dialogs, der für die Beteiligten in wesentlichem Maße durch „die Bereitschaft, vom anderen etwas zu lernen und zu versuchen, die Werte, an denen der andere sein Leben orientiert, zu schätzen", gekennzeichnet ist (37).

In diesem Zusammenhang wird man – außer in diesem ersten Kap. – aus der Feder Watts im zweiten über Ursprung und Entwicklung des Islams (39–161), im dritten über den Koran (162–232), im vierten über islamisches Recht (233–261) und aus der Feder Welchs im fünften und letzten Kap. dieses Bdes über das religiöse Leben der Muslime informiert (262–347). Das Ganze bildet eine beachtenswerte Synthese bezüglich des gegenwärtigen Wissensstandes über die islamische Religion und eine Diskussion der noch nicht auf zufriedenstellende Weise gelösten Probleme, dies auf der Grundlage einer kritischen Lektüre der Quellen und unter Berufung auf Arbeiten, die in der Islamkunde Geltung haben, die wir zum größten Teil abendländischen Autoren verdanken. – Manchmal wird auf islamische zeitgenössische Autoren verwiesen, meistens werden sie jedoch nicht genannt.

Der Abschnitt über das Leben Muhammads (47–149) ist von Meisterhand geschrieben; Watt hatte die Frage schon in früheren klassisch gewordenen Arbeiten behandelt, wie z. B. „Muhammad ab Mekka", Muhammad ab Medina", „Muhammad Prophet auf Sta" etc. Insgesamt kann man als Beispiel, und weil sie von besonders großem theologischen Interesse sind, die drei folgenden Abschnitte festhalten. Zunächst die Bestimmung der fünf Hauptthemen der ersten Offenbarungen, die auf Textabschnitten des Korans fußt, welche als erste von Nöldeke-Schwally und Bell angenommen wurden (60–68): Güte und Macht Gottes; Rückkehr des Menschen zu Gott und Warten auf das Gericht; Aufforderung an den Menschen zur Hochherzigkeit; die Berufung Muhammads zum Propheten und Boten Gottes. An diese Darlegung schließen sich einige Seiten über den Bezug dieser Themen zur damaligen sozialen Situation in Mekka an (68–771), denn „im Leben einer Gemeinschaft hängen die sozialen, spirituellen und geistigen Faktoren wechselseitig voneinander ab" (69). Die o. g. Themen geben Antwort auf eine doppelte Tendenz, die sich damals zeigte: zum einen auf den ausgeprägten Individualismus, der die traditionellen Bande der Solidarität sprengte und zum anderen auf das Heidentum, das den Menschen dem *dahr* unterwarf, nämlich, wie Watt es präzisiert (43), nicht dem Schicksal, sondern der Zeit, d. h. dem natürlichen Lauf der Dinge. An zweiter Stelle – und zwar was die persönliche Art und Weise betrifft, auf der Muhammad die Offenbarung empfangen hat – wird die Frage nach der Gültigkeit oder Wahrheit des Korans gestellt: nach Watt „erkennt man die Gültigkeit oder Wahrheit einer Botschaft an den ‚Früchten', die sie im Leben einer Gemeinschaft hervorbringt"; und „die Verbreitung der islamischen Religion und die tugendhafte Lebensführung vieler seiner Anhänger belegen auf unwiderlegbare Weise, daß sich viel Wahres in den Anweisungen des Korans findet" (74). An dritter Stelle verteidigt Watt Muhammad gegen Anschuldigungen wegen angeblichen Verstoßes gegen die sittliche Ordnung, die man gegen ihn vorgebracht hat: Er sei ein Schwindler und wortbrüchig gegenüber seinen Versprechungen, er neige zu Unzucht und Wollust (142–147); nachfolgend versichert der Vf., Muhammad habe Eigenschaften besitzen müssen, die ihn zu einem Menschen machten, der fähig war, die Offenbarung zu empfangen (148).

Nicht weniger meisterhaft ist die Studie über den Text (162–214) und die Lehre (214–225) des Korans. Muhammad schreibt nicht selbst, er greift auf den Dienst von Sekretären zurück, die die Offenbarung schriftlich abfassen, die er erhält und vorträgt; aber es wäre sinnwidrig, ihn für einen Analphabeten zu halten, wenn er sich als *ummī* bezeichnet. Gegen diese geläufige Interpretation weist Watt auf, daß Muhammad zumindest imstande war, zu lesen und nachzuprüfen, was die anderen für ihn aufgeschrieben hatten (164–165). Nachdem er die Fragen bezüglich der Lesarten, der Varianten und der Zusammenstellung des Gesamtwerkes des Korans nach der Gliederung des Kalifen Uthmann diskutiert hat, kommt der Vf. zu dem Schluß, daß der Text des Korans in seiner heutigen Form in seinen wesentlichen Teilen der Text ist, den Muhammad seinen Schülern hinterlassen hat (182). Der Text des Korans ist authentisch, er enthält keine hinzugefügten Verse, und man hat keine Verse weggelassen, außer vielleicht zwei oder drei authentische Verse, die man übergangen habe (184–186). Der von Nöldeke vorgeschlagenen Datierung der Suren wird zugestimmt; die Nuancen, die Bell hierzu anmerkt, sind zu berücksichtigen (188–191). Bezüglich eines Kriteriums, das hinsichtlich der Stringenz in der Gedankenabfolge für die Datierung der Suren vorgeschlagen wird, liefert Watt ein klares Modell für die Anwendung der historisch-kritischen Methode. Es liegt auf der Hand, daß dieses Kriterium die voraufgehende Bestimmung der Hauptthemen voraussetzt, woraus sich folgende Reihenfolge ergibt: eine Sozialreform, die religiöses Gedankengut aufnimmt (nach Grimm); die Furcht vor dem letzten Gericht (nach Snouck Hurgroje); Naturerscheinungen, die als Zeichen der Allmacht und der Güte Gottes dargestellt werden (nach Bell) (191–192). Sinnvollerweise geht Watt davon aus, daß Muhammad auf Widerstände gestoßen ist (193–197); er muß daher etwas zuvor verkündet haben, und diese Botschaft hat einen sensiblen Punkt bei denjenigen ersten Zuhörern hervorgerufen, die zu seinen Gegnern geworden sind; dies sind somit die ersten Themen, von denen auf den S. 60–68 die Rede war. Die Opposition veranlaßt Muhammad dazu, auf angemessene Weise zu antworten: zu nennen sind in dieser Hinsicht die Berichte über die Bestrafung der Völker, die den ihnen gesandten Propheten nicht gehorchten; die erwähnten Berichte finden sich auf den S. 85–93. Nach der *hidjra* – und auf die Bedürfnisse der in Mekka gegründeten Gemeinschaft abgestimmt – treten neue liturgisch und sozial ausgerichtete Themen hervor. So gesehen reicht ihm dieses Kriterium zur Feststellung der Abfolge der Ideen allein nicht aus, aber in Verbindung mit den übrigen sowie mit der Untersuchung einiger bemerkenswerter Begriffe des Korans ist dieses Kriterium sehr nützlich.

Die Teile, die nach Bell (194–209) den Koran bilden, sind: die *āyāt,* Zeichen, und zwar das Anrufen der Naturerscheinungen, die als Zeichen der Allmacht und Wohltätigkeit Gottes angesehen werden; die Berichte über die Bestrafung der Völker; der *qur'ān,* eine Sammlung von Texten, die als liturgische „Lesungen" dienen; das ganze ist in einem *kitāb,* einem heiligen Buch oder einer heiligen Schrift, nach dem Beispiel der jüdischen und christlichen Schriften zusammengefaßt. Es folgt eine systematische Darlegung der Lehren des Korans, die sich von den späteren theologischen Entwicklungen unterscheiden: Gott (214–217): Macht, Güte, Schöpfer, Verantwortlichkeit des Menschen, göttliche Einzigartigkeit; letztes Gericht (217–221): Auferweckung, Gericht, Hölle, Paradies; Attribute und Namen Gottes (221): *al-asmā' al-husnā,* die göttlichen Namen, die Gegenstand der späteren theologischen Attributenlehre geworden sind *(ṣifāt,* so nennt der Koran Gott *'ālim,* allwissend, und die Theologen gaben ihm daher das Attribut *'ilm* bei, Allwissenheit); Offenbarung, andere Religionen (222–223): die Rolle Muhammads ist die von *nadhīr* oder *mudhakkir,* Mahner, *mubashshir* oder *bashīr,* Verkünder, *nabī,* prophet, *rasūl,* Gesandter; Muhammad folgt auf einer Reihe von Propheten, er macht sich eine besondere Haltung hinsichtlich des Judentums und des Christentums zu eigen; andere geistige Wesen (223–225): *Djinn,* Engel, Dämonen.

Unter den islamischen Wissenschaften, die den Koran zum Gestenstand haben, erwähnt Watt die der *qirā'āt,* Lesarten, worüber er schon gesprochen hat (182–184); die des Rechts, die im folgenden Kap. behandelt wird (233–261); die theologische Diskussion, beispielsweise der Frage, ob der Koran, Wort Gottes, geschaffen oder nicht geschaffen ist (zu behandeln in Bd II) – und schließlich die

Exegese, von der der Autor eine kurze Darlegung gibt, die sich vor allem auf das „erschöpfende" Werk von Goldziher stützt (226–232), „da zu diesem Thema schon verschiedene Werke in deutscher Sprache vorhanden sind" (226): Das dürfte allerdings kein zureichender Grund für eine solch kurze Behandlung des Themas sein. Es gilt die Schlußfolgerung festzuhalten (232), daß die islamische Welt in großen Teilen in bezug auf die Religion konservativ ist. Zwei Aufgaben drängen sich auf; die Lehre vom Schöpfergott mit den wissenschaftlichen Theorien bezüglich des Prozesses der evolutionären Entwicklung der Welt als auch gewisse Teile des Korans mit den abendländischen Vorstellungen bezüglich der Traditions- und Literarkritik in Einklang zu bringen, was von neuem das erkenntnistheoretische Problem vom Wesen der religiösen Wahrheit aufwirft.

Wie der Abschnitt über die Auslegung des Korans, so ist auch das Kap. über das islamische Recht zu kurz geraten (233–261). Als wesentliches wäre dort zu nennen: der *ḥadīth* (235–239), die Ursprünge des islamischen Rechtssystems (239–241), *al-Shāfi'ī* und die Prinzipien der Rechtswissenschaft; *uṣūl al-fiqh* (241–245), die Gründung von Rechtsschulen (246–250), die religiöse Gemeinschft der Sunniten (251–258) und die jüngsten Entwicklungen (258–261). Aber man hätte eine wesentlich detailliertere Behandlung dieser typisch islamischen Wissenschaft erwarten können; muß man zu diesem Zweck den zweiten Bd abwarten? Der Autor merkt an, daß der Begriff *sharī'a,* das von Gott verkündete vollkommene Gesetz, das häufig bedeutungsgleich ist mit Offenbarung, einen viel größeren Bereich abdeckt als der des Rechts; hier wird es sich um eine Rechtsfrage im modernen Sinne des Wortes handeln und nicht um die *sharī'a* (233). Festzuhalten ist das Beispiel des *ḥadīth,* das angeführt wird, um zu zeigen, auf welche Weise solche „Berichte, die das wiedergeben, was Muhammad gesagt oder gemacht hat" sich zu den verschiedensten Interpretationen und Manipulationen eignen (238–239). Al-Shāfi'ī definiert die Prinzipien oder Grundlagen der Rechtswissenschaft wie folgt: der Koran; die *sunna* oder die Gewohnheit des Propheten, die auf die authentischen *ḥadīth* gegründet ist; die Analogie und die persönliche Meinung; der Konsens der gesamten islamischen Gemeinschaft und nicht nur derjenigen von Medina. Der Kerngehalt dieser Grundlagen der Rechtswissenschaft bezieht sich auf rechtliche Fragen, aber auch auf Fragen des Sittengesetzes, Fragen, die sich auf die soziale und politische Lehre beziehen (245); gerade bezüglich dieses Bereiches wäre eine detaillierte Erörterung zu begrüßen gewesen. Ausgezeichnet fällt dagegen die Darlegung über die religiöse Gemeinschaft der Sunniten aus (251–258): juristische, pädagogische und hierarchische Ordnung. Die Analyse der Darlegungen über die religiöse Lehranstalt und die politische Lehranstalt zeugt von großem Scharfsinn: die *miḥna,* eine Inquisition, die von dem Kalifen al-Ma'mūn über die Frage, ob der Koran geschaffen oder nicht geschaffen sei, in Gang gesetzt worden ist, hatte zum Ziel, die autokratische Macht zu festigen, indem sie die Vorstellung einer möglichen Veränderung des als geschaffen betrachteten Korans durchzusetzen versuchte, einer Veränderung, die auf eine neuerliche Inspiration zurückginge. Dies läßt einerseits die Beherrschung der Politik und andererseits die Vorherrschft der religiösen Einrichtung auf den Gebieten, wo die *sharī'a* unbestritten ist, wie auf denen der Eheschließung oder der Erbschaft, hervortreten. Man stellt daher sowohl eine Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Politischen fest (225) als auch die Macht des Religiösen, wie sie sich beispielsweise in dem Respekt bezeugt, den der *qādī* genießt, der gemäß der *sharī'a* urteilt (256). Durch dieses Bezugsgeflecht von Politik und Religiösem erklärt sich das, was man übereinstimmend „die Schließung der Tür des *idjtihād'* zu nennen pflegt (256–257): Unter dem Druck der politischen Macht schützen sich die Juristen durch Berufung auf Autoritäten, hieraus resultiert auch die Macht der *taqlīd* (Nachahmung). Die Reduzierung auf das Formelle der religiösen islamischen Gemeinschaft vollzog sich unter den ottomanischen Sultanen im 16. Jh. (257–258).

Schließlich sind die drei von Norman Anderson herausgearbeitetenTendenzen bezüglich der Veränderungen, die auf das rechtliche System zu beziehen sind, festzuhalten (260–261): Rückkehr zu der *sharī'a* in den Ländern, in denen das Recht weitgehend säkularisiert worden ist; Lockerung der *sharī'a* in den Ländern, in denen das Recht wenig säkularisiert worden war; Ausgleich zwischen den Prinzipien des Islam und den Erfordernissen des modernen Lebens. Was die Zukunft betrifft, so zieht Watt den Schluß, es sei unwahrscheinlich, daß die *sharī'a* nach vierzehn Jahrhunderten kraftvoller Auswirkung im Empfinden und in der Gedankenwelt des Muslims keinen Platz mehr findet.

Im fünften und letzten Kap. dieses Bdes beschreibt Welch das religiöse Leben des Muslims (262–306). Darunter sind Frömmigkeit und Kult zu verstehen, und zwar die *arkān,* wesentliche Elemente oder Pfeiler des Islam (263): die *shahāda,* Bezeugung oder Bekenntnis des Glaubens; die *ṣalāt,* Gebet oder kultischer Ritus; die *zakāt,* vorgeschriebenes Almosen; der *ṣiyām* oder *ṣawm,* Fasten; der *ḥadjj,* Wallfahrt. In der Tat widmet der Autor dem Studium der *shahāda* keinen eigenen Abschnitt, die anderen vier Pfeiler stellt er in Zweiergruppen dar: Gebet und Almosen (262–306), Fasten und Wallfahrt (306–347). Zu jedem dieser Elemente des islamischen religiösen Lebens gibt der Autor zunächst eine Darstellung des jeweiligen Ursprungs und der ersten Entwicklungen, bevor er dann zur Beschreibung der Kultpraktiken übergeht.

Die Entwicklung der Gebetsordnung über die fünf verpflichtend gemachten Tagesgebete mündete in einen durch die vier Rechtsschulen gefundenen Konsens ein (274–275): bei Tagesanbruch, zwei *rak'a* (liturgischer Zyklus); zu Mittag, vier; am Nachmittag, vier; bei Sonnenuntergang, drei; am Abend vor Einbruch der Nacht, vier. Der Ruf zum Gebet, *adhān,* setzt sich nach sunnitischer Formel aus sieben Sätzen zusammen (278–280). Der Reinigungsritus bereitet auf das Gebet vor (280–282): *wuḍū',* einfache Reinigung im Falle leichter Unreinheit; *ghusl,* Reinigung des ganzen Körpers im Falle großer Unreinheit. Der Vf. legt eine gute Beschreibung über den Ablauf eines Gebetes vor (282–284): Er besteht im wesentlichen aus 13 Elementen, wovon sechs verbaler Art sind und sechs verschiedene Körperhaltungen beschreiben – die dreizehnte besteht in der Beachtung dieses vorgeschriebenen Ablaufs des Gebetes; dies alles gemäß der von Ghazālī kommentierten shāfi'itischen Praxis. Zugunsten einer besseren Übersichtlichkeit gibt der Autor sinnvollerweise die Ausdrücke durch Ziffern und die Körperhaltung durch Buchstaben wieder. Dadurch ergibt sich die nachstehende Reihenfolge: (a) *qiyām,* stehend zur Ka'ba gewendet; (1) man bringt die *niyya* zum Ausdruck, das ist die Bekundung der Absicht, einem solchen Gebet nachzukommen; (2) *takbīra,* das Sprechen der Formel *Allāhu akbar* (Deus major); nun beginnt der liturgische Zyklus, der *rak'a* genannt wird: (3) Aufsagen der *Fātiḥa,* der ersten Sure als Einleitung, der in der Regel das Sprechen eines anderen kurzen Abschnittes aus dem Koran folgt; (b) *rukū',* horizontale Verneigung des Oberkörpers, die Hände berühren die Knie, Sprechen der Formel „Ehre sei Gott . . ."; (c) *i'tidāl,* Wiederaufrichten des Körpers, Erhebung der Hände bis zu beiden Seiten des Kopfes und Sprechen des Satzes „Gott möge den ihn Lobenden erhören"; (d) erstes *sudjūd* auf den Knien, sich niederlegen, Stirn und Hände auf der Erde, Sprechen der *takbīra;* (e) *djulūs,* halb knieend, halb sitzend, Sprechen der *takbīra,* zweites *sudjūd* und Bitte an Gott um Erbarmen; hiermit ist die erste *rak'a* beendet. Ihr folgt die zweite in folgender Reihenfolge: Aufsagen der *Fātiḥa, rukū', i'tidāl, sudjūd, djulūs;* nach der zweiten vorgeschriebenen *rak'a* wird der Ritus fortgesetzt: (f) *qu'ūd,* sitzend, Sprechen der an Gott und die Propheten gerichteten „Begrüßung"; *tashahhud,* Sprechen der Formel der *shahāda,* Glaubensbekenntnis an den einen Gott und an Mohammed, seinen Gesandten; (5) Sprechen der Formel, die den Wunsch der Segnung Mohammeds durch Gott ausspricht; (6) *salām* oder *taslīm,* Friedensgruß – Wendung des Hauptes nach rechts und dann nach links –, gerichtet an die Schutzengel sowie an die ebenfalls am Gebet Teilnehmenden.

Der Vf. gibt eine gute Beschreibung der Moschee und des religiösen Dienstes am Freitag (289–299). Die Moschee ist eine spezielle islamische Einrichtung, die weder mit der Synagoge noch mit der Kirche verglichen werden kann (289). Ihre Besonderheiten sind (ebd.): ein Minarett für den Aufruf zum Gebet; ein *miḥrāb,* eine Nische, die auf die qibla hinweist, in Richtung der Ka'ba; ein *minbar,* Predigtstuhl; ein Brunnen oder eine Quelle für die Waschungen. Die Bediensteten einer Moschee bestehen aus einem *imām,* Gebetsvorsteher und Vorsteher der Moschee; einem *khaṭīb,* Prediger; einem *mu'adhdhin,* der zum Gebet aufruft; einem *qārī',* einem Lektor, der den Korantext vorsagt oder psalmodiert (294–295).

Was die Almosen betrifft, *zakāt,* schreibt der Vf. (299–300), daß die islamische Barmherzigkeit sowohl in einer Bezeugung des einzelnen vor Gott als auch in der Verantwortlichkeit des einzelnen hinsichtlich seines Nächsten besteht; diese Verantwortung drückt sich zum einen in der *zakāt,* dem gesetzlich vorgeschriebenen Almosen, als auch der *ṣadaqa,* der Wohltätigkeit oder dem freiwilligen Almosen, aus.

Die Erläuterung des islamischen Kalenders (306–310) erlaubt eine Einordnung der islamischen Feste (310): Neujahr, am 1. *muḥarram; 'āshūrā'* am 10. muḥarram, freiwilliger Fastentag für die Sunniten, Erinnerung an das Martyrium von al-Ḥusayn, Sohn des 'Alī in Karbalā'; der Geburtstag des Propheten ist am 12. rabī' I.; *laylat al-mi'rādj,* Nacht der Himmelfahrt des Propheten, ist am 27. radjab; am 14./15. sha'bān ist die Nacht der barā'a: der Vf. übersetzt diesen unübersetzbaren Ausdruck nicht, die Autoren schlagen als Erklärung den Terminus „Immunität" vor bezüglich der Leute, deren Schicksal zweckmäßigerweise auf jene Nacht festgelegt worden ist; „Erwählung" Muhammads für seinen prophetischen Auftrag durch den Erzengel Gabriel, „Schaffung" der Welt unter Bezugnahme auf das Hebräische berī'a (vgl. R. Brunschvig, Art. barā'a in der neuen Ausgabe der Islamischen Enzyklopädie); Beginn des Fastens am 1. des Monats ramaḍān; *layat al-qadr,* die Schicksalsnacht des göttlichen Gebotes ist am 27. ramaḍān; *'īd al-fiṭr,* Ende des Fastens, am 1. des Monats shawwāl; 'id al-aḍḥā, Opferfest, am 10. dhū-l-ḥidjja.

Indem er den Sonnenkalender und den Mondkalender miteinander vergleicht, begnügt sich der Autor damit, seine Beispiele anhand einer Approximation zusammenzufassen: 33 Mondjahre entsprechen etwa 32 Sonnenjahren; er gibt nicht die klassische Formel der Umrechnung oder eine Entsprechung der christlichen Zeitrechnung und der der Hidjra (H) an, die wie folgt lautet:

$$C = H - \frac{3H}{100} + 622$$

Der Abschnitt über das Fasten (ramaḍān) umfaßt folgende Aspekte (311–327): Geschichte (311–315); Vorschriften (315–318), Wesensmerkmale oder Bedingungen, Voraussetzungen für eine Befreiung von dieser Pflicht; Tätigkeiten während der Dauer des Fastenmonats (318–322), Beispiele von Bräuchen und Praktiken.

Über die Wallfahrt (327–347) gibt uns der Vf. eine zweifache Beschreibung (329–332), zunächst eine über den *ḥaram,* den heiligen Bezirk im Umkreis von 5 km um die Ka'ba, dem sich eine 30-km-Zone in Richtung südwest um 'Arafāt und andere heilige Orte der Wallfahrt anschließt, dann der des *al-masdjid al-ḥarām,* der heiligen Moschee im Zentrum von Mekka, die die Ka'ba umgibt; diese ist ein Gebäude, das man weder als Tempel noch als Sanktuarium bezeichnen kann, sondern eher als einen leeren Altarraum (329). Es folgt die Darlegung des Ritus der *'umra* (322–335): Sie wird vorbereitet durch einen ghusl (eine große Waschung), zwei *rak'a,* den *iḥram* (das Tragen eines weißen Tuches als Zeichen des Weihezustandes), das Festlegen der *niyya* (Absicht, die Wallfahrt auszuführen) und schließlich die *talbiya,* die an Gott gerichtete Formel labbayka Allāhumma (ich bin hier zu deiner Verfügung!); die 'umra besteht im wesentlichen aus einem *ṭawāf* und einem *sa'y:* ṭawāf = siebenmaliges Herumgehen um die Ka'ba, das Beten von zwei rak'a, Trinken aus dem nahe der Ka'ba gelegenen Brunnen Zamzam; *sa'y* = schnelles Gehen von Bāb *al-Ṣafā* zu al-Marwa und zurück, siebenmal insgesamt, d. h. viermal hin und dreimal zurück. Und schließ-

lich die Beschreibung des *ḥadjj*, der eigentlichen Wallfahrt (335–341): Sie beginnt am 8. des Monats dhū-l-ḥidjja; Sammelpunkt ist Minā; wuqūf (Station) in 'Arafāt und auf dem Berg der Barmherzigkeit; Rückkehr nach Mekka über Muzdalifa; Ritus der Steinigung; Tag der Opferung. Nach den Shāfi'iten setzt sich die Wallfahrt aus den folgenden Elementen zusammen: dem *iḥrām*, dem *wuqūf* in 'Arafāt, dem *ṭawāf*, dem *sa'y*, dem Scheren oder Kürzen des Kopfhaares und schließlich der Einhaltung der Reihenfolge dieser rituellen Elemente (340); die *'umra* setzt sich aus den selben Bestandteilen zusammen mit Ausnahme der *wuqūf* in 'Arafāt (341).

Hinzuweisen ist noch auf eine dem Bd vorangestellte Liste bemerkenswerter Daten, die sich auf das absolute Minimum wichtiger Ereignisse beschränkt; sie reicht von der Geburt Muhammads um das Jahr 579 bis zur Unabhängigkeit Indiens und der Abspaltung Pakistans im Jahre 1948 (13–14). Eine kurze Bibliographie (348–352) gibt nur grundlegende Werke an; viele in den einzelnen Kap. benutzte und zitierte Werke sind darin nicht aufgenommen. Des weiteren enthält dieser Bd ein ausgezeichnetes Namen- und Sachregister (353–361) sowie eine Auflistung der zitierten Koranstellen (362–368), allerdings nicht ein Verzeichnis der *ḥadīth*. Drei Karten (369–371) zeigen die heilige Moschee und die Ka'ba, und zwar in ihrer heutigen wie auch in ihrer Form um 1925 sowie schließlich den gesamten heiligen Bezirk – und zwar die Stadt Mekka einschließlich der Wallfahrtsorte.

Wir sind den Professoren Watt und Welch für dieses Nachschlagewerk, das sich durch hohe Qualität auszeichnet, zu großem Dank verpflichtet; sie arbeiten in diesem 1. Bd die einzelnen Probleme klar heraus und verbinden sie in einer überzeugenden Synthese.

Münster Paul Khoury

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Wer ist Gott? Die Antwort der Weltregionen. Hg. von Adel Th. Khoury und Peter Hünermann. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1983). 126 S. (Herderbücherei Bd 1079) kart. DM 6,90.

Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik, der im 19. Jh. mit der Kritik an der Religion einherging, hat inzwischen zu ganz anderen Fragen geführt, nämlich der nach der letzten Orientierung menschlicher Praxis, nach Sinn und damit letztlich wieder nach Gott. Deshalb ist es – wie P. Hünermann im Vorwort sagt – lohnend und für die gegenwärtige Auseinandersetzung hilfreich, die Hochreligionen, die „mit ihrem Gotteszeugnis die Menschheitsgeschichte ganz entscheidend geprägt" (s. 9) haben, unter dem thematischen Gesichtspunkt „wer ist Gott?" vorzustellen.

Daß dies nicht unproblematisch ist, zeigt die Tatsache, daß H. in seinem Vorwort den Buddhismus ebenso selbstverständlich wie das Judentum und den Islam nennt, obwohl E. Meier in seinem ausgezeichneten Beitrag „Wer ist Gott für den Buddhisten?" (44ff) von der Lehre des Buddha sagt, „daß kein Gott dem Menschen hilft oder helfen kann ... Von diesem zentralen Gedanken aus betrachtet, bietet der Buddhismus auf die gestellte Frage keine Antwort." (44) Lediglich sekundäre Phänomene lassen eine Antwort zu, die dann auch, und zwar kenntnisreich und zutreffend, gegeben wird.

Das Dilemma, entweder die zentrale Aussage und Lehrabsicht oder eine von außen gestellte und innerhalb der Religion eher sekundäre Problematik behandeln zu sollen, zeigt sich auch bei A. Th. Khourys Beitrag über „Das Göttliche und die Götter der Hindus" (25ff), wo zentrale Begriffe wie sansara (= Kreislauf der Wiedergeburt) und karma (= Tatwirksamkeit) weder der Sache noch dem Begriff nach zur Sprache kommen. Deshalb müssen auch die „Anmerkungen eines Christen zu den Gottesvorstellungen im Hinduismus" (40ff) am Eigentlichen vorbeigehen, zumal man sich fragen kann, ob eine solche kritische Würdigung einer Religion, die bei keiner anderen in diesem Büchlein vorgenommen wird, überhaupt angebracht und sinnvoll ist.

Die Thematik des Buches bringt es mit sich, daß ähnliche Schwierigkeiten wie bei Hinduismus und Buddhismus für das Judentum (P. Lapide, S. 53ff), den Islam (A. Th. Khoury, S. 73ff) und das Christentum (P. Hünermann, S. 92ff) nicht bestehen. Daher sind diese Beiträge zugleich eine gute Einführung in die zentralen Glaubensaussagen der jeweiligen Religionen, wenngleich beim Christentum manchmal die Gefahr besteht (vgl. S. 107f), eine reine Insidersprache zu verwenden, die für viele in unserem Lande nicht mehr verständlich, geschweige denn nachvollziehbar ist.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß das Buch einen guten Zugang zu den drei monotheistischen Religionen vermittelt, sich bei der Behandlung des Hinduismus und Buddhismus aber jeweils auf eine wichtige Einzelfrage beschränkt und daß diese Andersakzentuierung durch das Vorwort nicht erklärt, sondern dort der Eindruck vermittelt wird, die Beiträge seien als gleichwertig anzusehen und für die moderne Suche nach Antworten auf die Gottesfrage bzw. Sinnfrage gleichermaßen geeignet.

Hannover Peter Antes

Religions and Societies: Asia and the Middle East. Ed. by Caldarola. – Berlin, New York, Amsterdam, Mouton (1982) VIII. 688 S. (Religion and Society 22) Ln DM 125,–.

Dieser Sammelband ist ein Torso. Die Begründung dafür, warum so unterschiedliche Religionen wie Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus in verschiedenen Ausformungen und darüber hinaus noch etliche weitere fernöstliche Religionen unter einem Titel zusammengefaßt werden, fehlt, zumal nicht alle Beiträge explizit etwas zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den einzelnen Ländern der beschriebenen Religionen aussagen. Dies Defizit liegt ganz offensichtlich im überraschenden Tod des Herausgebers C. Caldarola im August 1981. Dennoch haben die Generaleditoren gut daran getan, das vorhandene Material zusammenzufassen und vorzulegen, da die Mehrzahl der Beiträge außerordentlich informativ und aktuell ist. Insgesamt werden 17 Nationalstaaten behandelt, wobei das gemeinsame Moment der drei Teile rein regionaler Art ist. Vorgelegt werden Untersuchungen über den Mittleren Osten und Zentralasien, Süd- und Südwestasien und schließlich Ostasien.

Im 1. Teil behandelt A. al-Yassini die Situation in Saudi-Arabien, wo die Beziehungen zwischen der politischen Macht und den offziellen religiösen Autoritäten sehr eng sind, allerdings auch eine religiöse Opposition besteht, die für die weitere Entwicklung des Königreichs wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung sein wird. In einem außerordentlich informativen Artikel analysiert S. Deshen die politischen Implikationen der verschiedenen Ausprägungen des Judentums in Israel. Auf die Lage der arabischen Christen und Muslime geht er nicht ein, obwohl der Autor auch in dieser Hinsicht sicherlich über Material verfügt (vgl. S. Deshen and M. Shokeid, Distant Relations. Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel. New York 1982). H. Barclay stellt die Lage in Ägypten und dem Sudan dar. Angemessenen Raum widmet er dabei den Spannungen zwischen Kopten und Muslimen in Ägypten und dem Problem des religiösen Pluralismus im Sudan. S. Mardin beschreibt das Spannungsfeld von Staat und Religion in der modernen Türkei, wobei er auch auf die jüngsten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen ideoligisch und/oder religiös differierenden politischen Parteien eingeht. Besonders hinzuweisen ist hier auf die Darstellung der konfessionellen Minderheit der Alawiten und die damit zusammenhängenden politischen Probleme. Die exzellente Kennerin der religiösen Verhältnisse im Iran, N. Keddie beschreibt das Verhältnis des schiitischen Klerus zur politischen Macht und die Veränderungen, die sich in dieser Hinsicht im Verlauf der neueren iranischen Geschichte bis zur Islamischen Revolution ergeben haben. Als weniger akzeptabel empfindet der Rez. den Beitrag von K. Scott über die Muslime in Zentralasien. Aus der Kenntnis der neueren Literatur schließt der Rez., daß der Islam in diesem Teil der Sowjetunion lebendiger und für die zentralasiatische Gesellschaft bedeutsamer ist, als es hier dargestellt wird.

Der 2. Teil behandelt Süd- und Südwestasien und beginnt mit der Darstellung der Verhältnisse auf dem indischen Subkontinent durch M. Ahmed (nebenbei: Die englische Wiedergabe des deutschen „Lehrbeauftragten" durch „Associate Professor" ist doch wohl sehr ungewöhnlich) und P. Hiebert, die sich mit der Islamischen Republik Pakistan und der Indischen Union befassen. Die Erörterungen von P. Saram über Sri Lanka gehen auch auf die jüngste so virulent gewordenen Konflikte zwischen den religiös wie ethnisch verschiedenen Bevölkerungsgruppen des Landes ein. C. Caldarolas Beschreibung der Situation in Thailand zeigt beispielhaft – wie auch sein Beitrag über Japan im 3. Teil des Bandes – die Redaktion fernöstlicher Gesellschaften auf den Kontakt mit europäischen Lebens- und Kulturformen. T. Rambos Aufsatz über Vietnam leidet naturgemäß unter der schwierigen Informationssituation seit dem Sieg des Nordens 1975, ist aber für die Zeit davor außerordentlich instruktiv. G. Means beschreibt in bezug auf Malaysia die Situation eines muslimischen Staates am Rande der islamischen Welt und J. Howell stellt mit Indonesien einen Bereich dar, der den Religionswissenschaftler ob seiner zahlreichen synkretistischen Phänomene stets aufs neue fasziniert. Im 3. Teil zeigen C. Caldarola und P. Pong die Situation der verschiedenen Religionen im kommunistischen China auf und M. Saso leistet das gleiche für Taiwan. In C. Chungs Artikel über Korea bleibt die Frage nach den Ursachen der Schwierigkeiten der christlichen Kirchen in diesem Lande im Grunde unbeantwortet, und um noch einmal auf Caldarolas Beitrag über Japan einzugehen: Hier wird das häufig zu findende Vorurteil von einer immer stärker werdenden Hinwendung des fernöstlichen Kaiserreichs zu einem rein materialistischen Denken als solches entlarvt.

Alle Beiträge werden durch z. T. kommentierte Bibliographien komplettiert. Die Beschaffung eines Teils der Titel dürfte allerdings Schwierigkeiten bereiten. Ein Namens- und Sachindex erleichtert die Benutzung des Bandes.

Die überwiegende Zahl der Beiträge dieses Sammelbandes zeichnet sich durch ein hohes Maß an Informationen aus, das nicht nur dem interessierten Laien sondern auch dem Spezialisten neue Kenntnisse,

Hinweise und Anregungen verschafft. Um auf den Einleitungssatz der Rez. zurückzukommen: Dieser Sammelband ist ein Torso. Aber das ist die ‚Venus von Milo' auch.

Münster Peter Heine

Kim, Jung-Hi: **«Caritas» bei Thomas von Aquin im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff «Jen»**. – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1981). VIII, 360 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 25), br. sFr 76.–

Diese Untersuchung, die 1979 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Diss. angenommen wurde, ist unter Leitung von Kard. Joseph Ratzinger (1977–1982 Erzbischof von München und Freising, seit 1981 Präfekt der römischen Glaubenskongregation) entstanden. Sie gliedert sich in zwei deutlich voneinander abgegrenzte, jeweils selbständige Teile: 1) «Caritas» bei Thomas von Aquin (1–79), 2) «Jen» bei Konfuzius (80–152). Ein kurzer „Schlußteil" (153–161) ist um „Gegenüberstellung und Vergleich" der beiden Grundtugenden bemüht. Ein Anhang „Die Bedeutung des Christentums im Korea der Gegenwart" (162–195), nicht ganz ad rem, beschließt die Arbeit.

Teil 1 bietet im Rahmen der Thematik dieser Untersuchung einen guten Überblick, wie er ähnlich in den klassischen scholastischen Traktaten zu finden ist. Er genügt dem Anspruch dieser Diss., deren Schwerpunkt auf „Gegenüberstellung und Vergleich" abzielt. Die Anmerkungen zu Teil 1 (196–271) verweisen zum größten Teil auf Thomas. Ab und zu werden Etienne Gilson, Josef Pieper u. a. zitiert, öfter Heinrich-Maria Christmann und Tibor Horváth. Der bedeutende Aufsatz des Löwener Moraltheologen und langjährigen Vorsitzenden der römischen „Internationalen Theologenkommission" Philippe Delhaye «La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique» (La Vie spirituelle, Supplément, 1957, 135–171) steht zwar im Lit.-Verz., wurde im Text jedoch leider nicht berücksichtigt; ebensowenig der (im Lit.-Verz. erwähnte) Beitrag von Thomas Deman (EphThLov 1953, 41–57) und verschiedene weitere Titel, u. a. solche von Ratzinger.

Die um den deutschen Stil bemühten Mitarbeiter der Promovendin haben für diesen 1. Teil gute Arbeit geleistet. Auch die zahlreichen lateinischen Zitate wurden durchweg korrekt übernommen. Ein französisches Gilson-Zitat (Anm. 277, S. 253) ist allerdings etwas durcheinandergeraten, so daß der Sinn nicht deutlich ist. Richtig muß es lauten «Dans une telle doctrine, la vérité ne réalisera donc l'adéquation de l'entendement et de l'être, que si . . .» Bei einem (im Lit.-Verz. erwähnten) Aufsatz von Ratzinger (357) ist eine halbe Zeile ausgefallen. Es muß heißen: „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Mission nach dem Konzil, hg. von Schütte." Statt „Roey, T. van" (357) ist zu lesen: „Van Roey, Ernest." Erst nach seiner Ernennung zum Kardinal (und somit Erhebung in den Adelsstand) ist für den Vorgänger von Kard. Suenens (kleingeschriebenes) van zulässig. Statt „H. D. Lubac" (343) ist zu lesen „Henri de Lubac". Auf die Willkür beim Setzen von Vornamen oder Initialen muß verwiesen werden.

Teil 2 erheischt eine ausführlichere kritische Beurteilung. Die 1938 in Korea geborene Vf.in studierte 1960–1965 Biologie in Kwangju, 1969–1979 Theologie in Regensburg und Fribourg. Von einem Studium der Sinologie ist in ihrem Lebenslauf nicht die Rede. Ein sinologisches Fachstudium ist jedoch für eine solche Untersuchung unerläßlich. Wenn K. auch im Verlauf ihrer Schul- und Studienzeit eine stattliche Anzahl chinesischer Zeichen zum Verstehen sinokoreanischer Lehnwörter gelernt hat, so bleibt sie dennoch der chinesischen Sprache, deren Grammatik von der des Koreanischen grundverschieden ist, unkundig. Jemand mag vergleichsweise noch so viele griechische und lateinische Fremdwörter orthographieren und verstehen können, zum Lesen der Schriftsteller des griechisch-römischen klassischen Altertums reicht dies bei weitem nicht aus. Hinzu kommt, daß Wortschatz und Grammatik des klassischen Chinesisch (etwa 5.–3. Jh. v. Chr.) von denen der modernen Sprache so weit entfernt sind wie klassisches Latein vom Italienischen. So fußt der 2. Teil der Diss. nur auf (deutschen, englischen, koreanischen) Übersetzungen, die in den Anmerkungen durch ein ständig wiederholtes, ermüdendes „Vgl. dazu die Übersetzung von . . ." ziemlich willkürlich juxtaponiert werden, ohne kritische Beurteilung des Originaltextes, der lediglich teilweise (durchweg von Legge) abgeschrieben wurde, dessen grammatische Struktur K. jedoch zu erfassen und zu beurteilen nicht imstande ist. So werden sämtliche (auch die zweifelhaften) Übersetzungen von Legge, Wilhelm etc. kritiklos übernommen. Sogar von Plaenckners Übersetzung des Ta^4-hioh^2 (Leipzig 1875) wird wiederholt herangezogen, auf P.s sehr ausführlichen grammatischen Kommentar jedoch in keiner Weise Bezug genommen. Auch P.s verfehlte Übersetzung „Die erhabene Wissenschaft" (statt „Das große Lernen") wurde kritiklos hingenommen. Kim hat sich wohl keine Gedanken darüber gemacht, daß seit den Übersetzungen von Couvreur, Legge, Wilhelm etc. die Erforschung von Vokabular und Grammatik des klassischen Chinesisch (bes. durch Ulrich Unger, Münster) große Fortschritte gemacht hat. So liegt klar auf der Hand, daß Teil 2 von K.s Diss. inakzeptabel ist. Unter den im Vorwort Erwähnten, die zum „Gelingen" der Arbeit beigetragen haben, ist nicht ein einziger Sinologe. Es ist unverständlich, daß nicht ein einziges Mitglied der Theol. Fakultät Regensburg auf die Idee gekommen ist, daß für die Bewertung einer solchen Diss. das Gutachten eines Sinologen einzuholen wäre. Das gleiche gilt für das Lektorat des Verlags. Würden die Regensburger Exegeten wohl Dissertationen annehmen, die lediglich auf Übersetzungen fußen?

Der deutsche Stil von Teil 2 bleibt hinter dem von Teil 1 zurück. Ohne sinologisches Grundwissen ist stilistische Überarbeitung mit dem besten Willen nicht zu leisten. Die „Information über die Quellenlage" (85, dazu Anm. 2, S. 272) liefert dafür ein treffendes Beispiel. Die chinesischen Zeichen stehen (statt an erster Stelle) neben der (koreanisch-chinesisch willkürlich gemischten) Umschrift in Klammern. Dann folgen die Titel der chinesischen Klassiker in deutscher Übersetzung. Diese Titel haben im deutschen Sprachbereich Tradition und feste Form. Sie können nicht willkürlich aus dem Englischen neu übersetzt werden. So muß es heißen „Buch der Urkunden" (nicht „Buch der Geschichte"), „Buch der Lieder" (nicht „Buch des Gedichtes"), „Buch der Riten" (nicht „Buch des Rituale"), „Frühling-Herbst-Annalen" (nicht „Jahresbuch von Frühling und Herbst"). S. 86 liest man tatsächlich „Zeit des Han" (statt „Han-Zeit"). Man spürt, wie sehr Kim sich quält bei diesem ihrem ersten Einstieg in die Realien der klassischen Sinologie, deren gründliche Beherrschung eigentlich Voraussetzung für ihr Thema hätte sein sollen. Hinzu kommt die Schwierigkeit der deutschen Redaktion. Zahlreiche Schiefheiten gehen wohl zu Lasten wohlmeinender helfender fremder Federn, die sich in Unkenntnis der Materie um den deutschen Stil bemühten. Dazu dürfte auch die „Verschlimmbesserung" «Les quatres livres» (346) gehören. Es ist deutlich zu spüren, daß der 2. Teil der Diss. übereilt und mit viel weniger Sorgfalt redigiert wurde als der 1. Teil.

Die zu Teil 2 vorgebrachte Kritik kann im Rahmen dieser Rezension nur an einigen wenigen ausgewählten Beispielen erhärtet werden. Die koreanischen Lautungen der sinokoreanischen Lehnwörter weichen erheblich ab von den pekinesischen, kantonesischen u. a. Mathews' (nicht „Matheuws") Chinese-English Dictionary steht zwar im Lit.-Verz. (355). Zur regelmäßigen Benutzung scheint Kim jedoch die Mühe gescheut zu haben. In den koreanischen Lexika stehen zwar bei den sinokoreanischen Lehnwörtern die chinesischen Zeichen in Klammern, nicht jedoch die chinesischen Lautungen. Nicht selten werden in ein und demselben Zitat koreanische mit chinesischen Lautungen untermischt, z. B. (91) Bu-Ja-chi-Tao (statt fu^1-tsï^3 chï^1 tao^4; meine Umschrift hier und im folgenden nach Unger, Einführung in das klassische Chinesisch, Münster ^{2}1980). Selbst in Umschrifttexten zu koreanischen Zitaten werden wiederholt chinesische Lautungen, die Kim wegen ihrer Frequenz bekannt sind, eingefügt, z. B. (359) Yang, Yu-hak gye-lun (statt „Yu-hak gye-ron"), wohl deswegen, weil das „lun" aus dem Lun-yü geläufig ist. Ebenso (359) bei Yu, Han-guk tien-chu-gyo-he-sa (statt „chon-chu-gyo"). Hinzu kommt, daß es nicht tien, sondern t'ien^1 (aspiriert) lauten müßte. Obendrein ist der vierte Bindestrich fehl am Platz. Im Lit.-Verz. werden die chinesischen und koreanischen Titel nur sporadisch in den Originalschriftzeichen wiedergegeben, und dann noch in Klammern hinter einer (durchweg holperigen) Umschrift. Wo man sie im Text erwartet, fehlen sie nicht selten. Selbst koreanische Zitate und Buchtitel werden nicht immer korrekt ins Deutsche übertragen, z. B. (352) Han, Kongtze in-sung-kwan. Kongtse ist wieder eine chinesische Lautung in einem koreanischen Titel (korean. Kongja, dazu die korean. Genitivendung). Korrekte Übersetzung: Des Konfuzius (Kong-ja-è) Sicht, Auffassung (kwan) der menschlichen (in) Natur (sung). K. (oder vielleicht wohlmeinende Stilverbesserer?) übersetzt ganz verkehrt: Lebensanschauung des Konfuzius. Die wissenschaftliche Akribie erfordert, daß sämtliche chinesischen und koreanischen Vf. und Titel in Originalschrift geboten werden. Umschrift und Übersetzung stehen dann dahinter in Klammern. Titel wie „Philosophisches Lexikon, Seoul 1974", „Schematismus der koreanischen Bischofskonferenz", etc. können in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht akzeptiert werden. Bei Umschriften muß einheitlich nach dem gleichen System verfahren werden. Auf das angewandte System ist im Vorwort hinzuweisen. Schon K.s koreanischer Rufname ist eine Zwittertranskription: Jung engl. Aussprache, Hi dt. Aussprache (also: entweder Dschöng Hi oder Jung Hee). Warum ihr Taufname (wie bei christlichen Autoren allgemein üblich) nicht erscheint, ist nicht erfindlich. S. 63 zitiert K. „ein asiatisches Wort: ‚Wer sich selbst beschaut, leuchtet nicht'". Anm. 287 (255) verweist dann auf „Laotse, Vom Sinn und Leben" (26), also auf Wilhelms Übersetzung des Tao^4-têh^2 king^1, Kap. 24. Nun steht aber bei Wilhelm eine ganz andere Übersetzung (meiner Ansicht nach weniger glücklich, obwohl rein grammatisch das Stellungspassiv vertretbar ist): „Wer selber scheinen will, wird nicht erleuchtet". Der Originaltext lautet: Tsï^4 kien^4 chê^3 puh^1 ming^2. Woher hat nun Kim dieses zitierte Zitat? Warum zitiert sie fälschlich nach Wilhelm, ohne Kontrolle? Wahrscheinlich hat ihr keine andere Ausgabe des Tao^4-têh^2 king^1 zur Verfügung gestanden und wollte sie ein „Zitiert bei . . ." vermeiden. Es hätte doch ein Verweis auf Laotse, Tao^4-têh^2 king^1, Kap. 24 genügt. – Bei Beiträgen aus der Revue de Corée genügen nicht Jahrgang und Erscheinungsjahr mit der Seitenzahl. Da jedes Heft eigene Paginierung hat, muß auch das Heft

angegeben werden, also S. 345: Heft 2 (Eté). – Statt „H. Couvreur" (346) muß es heißen „Séraphin Couvreur".

Trotz der aufgezeigten Mängel ist es K. gelungen „Jen" als Zentralbegriff (besser wohl mit Unger: „als eine der Kardinaltugenden") der konfuzianischen Ethik herauszuarbeiten, um „Gegenüberstellung und Vergleich" mit „Caritas bei Thomas" zu ermöglichen. Im „Schlußteil" wird dann die grundlegende Differenz im Verständnis von ‚Jen' („im Kontext interpersonaler Relation nicht in einer übergreifenden Beziehung zu Gott verankert", S. 154) und ‚caritas' („von Thomas grundlegend als Freundschaft mit Gott beschrieben", S. 154) aufgezeigt. Nach Konfuzius ist zwar der Himmelsbefehl als innere Stimme im Menschen gegenwärtig, die einen Anruf bedeutet. Der Mensch kann jedoch keine Gnade „von oben" erwarten (157). Aus dem Schlußbefund geht also deutlich hervor, daß trotz aller augenfälligen Übereinstimmungen die fundamentale Differenz zu beachten bleibt.

Die Bedeutung solcher Arbeiten für die Missionswissenschaft und die Evangelisierung kann nicht genug betont werden. Für eine ähnliche neuere Arbeit: Ri, Confucius et Jésus-Christ, Paris 1979, vgl. ThRv 1982, 159. K. ist meines Wissens die erste in kath. Theologie promovierte koreanische Frau. Es ist zu hoffen, daß sie ihr Thema weiter vertiefen und für die Verkündigung in ihrem Heimatland fruchtbar machen wird. Dazu können auch verschiedene Titel hilfreich sein, auf die sie leider nicht aufmerksam (gemacht) wurde, z. B. Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen (Krailling vor München 1950), mit grundlegenden, reich dokumentierten Betrachtungen zu Konfuzius und weiterführender Literatur. Auch: Lou, Tseng-Tsiang, Souvenirs et pensées (Brügge 1945), dt. Konfuzianer und Christ (Luzern 1947). Auf den hochinteressanten, lesenswerten Anhang „Die Bedeutung des Christentums im Korea der Gegenwart", in dem speziell auch auf das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Mission im Licht der neueren Missionstheologie nach dem Zweiten Vaticanum eingegangen wird, sei hier nur hingewiesen. Das grundlegende (in Korea nachgedruckte und neuerdings auch ins Koreanische übersetzte, mit zusätzlichen Anmerkungen ausgerüstete) Werk von Charles Dallet, Histoire de l'Eglise de Corée (2 Bde, Paris 1874) scheint K. leider noch nicht zu kennen. Auch eine Münchener Diss. (1960): Choi, Min-Hong, Der Einfluß der konfuzianischen Ethik in Korea, hätte vorteilhaft ausgewertet werden können.

Wegen der zahlreichen Exzerpte und Zitate in englischer Sprache muß schließlich noch darauf hingewiesen werden, daß die Silbentrennung im Englischen von der des Deutschen ganz erheblich abweicht. Sie wird in den Wörterbüchern jeweils angegeben. Die sehr zahlreichen Verstöße in dieser Hinsicht können hier nicht referiert werden. Sie wirken äußerst störend. Einsilbige Wörter (z. B. States, 324) sind übrigens in allen Sprachen untrennbar. – Im Inhaltsverzeichnis (III) „Ein kurzer Exkurs zur Christologie" muß es heißen: 78 (nicht 88). – In der Bibliografia Missionaria wurde K.s Diss. (in der Rubrik «Religioni cinesi») sogar zweimal angezeigt: 1981, Nr. 736, p. 71; 1982, Nr. 915, p. 87, jeweils mit der irrtümlichen Seitenzahl 364.

Im Zusammenhang mit der entfalteten Thematik sei abschließend hingewiesen auf das 1976 in Taipeh gegründete „Institut für ostasiatische christliche Spiritualität". Dieses verfolgt das Ziel, die Werte des Buddhismus und Konfuzianismus in die christliche Spiritualität einzubeziehen. Erzbischof Stanislaus Lokuang hält persönlich die Vorlesungen über konfuzianische Spiritualität. – Vgl. dazu auch den Beitrag von Paul P. Pang (Leiter der Abteilung für chinesische Studien an der Päpstlichen Universität Urbaniana de Propaganda Fide): Confucianisme et Daoïsme en face de l'annonce de l'évangile (Documents Omnis Terra, Rome 1983, 317–332).

Münster Werner Promper

Meister Eckhart, Ewigkeit inmitten dieser Zeit. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Karin Johne. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1983). (Klassiker der Meditation) kart.

Eine mit viel Engagement zusammengestellte Anthologie vielfältiger Einzelaussagen Eckharts. Vf.in will den Laien zu einem dem großen Mystiker entsprechenden Höhenflug inspirieren. Es geht ihr um „einen Schritt in die Ewigkeit Gottes, in eine Welt, die gewissermaßen schon jenseits der Todeslinie liegt" (127). Alles Schrifttum Eckharts wird verstanden als Ausdruck einer heiligen „Faszination", der Faszination von der Größe und Liebe Gottes, vom Geheimnis des Menschen, von seiner Leidenschaft, sich vorbehaltlos Gott zu überlassen, von der Chance des in Christus angenommenen Leidens und schließlich von der Erfahrung, ewiges Leben schon in dieser Zeit erleben zu können. Die Strenge der Eckhartschen Theologie wird dabei zwar nicht aufgegben, aber gemildert. Vf.in betont mit Recht, daß die Gedanken Meister Eckharts nicht auf der intellektuellen Ebene allein, sondern zugleich existentiell, d. h. nicht mit dem Kopf allein, sondern mit dem Herzen verstanden werden müssen.

Sämtliche Texte sind entnommen den von Josef Quint hrsg. deutschen Predigten und Traktaten Eckharts. Die Texte zu zerlegen nach Einzelaspekten, mag manchem Bedürfnis entgegenkommen.

Eine ausführlich kommentierte Textauswahl.

Beverungen Oda Hagemeyer

Johannes Tauler, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hg., eingeleitet und übersetzt von Louise Gnädinger. – Olten, Freiburg i. Br.: Walter (1983). 183 S. Lw DM 27.–

Vf. will durch Herausgabe einiger vollständiger Predigten Taulers ihn möglichst „authentisch" wiedergeben (63) und den Zusammenhang seiner Aussagen wahren. Sie benutzt die Edition von Ferdinand Vetter, der die frühe, aus dem Jahre 1359 datierte Engelberger Handschrift bevorzugt (23). Winfried Zeller, Deutsche Mystik (Düsseldorf/Köln 1967) S. 316, erklärt jedoch ausdrücklich, daß die von F. Vetter veranstaltete Ausgabe zwar die ältesten erhaltenen Taulerhandschriften zugrundelegt, aber nicht den Rang einer endgültigen kritischen Ausgabe beanspruchen kann. A. L. Corin gab 1924 und 1929 eine Anzahl Taulerpredigten nach zwei Wiener Hss. „mit vorzüglichem textkritischem Apparat heraus, der eine Reihe grundlegender Textbesserungen ermöglicht." Zeller, der vorzügliche Kenner der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, hat darum bei dem Wortlaut seiner Textauswahl die textkritischen Ergebnisse Corins mitberücksichtigt und für das Verständnis einzelner Stellen auch den Baseler Taulerdruck von 1521/22 herangezogen. Auch Georg Hofmanns vollständige Ausgabe der Taulerpredigten (Freiburg 1961) läßt Corin und einige weitere Ausgaben von Taulerpredigten (Naumann, Quint u. a.) nicht unberücksichtigt. Herausgeberin betont hingegen nur, daß sie von der Ausgabe Vetters ausging. Sie bemüht sich, die schwierigen Texte möglichst verständlich ins Neuhochdeutsche zu übertragen.

Die vorzügliche Einführung spricht ausführlich über Taulers Leben und Umwelt, über die Form seiner Predigten und ihre Thematik: Tauler deutet im allgemeinen die im liturgischen Jahr anstehende Bibellesung homiletisch Wort für Wort und legt sie dem sogen. „anthropologischen oder mystischen Sinn gemäß" aus. Parallel zum jeweiligen Heilsthema bringt Tauler seine Lehre von der Selbsterkenntnis, von der Gottesvereinigung durch Selbsterniedrigung, von der Gottesgeburt im Menschen, wobei Tauler „die marianische Haltung als exemplarisch" hinstellt (57).

Leider ist durch die gleichmäßige Druckweise nicht erkennbar, was Kommentar und was Predigttext ist. (Bei einzelnen Predigten findet sich eine andere Zählung der Vetter-Texte als bei Hofmann.)

Beverungen Oda Hagemeyer

Häring, Bernhard: **Die Welt braucht Heilige.** Der Christ in der Gesellschaft. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1983). 151 S. (Spiritualität Bd 40. Hilfen zum christlichen Leben) Kart. DM 15,80.

Das Bändchen mit seinen 20 Kurzartikeln will einem breiteren Publikum Hilfen bieten im Hinblick auf die christliche Berufung zur Heiligkeit „mitten in der Welt". Dazu werden aktuelle Fragen (Umgang mit den Massenmedien, Mitverantwortung für die öffentliche Meinung, Begegnung mit alten und mit jungen Menschen, Sexualfragen, Einstellung zur Gesundheit und Tod, Wirtschaftskultur, Politik, Friedensproblematik u. dgl.) mit Sachkunde und Seelsorgerischer Erfahrung angegangen. Solche Überschreitungen privater Heilssuche in die Dimensionen des Sozialen und Gesellschaftlichen hinein liegt auf der Linie des II. Vat., ist mehr und mehr zum Grundtenor der bekannten moraltheologischen Werke des Vf. geworden, weist zweifellos in die richtige Richtung. Immerhin fragt man sich, ob im vorliegenden Band inhaltlich genügend theologisch-spirituelle Übersetzung geleistet ist (bisweilen scheinen alte Begriffe (Erbsünde, Weltsünde etwa) eher in moderne Hüllen (wie „Unheilssolidarität" S. 138 u. öfter) gesteckt zu sein. Außerdem: Wird nicht die Tatsache etwas zu klein geschrieben, daß dem Jünger und der Kirche Christi „eine endgültige Befreiung der Menschheit von der Knechtschaft des Krieges und der Gewalttätigkeit" (S. 149 im Abschnitt „Zum Frieden berufen") in dieser Zeitlichkeit nicht verheißen ist? Wohl setzt der Glaubende gerade im Scheitern, im Kreuz wider alle lähmende Resignation und fromme Einfallslosigkeit auf den Erweis jener Kraft, die Gottes Heilsplan zum endgültigen Ziel bringt. Daß das nie am Menschen vorbei geschieht, bekräftigt dieser Band.

Beverungen Corona Bamberg

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

Palabra y vida. Homenaje a José **Alonso Díaz** en su 70 cumpleanos. Ed. por A(ntonio) Vargas Machuca (y.o.) – Madr: Univ. Pont. Comillas 1983. 455 p. = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX; p. 13–43: Bibliografía J. Alonso Díaz.

Verbi divini minister. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L. **Kievit** ter gelegenheid van zijn 65 verjaardag. Red.: J. van Oort (e.a.) – Amst: Uitg. Ton Bolland 1983. 267 blz.; hfl 39,85.

Verbum caro factum est. Festschrift Alois **Stöger** zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. Hrsg. vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten. – St. Pölten, Wien: Verl. Niederösterr. Pressehaus (1984). 288 S.; Lw. Ösch 260,–; S. 283–286: Bibliographie A. Stöger.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Casciaro Ramírez, José María: Exégesis bíblica, hermenéutica y teología. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1983. 312 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Biblioteca de Teología XVI; pes 1900.

Theissen, Gerd: Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht. – (Mchn:) Kaiser (1984). 216 S.; kart. DM 30,–.

Berlin, Adele: Poetics and interpretation of biblical narrative. – Sheffield: Almond Press 1983. 180 p. = Bible and literature series IX; £ 6,95.

2. Altes Testament

Auld, A. Graeme: Prophets through the looking glass: Between writings and Moses. – Journal for the Study of the Old Testament XXVII, 1983, 3–23; p. 25–31: Carroll, Robert: Poets not prophets; p. 33–39: Williamson, H. G. M.: A response to A. G. Auld; p. 41–44: Auld, A. Graeme: Prophets through the looking glass: A response; p. 46–54: Auffret, Pierre: The literary structure of **Exodus 6.2–8**; p. 55–67: Magonet, Jonathan: The rhetoric of God: Exodus 6.2–8; p. 69–71: Auffret, Pierre: Remarks on J. Magonet's interpretation of Exodus 6.2–8; p. 73–74: Magonet, Jonathan: A response to P. Auffret's 'Literary structure of Exodus 6.2–8'.

Marín, F.: Exégesis y alcance teológico de **Ex 19,5**. – Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz . . . = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX, 1983, 47–54: p. 55–65: Ibáñez Arana, A.: El deuteronomismo de los marcos, en el libro de los **Jueces;** p. 67–76: Núñez Regodón, J.: El universalismo de los cantos del **Siervo;** p. 77–85: Bernal, J. M.: El Siervo como promesa de mišpāṭ. Estudio bíblico del término «mišpāt» en **Is 42,1–4**; p. 87–119: Ruiz, Gregorio: Ambivalencia de las preposiciones en Is **40–66**; p. 101–110: Sicre, J. L.: La actitud del profeta **Oseas** ante la monarquía y el mesianismo; p. 111–119: Abrego, J. M.: La fuerza del bien. A propósito de **Nah 3**; p. 121–129: Busto Saiz, J. R.: **Baruc 3,9–4,4**: Estructura y contenido.

Tosato, Angelo: The law of **Leviticus 18:18**: A reexamination – CBQ XLVI, 1984, 199–214; p. 215–222: Irwin, William H.: The punctuation of **Isaiah 24:14–16a** and **25:4c–5**; p. 223–225: Levenson, John D.: Some unnoticed connotations in **Jeremiah 20:9**.

Lingen, Anton van der: David en Saul in **1 Samuel 16 – 2 Samuel 5**. Verhalen in politiek en religie. – 's-Grav: Boekencentrum (1983). 270 blz.; hfl 35,35. – [Diss., Groningen]

Loader, J. A.: **Job** – answer or enigma? – Old Testament studies II, Pretoria 1984, 1–38; p. 39–60: Wessels, J. P. H.: The Joseph story as a wisdom novelette; p. 61–80: Wessels, W. J.: Towards a historical-ideological understanding of **Jeremiah 22:13–19**; p. 81–97: Nel, W. A. G.: **Amos 9:11–15** – An unconditional prophecy of salvation during the period of the exile.

Laberge, Léo: **Jérémie, 25,1–14**: Dieu et Juda ou Jérémie et tous les peuples. – ScE XXXVI, 1984, 45–66.

Fuhs, Hans Ferdinand: **Ezechiel 1–24**. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 133 S. = Die Neue Echter Bibel VII; brosch. DM 28,–.

Deissler, Alfons: **Zwölf Propheten** II. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 234 S. = Die Neue Echter Bibel VIII; brosch. DM 28,–.

Anderson, Robert A[ndrew]: Signs and wonders. A commentary on the Book of **Daniel**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel Press (1984). XVII, 158 p.

Lebram, Jürgen-Christian: Das Buch **Daniel**. – Zü: Theologischer Verl. (1984). 137 S. = Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament XXIII.

Wilson, Robert R.: Prophecy in crisis: The call of **Ezekiel** – Interpretation XXXVIII 1984, 117–130; p. 131–150: Fishbane, Michael: Sin and judgment in the prophecies of Ezekiel; p. 151–164: Newsom, Carol A.: A maker of metaphors – Ezekiel's oracles against Tyre; p. 165–180: Lemke, Werner E.: Life in the present and hope for the future; p. 181–209: Greenberg, Moshe: The design and themes of Ezekiel's program of restoration.

Hillers, Delbert R.: **Micah**. A commentary on the Book of the Prophet Micah. Ed. by Paul D. Hanson (e.a.) – Phil, Pa.: Fortress Pr. (1984). XVIII, 116 p. = Hermeneia. Old Testament; $ 22,95.

Plöger, Otto: Sprüche Salomos ‹**Proverbia**›. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1984. XLIII, 391 S. = Biblischer Kommentar – Altes Testament XVII.

Landy, Francis: Paradoxes of paradise. Identity and difference in the **Song of Songs**. – Sheffield: Almond Press 1983. 410 p. = Bible and Literature series VII; $ 8,95.

Müller, Hans-Peter: Vergleich und Metapher im **Hohenlied**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 59 S. = Orbis biblicus et orientalis LVI; kart. DM 18,50.

Goldstein, Jonathan A.: **II Maccabees**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1983. XXIII, 595 p. = The Anchor Bible XLI A; $ 18,–.

VanderKam, James C.: **Enoch** and the growth of an Apocalyptic tradition. – Wash, DC: The Catholic Biblical Association of America 1984. X, 217 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XVI.

De Vries, Simon J(ohn): The achievements of biblical religion. A prolegomenon to Old Testament theology. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). XXVIII, 518 p.; $ 19,75.

Lohfink, Norbert: Zur deuteronomischen Zentralisationsformel. – Biblica LXV, 1984, 297–329; p. 330–346: Lawton, Robert: Israelite personal names on pre-exilic Hebrew inscriptions.

Heyer, C. J. den: De messiaanse weg. I: Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament en in de vroeg-joodse traditie. – Kampen: Kok 1983. 239 blz.

Couturier, Guy: La vision du conseil divin: étude d'une forme commune au prophétisme et à l'apocalyptique. – ScE XXXVI, 1984, 5–43.

Wright, Christopher J. H.: Living as the people of God. The relevance of Old Testament ethics. – (Leicester:) Inter-Varsity Pr. (1983). 224 p.; £ 5,95.

Blenkinsopp, Joseph: **Wisdom** and **law** in the Old Testament. The ordering of life in Israel and early Judaism. – NY [e.a.]: Oxford Univ. Pr. 1983. IX, 172 p. = The Oxford Bible series; £ 3,50.

Halpern, Baruch: The emergence of Israel in Canaan. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). XIII, 334 p. = Society of Biblical Literature. Monograph series XXIX; paper $ 24,50.

Maiberger, Paul: Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Indentifizierung des Gabal Musa mit dem Sinai? – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 175 S., Anhang: 13 Taf. = Orbis biblicus et orientalis LIV; DM 65,– [Habil.-Schrift, Mainz)

The Cambridge history of Judaism. Vol. I: Introduction. The Persian period. Edited by W. D. Davies, Louis Finkelstein – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XV, 461 p.; £ 33,–.

Neusner, Jacob: Ancient Israel after catastrophe. The religious world view of the **Mishnah**. – Charlottesville, VA: Univ. of Virginia 1983. XI, 82 p.; $ 7,95.

3. Neues Testament

O'Callaghan, J.: **Mt 8,1**: discusión crítica. Palabra y vida. Homenaje a José Alonso Díaz . . . = Miscelanea Comillas LXXVIII/LXXIX, 1983, 133–134; p. 135–152: Muñoz León, D.: ¿Logion de la parusía o logion de cumplimiento mesiánico? ‹Posible sustrato arameno y nueva interpretación del logion de Jesús a partir de **Mc 9,1**›; p. 153–158: Mesa, J. L.: Oseas y la higuera y el templo de Marcos ‹**Mc 11,12–25**›; p. 159–166: Muñoz Iglesias, S.: El censo (anterior al) de Quirino; p. 167–176: Alemany, J. J.: **Lc 15,11–32**: Una sugerencia de análisis estructural; p. 177–188: Del Agua, A.: Deraš cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén: **Lc 19,28–40**; p. 189–204: González Blanco, A.: El cuarto evangelio es un libro apocalíptico; p. 205–212: Salas, A.: Nacer del agua y del Espíritu ‹**Jn 3,5**›, p. 213–226: Gesteira, M.: **Jn 14,18–28:** Una clave de interpretación de las apariciones del Resucitado; p. 227–236: Losada, J.: Historia de la Pasión y catequesis primitiva; p. 237–242: Quinzá, X.: Aproximación semiológica al discurso de Pablo en el Areópago **(Hch 17,19–34);** p. 243–248: Pastor-Ramos, F.: Originalidad de las fórmulas paulinas sobre la libertad.

Kingsbury, Jack D.: The figure of Jesus in **Matthew**'s story: A literary-critical probe. – Journal for the Study of the New Testament XXI, 1984, 3–36; p. 37–52: Hill, David: The figure of Jesus in Matthew's story: A response to Professor Kingsbury's literary-critical probe; p. 53–65: Houlden, J. L.: The purpose of **Luke;** p. 67–83: Buth, Randall: Hebrew poetic tenses and the Magnificat; p. 85–104: Robinson, Bernard P.: **Peter** and his successors: Tradition and redaction in **Matthew 16.17–19**; p. 105–109: Grayston, K.: The translation of Matthew **28.17**.

Dunn, James D. G.: **Mark 2.1–3.6:** a bridge between Jesus and Paul on the question of the law. – NTSt XXX, 1984, 395–415; p. 91–108; Theobold, M.: Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von **Lk. 5.1–6.19;** p. 26–49: De la Potterie, Ignace: Genèse de la foi pascale d'après **Jn. 20**.

Nolland, John L.: Words of grace ‹**Luke 4,22**›. – Biblica LXV, 1984, 44–60; p. 61–80: Sweetland, Denis M.: Discipleship and persecution: A study of Luke **12,1–12**.

Cortés, Juan B.: The Greek text of **Luke 18:14a**: A contribution to the method of reasoned eclecticism. – CBQ XLVI, 1984, 255–273; p. 274–283: Plevnik, Joseph: The taking up of the faithful and the resurrection of the dead in **1 Thessalonians 4:13–18**; p. 284–298: Wild, Robert A.: The warrior and the prisoner: Some reflections on **Ephesians 6:10–20**.

Borse, Udo: Der Brief an die **Galater**. Übersetzt und erklärt. – Rgb: Pustet (1984). 262 S. = Regensburger Neues Testament; kart. DM 34,–.

Marshall, I. Howard: **1** [and **2 Thessalonians.** – GrR: Eerdmans; Lo: Marshall Morgan & Scott (1983). 240 p. = New century Bible commentary.

Rolland, Philippe: Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique. – P: Éd. du Cerf 1984. 216 p. = Lectio divina CXVI; F 139,–.

Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Hrsg. von Hubert Cancik. – Tü: Mohr 1984. VIII, 227 S., 3 Blatt Kunstdruck u. 1 Taf. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXIII; Lw. DM 148,–; [enth.:] S. 1–46: Hengel, Martin: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums; S. 47–72: Zuntz, Günther: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?; S. 73–84: Rüger, Hans Peter: Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium; S. 85–114: Cancik, Hubert: Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie; S. 115–130: Cancik, Hubert: Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians „Leben des Demonax"; S. 131–164: Reiser, Marius: Der Alexanderroman und das Markusevangelium; S. 165–204: Lüderitz, Gert: Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium; S. 205–222; Zuntz, Günther: Ein Heide las das Markusevangelium.

Breytenbach, Cilliers: **Nachfolge** und Zukunftserwartung nach **Markus**. Eine methodenkritische Studie. – Zü: Theologischer Verl. (1984). 364, 11 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXI.

Usami, Koshi: Somatic comprehension of unity: The church in **Ephesus**. – R: Biblical Institute Pr. 1983. X, 219 p. = Analecta biblica CI; Lire 18 500.

Moo, Douglas J.: The Old Testament in the Gospel passion narratives. – (Sheffield:) Almond Press 1983. XI, 468 p.; £ 9,95 [Diss., St. Andrews]

Weiss, Hans-Friedrich: **Kerygma** und **Geschichte**. Erwägungen zur Frage nach Jesus im Rahmen der Theologie des Neuen Testaments. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1983). 143 S.; kart. M 12,–.

Lindars, Barnabas: **Jesus, Son** of **Man**. A fresh examination of the Son of Man sayings in the Gospels in the light of recent research. – (Lo:) SPCK (1983). XI, 244 p.; £ 15,–.

Eichholz, Georg: Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi. Hrsg. zu seinem 75. Geburtstag am 6. April 1984 von Gerhard Sauter. – Mchn: Kaiser 1984. 166 S. = Theologische Bücherei LXXII: Neues Testament; kart. DM 24,–.

Mundla, Jean-Gaspard Mudiso Mba: Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen. – Mstr: Aschendorff (1984). VI, 377 S. = Neutestamentliche Abhandlungen . N.F. XVII; Lw. DM 98,– [Diss., München]

Schmithals, Walter: Neues Testament und **Gnosis**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. IX, 194 S. = Erträge der Forschung CCVIII.

Sánchez Bosch, Jorge: Iglesia e iglesias en las cartas paulinas. – Revista Catalana de Teologia VIII, 1983, 1–43.

New Testamant vocabulary. A companion Volume to the Concordance. By Frans Neirynck and Frans van Segbroeck with the collaboration of Henri Leclercq. – Lv: University Pr.; Peeters 1984. XVI, 494 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXV; FB 2000.

Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in der DDR. Hrsg. von Joachim Rogge u. Gottfried Schille. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1983). 127 S.; [enth.] S. 9–26: Weiß, Hans-Friedrich: „Frühkatholizismus" im Neuen Testament? Probleme und Aspekte; S. 27–51: Rohde, Joachim: Die Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament, dargestellt am Beispiel des Amtes in den spätneutestamentlichen Schriften; S. 52–61: Wiefel, Wolfgang: Frühkatholizismus und synagogales Erbe; S. 62–70: Trilling, Wolfgang: Bemerkungen zum Thema „Frühkatholizismus". Eine Skizze; S. 71–110: Schürmann, Heinz: Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen". Zum Thema „Frühkatholizismus".

Schriftauslegung als theologische Aufklärung. Aspekte gegenwärtiger Fragestellungen in der neutestamentlichen Wissenschaft. Hrsg. von Otto Merk. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 107 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 10–19: Strecker, Georg: Der Stand der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland; S. 20–27: Niederwimmer, Kurt: Zur Situation der neutestamentlichen Schriftauslegung in Österreich; S. 28–33: Bovon, François: Heutige Schriftauslegung in der welschen Schweiz und im französischen Protestantismus; S. 34–40: Morgan, Robert: Theologische Auslegung im angelsächsischen Bereich; S. 41–50: Haufe, Günter: Was macht neutestamentliche Wissenschaft zur Theologie?; S. 52–74: Vögtle, Anton: Neutestamentliche Wissenschaft – Gegenwärtige Tendenzen und Probleme aus römisch-katholischer Sicht; S. 76–93: Klein, Hans: Leben – neues Leben – Möglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments; S. 94–102: Reventlow, Henning Graf: Die Arbeit der Projektgruppe „Biblische Theologie" in den Jahren 1976–1981.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Neufeld, Karl H.: Geschichte und Mensch. A. **Delp**s Idee der Geschichte. Ihr Werden u. ihre Grundzüge. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 315 S. = Analecta Gregoriana CCXXXIV = Ser. Facultatis Theologiae: Sectio A n. XXV.

Haidinger, Alois: Katalog der Handschriften des Augustiner-Chorherrenstiftes **Klosterneuburg**. Teil I: Cod. 1–100. Katalogband und Registerband. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wiss. 1983. XXVI, 234, XVI S., Ill. und 63 S. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wiss. Philosophisch-Historische Klasse CLXVIII = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters. Reihe II: Verzeichnisse der Handschriften österreichischer Bibliotheken II.

Coing, Helmut: Das Recht als Element der europäischen Kultur. – HZ CCXXXVIII, 1984, 1–15; S. 17–55: Oexle, Otto Gerhard: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung; S. 57–81: Mommsen, Wolfgang J.: Die Sprache des Historikers; S. 83–94: Maier, Franz Georg: Der Historiker und die Texte.

Moltmann, Jürgen: Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs. – EvTh XLIV, 1984, 213–227; S. 227–240: Lessing, Eckhard: Die Bedeutung der Heilsgeschichte in der ökumenischen Diskussion.

Berner, Ulrich: Das Christusverständnis als Gegenstand universalgeschichtlicher Betrachtungen. – Saeculum XXXIV, 1983, 187–200; S. 212–224: Schmitt, Rüdiger/Axel Bühler: Über Michel **Foucault**s Methodologie der Ideengeschichte.

Dunne, Tad: **Trinity** and history. – ThSt XLV, 1984, 139–152.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Alberigo, Giuseppe: La cristianità forma necessaria del cristianesimo? – Cristianesimo nella storia V, 1984, 29–32; p. 33–48: Nissiotis, Nikos A.: Cristianità: fine e/o permanenza?; p. 49–68: Alberigo, Giuseppe: Egemonia istituzionale nella cristianità?; p. 69–106: Menozzi, Daniele: La chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II; p. 107–118: Thils, Gustave: Per una teologia di struttura planetaria. Mediazioni universali di salvezza e cristianità; p. 119–130: Zizioulas, Johannes: Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica; p. 131–150: Ruggieri, Giuseppe: Dalla povertà all'uso e alla proprietà dei beni; p. 151–166: Jossua, Jean Pierre: Un cristianesimo senza cristianità?

Verbraken, Pierre-Patrick/Daniel Misonne: Cent années d'érudition ecclésiastique: la *Revue Bénédictine*, 1884–1984. – RBén XCIV, 1984, 11–37; p. 38–49: Bogaert, Pierre-Maurice: Épisode de la controverse sur le Magnificat. A propos d'un article inédit de Donatien de Bruyne ‹1906›; p. 50–70: ~: Une version longue inédite de la *Visio beati Esdrae* dans le légendier de **Teano** ‹Barberini lat. 2318›; p. 71–101: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LXXXVIII de saint **Augustin** sur la guérison de deux aveugles de Jéricho; p. 102–153: Wankenne, Ludovic-Jules: La langue de la correspondance de saint Augustin; p. 154–194: Ledoyen, Henri: La *Regula Cassiani* du Clm 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I. 13. Présentation et édition; p. 195–228: Fransen, Paul-Irénée: Description de la collection hiéronymienne de **Florus** de **Lyon** sur l'Apotre; p. 229–244: Misonne, Daniel: Une nouvelle forme des **Annales** d'**Hautmont** ‹1096–1124›.

Lightstone, Jack N.: Torah is *nomos* – except when it is not: Prolegomena to the study of the law in late antique Judaism. – Studies in Religion XIII, 1984, 29–37; p. 47–55: Robinson, Ira: Torah and halakha in mediaeval Judaism; p. 57–63: Amon, Moshe: Jewish law in Israel today: A conundrum for messianic times.

Le diocèse de **Lyon**. Éd. par Jacques Gadille. – P: Beauchesne 1983. 350 p. = Histoire des diocèses de France XVI; F 120,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verbindung mit . . . hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XXIV/XXV: Die Erscheinungen der Jahre **1979** und **1980**. – B, NY: de Gruyter 1984. LII, 291 S.

Fasola, Umberto M.: Scoperta di nuovi dati monumentali per lo studio dell'area prima **Callistiana**. – RivAC LIX, 1984, 257–273; p. 277–311: Bonino, Marco: Barche, navi e simboli navali nel cimitero di **Priscilla**; p. 313–320: Cresci Marrone, Giovannella: Per la datazione dell'iscrizione paleocristiana di **Revello**; p. 321–333: Ferrua, Antonio: Iscrizioni paleocristiane in una raccolta privata; p. 335–347: Fink: Josef: Die christliche Kunst begann mit einer Seefahrt. Nachträge zu meiner deutschen Übersetzung von Antonio Ferrua, Guida . . . di San Sebastiano 1979/1982; p. 349–362: Piccirillo, Michele: Il complesso monastico di **Khirbet Munya** nella diocesi di Gerasa della Decapoli; p. 363–409: Recio Vegancones, A.: La pinturas de la catacumba «ad Decimum» de **Grottaferrata**; p. 411–423: Saint-Roch, Patrick: Enquête «sociologique» sur le Cimetière dit «Coemeterium sanctorum **Marci** et **Marceliani** Damasiaque.»

Hoffmann, R. Joseph: **Marcion**: On the restitution of christianity. An essay on the development of radical Paulinist theology in the second century. – Chico, CA.: Scholars Press (1984). XXV, 329 p. = American Academy of Religion. Academy series XXXIV; $ 16,50.

Giovannini, Adalberto: Tacite, l'«incendium Neronis» et les chrétiens. – RevÉtAug XXX, 1984, 3–23; p. 24–29: Bartelink, G. J. M.: *Tres vidit, unum adoravit,* formule trinitaire; p. 30–35: Rougé, Jean: Remarques sur le premier folio du manuscrit du *De mortibus persecutorum;* p. 36–41: Perrin, Michel: **Lactance** lecteur d'Arnobe dans *l'Epitome des Institutions?;* p. 42–47: Étaix, Raymond: Les sermons de saint **Jean Chrysostome** traduits par Cristoforo persona; p. 48–59: Lancel, Serge: Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne: les années 418–419 à la lumière des Nouvelles Lettres récemment publiées; p. 60–83: Mutzenbecher, Almut: Der Nachtrag zu den Retraktationen mit Augustins letzten Werken; p. 84–99: O'Connell, Robert J.: St. Augustine's criticism of Origen in the *Ad Orosium;* p. 100–106: Doignon, Jean: L'apologue de philocalie et de philosophie chez saint Augustin ‹*C. Acad.* 2, 3, 7›; p. 107–126: Halporn, James W.: The editing of patristic texts: The case of **Cassiodorus**.

Crouzel, Henri: Le cœur selon **Origène**. – BLE LXXXV, 1984, 5–16. 99–110.

Ferlay, Philippe: **Irénée** de **Lyon** exégète du quatrième évangile. – NRTh CVI, 1984, 222–234.

Schoedel, William R.: Theological method in Irenaeus ‹Adversus haereses 2.25–28›. – JThSt XXXV, 1984, 31–49; p. 50–70: Norris, Frederick W.: **Paul** of **Samosata**: Procurator Ducenarius; p. 71–90: Duffy, John: Observations on **Sophronius**' *Miracles of Cyrus and John.*

Houssiau, Albert: Le baptême selon Irénée de Lyon. – EThL LX, 1984, 45–59.

Vogt, Gabriel: **Felizitas**. Martyrium und Verherrlichung der römischen Blutzeugin. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1983. 172 S., Ill. (z. T. farbig).

Tetz, Martin: **Athanasius** und die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters. – ZThK LXXXI, 1984, 196–219.

Beggiani, Seely J.: Early **Syriac** theology. With special reference to the Maronite tradition. – Lanham, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). XVI, 155 p.; $ 10,–.

Guidobaldi, Federico/Alessandra Guiglia Guidobaldi: Pavimenti marmorei di **Roma** dal **IV** al **IX** secolo. – CdV: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1983. 574 p., tav. = Studi di antichità cristiana XXXVI.

Armstrong, A. H.: The way and the ways: Religious tolerance and intolerance in the fourth century A. D. – VigChr XXXVIII, 1984, 1–17; p. 18–66: Steidle, Wolf: Beobachtungen zu des **Ambrosius** Schrift *De officiis;* p. 67–76: Aronen, Jaako: Indebtedness to *Passio Perpetuae* in **Pontius**' *Vita Cypriani;* p. 77–90: Brock, Sebastian: Some Syriac excerpts from Greek collections of pagan prophecies.

Yousif, Pierre: Histoire et temps dans la pensée de saint **Ephrem** de **Nisibe**. – Parole de l'Orient X, 1981–82; 3–35; p. 37–50: Makhlouf, Avril: The trinitarian doctrine of **Yaḥyā ibn 'Adī**; p. 51–77: Albert, Micheline: Mimro inédit de **Jacques** de **Saroug** sur le sacerdoce et l'autel; p. 79–102: Féghali, Paul: Isaac d'Antioche, poème sur l'incarnation du Verbe; p. 103–121: Graffin, François: Poème de **Mar Balaï** pour la dédicace de l'église de Oennešrin; p. 123–189: Brock, Sebastian: A syriac life of John of Dailam; p. 191–222: Landron, Bénédicte: Les relations originelles entre chrétiens de l'Est (Nestoriens) et Musulmans; p. 223–255: Breydy, Michel: **Abraham Ecchelensis** et les canons arabes de Nicée; p. 257–284: Fiey, Jean Maurice: Diocèses et évêques syriaques du Ṭūr 'Abdīn après le 13e siècle; p. 285–290: Poirier, Paul-Hubert: Une étymologie ancienne du nom de **Thomas l'apôtre** et sa source; p. 291–412: Brock, Sebastian: Syriac studies **1971–1980**, a classified bibliography.

Didymus: Kommentar zum Ecclesiastes ‹Tura-Papyrus›. Teil I: Kommentar zu Eccl. Kap. 1,1–2,14. II: ‹Erläuterungen› von Gerhard Binder. – Bo: Habelt 1983. XV, 208 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXVI.

Pintarič, Drago: Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. **Augustinus**. – Sa, Mchn: Pustet 1983. 162 S. = Salzburger Studien zur Philosophie XV; kart. DM 34,– [Diss., Salzburg]

Ritter, Adolf Martin: Platonismus und Christentum in der Spätantike. – ThR XLIX, 1984, 31–56.

Hésychius de Jérusalem: Homélies sur Job. Version arménienne. II: Homélies XII–XXIV. Édition, introduction et notes par Charles Renoux. Traduction par Charles Mercier et Charles Renoux. – Turnhout: Brepols 1983; p. 298–612 = Patrologia orientalis XLII, 2; N° 191.

Jaspert, Bernd: Bibliographie der Regula Benedicti 1930–1980. Ausgaben u. Übersetzungen. – Hild: Gerstenberg 1983. 207 S. = Regulae Benedicti studia. Suppl. V; Lw. DM 79,–.

(Gregorius Magnus:) Grégoire le Grand: Commentaire sur Le Cantique des Cantiques. Introduction, traduction, notes et index par Rodrigue Bélanger. – P: Éd. du Cerf 1984. 150 p. = Sources chrétiennes CCCXIV; F 90,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Le chiese collegiate della Svizzera Italiana. Di Rinaldo Boldini ... – Berna: Francke (1984). 178 p. = Helvetia Sacra II,1.

Wollenberg, Klaus: Die Entwicklung der Eigenwirtschaft des Zisterzienserklosters **Fürstenfeld** zwischen **1263** und **1632** unter bes. Berücks. des Auftretens moderner Aspekte. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. XVI, 485 S. = Europäische Hochschulschriften III, 210; kart. sfr 81,– [Diss., München]

Das Bistum Konstanz. II: Die Zisterzienserabtei **Bebenhausen**. Bearbeitet von Jürgen Sydow. – B, NY: de Gruyter 1984. X, 342 S., 4 Tafeln = Germania Sacra, N.F. XVI: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz.

5. Mittelalter

Arnold, Klaus: **Freiheit** im Mittelalter. – HJ CIV, 1984, 1–21.

Holzfurtner, Ludwig: Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. – Kallmünz: Lassleben 1984. XXIII, 284 S. = Münchener historische Studien. Abt. bayerische Geschichte XI; kart. DM 68,– [Diss., München]

Kerff, Franz: Der **Quadripartitus**. Ein Handbuch der karolingischen Kirchenreform. Überlieferung, Quellen und Rezeption. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 124 S., 1 Ill. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter I; Lw. DM 32,– [Diss., Aachen]

Benedictine culture 750–1050. Ed. by W. Lourdaux (e.a.). – Lv: Leuven Univ. Pr. 1983. XIII, 239 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 11; FB 1450. – [cont.:] p. 1–49: Semmler, Josef: Benedictus II: una regula – una consuetudo; p. 50–75: Bredero, Adriaan H.: **Cluny** et le monachisme carolingien: continuité et discontinuité; p. 76–95: Lotter, Friedrich: Das Idealbild adliger Laienfrömmigkeit in den Anfängen Clunys: **Odos** Vita des Grafen Gerald von Aurillac; p. 96–113: Riché, Pierre: Les moines bénédictins, maîtres d'école ‹VIIIe–XIe siècles›; p. 114–131: McCulloh, John M.: Historical martyrologies in the Benedictine cultural tradition; p. 132–172: Kuchenbuch, Ludolf: Probleme der Rentenentwicklung in den klösterlichen Grundherrschaften des frühen Mittelalters; p. 173–189: Steel, Carlos: Nobis ratio sequenda est: Réflexions sur le rationalisme de Jean **Scot Érigène**; p. 190–233: Arduini, Maria Ludovica: 'Magistra ratione': '**auctoritas**', '**traditio**', '**ratio**' von Anselm bis Adelard von Bath.

Papazova, Ekaterina: Christen oder Ketzer – die **Bogomilen**. Mit einer ausführlichen Einleitung sowie einem Nachwort und Anhang von Hermann Gruber. – Stu: Ogham 1983. 269 S., Ill. (z. T. farb.), Kt. = Edition Perceval X; Lw. DM 39,–.

Jakobs, Hermann: Kirchenreform und Hochmittelalter **1046–1215**. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1984. 288 S., graph. Darst. = Oldenbourg-Grundriß der Geschichte VII; Lw. DM 64,–.

Die Briefe des **Petrus Damiani**. Hrsg. von Kurt Reindel. Teil 1, Nr. 1–40. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. VI, 509 S. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae 2: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV.

Lohrmann, Dietrich: **Kirchengut** im nördlichen **Frankreich**. Besitz und Wirtschaft im Spiegel der Papstprivilegien des **11.–12.** Jahrhunderts. – Bo: Röhrscheid 1983. 375 S. = Pariser historische Studien XX; kart. DM 98,–.

Dereine, Ch.: Les prédicateurs «apostoliques» dans les diocèses de Thérouanne, Tournai, et Cambrai-Arras durant les années 1075–1125. – APraem LIX, 1983, 171–189; p. 190–205: Grauwen, W. M.: De bronnen voor de geschiedenis van **Norbert**, stichter van Prémontré; p. 206–220: ∼: Guibert van Nogent en Norbert van Gennep; p. 221–257: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**. IV: Burchard as historian; p. 258–270: Camps, H. P. H.: De stichtingsoorkonde van de abdij **Berne** ‹1134›: diplomatieke aantekeningen; p. 271–287: Vollebregt, G. N.: Schriftcitaten en schriftuurlijke reminiscenties in de stichtingsoorkonde van Berne.

Guigues Ier, Prieur de Chartreuse: Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux. – P: Éd. du Cerf 1984. 338 p. = Sources chrétiennes CCXIII = Série des textes monastiques d'occident LII; F 151,–.

Torrell, Jean-Pierre/Denise Bouthillier: Une spiritualité de combat. **Pierre** le **Vénérable** et la lutte contre Satan. – RThom XCII, 1984, 47–81.

Gehrt, Wolf: Die Verbände der **Regularkanonikerstifte** S. Frediano in Lucca, S. Maria in Reno bei Bologna, S. Maria in Porto bei Ravenna und die cura animarum im 12. Jahrhundert. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 205 S. = Europäische Hochschulschriften III, 224; kart. sfr 42,–.

Papsturkunden für **Templer** und **Johanniter**. Hrsg. von Rudolf Hiestand. N.F. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1983. 340 S. = Vorarbeiten zum Oriens pontificius II = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse III, 135; kart. DM 147,–.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Het gezag van de theologische doctor in de kerk der Middeleeuwen. **Gratianus, Augustinus Triumphus, Ockham** en **Gerson**. – NAKG LXIII, 1983, 105–128.

Kalb, Herbert: Studien zur Summa **Stephans** von **Tournai**. Ein Beitrag zur kanonist. Wiss.-Geschichte des späten 12. Jh.s – Innsbr: Universitätsverlag Wagner 1983. 139 S. = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte XII.

Die **Admonter** Briefsammlung. Nebst erg. Briefen. Hrsg. von Günther Hödl und Peter Classen. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. 271 S. = Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 2: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit VI; Lw. DM 54,–.

Lehmann, Leonhard: Grundzüge franziskanischen Missionsverständnisses nach Regula non bullata 16. – FStudien LXVI, 1984, 68–81; S. 91–104: Flood, David: Assisi's rules and people's needs. The initial determination of the Franciscan mission.

Blume, Dieter: **Wandmalerei** als **Ordenspropaganda**. Bildprogramme im Chorbereich franziskanischer Konvente Italiens. Bis zur Mitte des 14. Jh.s – Worms: Werner 1983. VIII, 190, [108] S., Ill., graph. Darst. = Heidelberger kunstgeschichtliche Abhandlungen. N.F. XVII; Lw. DM 135,– [Diss., Heidelberg]

Gauthier, René Antoine: Notes sur **Siger** de **Brabant**. – RSPhTh LXVII, 1983, 201–232; LXVIII, 1984, 3–50.

Hernández, Julio A.: Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik. Die Bezeichnung und der Begriff des **Eigentums** bei Meister **Eckhart** und **Johannes Tauler**. – B: Schmidt 1984. 148 S. = Philologische Studien und Quellen CV; kart. DM 38,60 [Diss., Freiburg/B]

Dettloff, Werner: Die franziskanische Theologie des Johannes **Duns Scotus**. – WiWei XLVI, 1983, 81–91; S. 108–138: Lehmann, Leonhard: Der Mensch **Franziskus** im Licht seiner Briefe; S. 138–163: Flood, David: Die Verwendung der Franziskusgeschichte; S. 175–192: Grau, Engelbert: Das Leben der heiligen **Klara** in Armut im kulturellen und religiösen Umfeld ihrer Zeit; S. 192–206: Ruh, Kurt: Das ‚St.-Klara-Buch'.

Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache. Ed.: James Hogg. Bd. I. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. 236 S. = Analecta Cartusiana CVI; [enth.:] S. 7–21: Hayer, Gerold: **Deutsch** im mittelalterlichen Skriptorium der Benediktiner-Abtei **St. Peter** in Salzburg; S. 22–55: Haas, Alois M.: **Traum** und Traumvision in der deutschen Mystik; S. 56–69: Wöhrer, Franz: Möglichkeiten und Grenzen der Bewußtseinspsychologie für die Erhellung des Phänomens ‚Mystik'; S. 70–110: Palmer, Nigel F.: Latien, Volkssprache, Mischsprache: Zum Sprachproblem bei **Marquard** von **Lindau**, mit einem Handschriftenverzeichnis der ‚Dekalogerklärung' und des ‚Auszugs der Kinder Israel'; S. 111–135: Bauer, Erika: Die oberdeutsche Überlieferung der Imitatio Christi; S. 136–154: Bradley, Ritamary: **Julian** of **Norwich** on prayer; S. 155–177: Glasscoe, Marion: Means of showing: An approach to reading Julian of Norwich; S. 178–194: Dickman, Susan: Julian of Norwich and **Margery Kempe**: Two images of fourteenth-century spirituality; S. 195–236: Hubmayer, Karl/Wilfried Wieden: Die Sprache der ‚Syon Additions': Eine linguistische Analyse.

Egidio da **Viterbo** e il suo tempo. Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma – Viterbo, 20–23. ott. 1982. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1983. 228 p. = Studia Augustiniana Historica IX; Lire 28 000; [cont.:] p. 9–25: Wernicke, M.: Die deutschen Augustiner von 1500 bis 1520; p. 27–41: Rano, B.: La Orden Agustiniana en la Península Ibérica durante los años 1500–1520; p. 43–52: Martin, F. X.: The registers of Giles of Viterbo: their recovery, reconstruction and editing; p. 53–66: O'Reilly, C.: The Reform letters of Giles at Siena; p. 67–84: O'Malley, J. W.: Egidio da Viterbo and Renaissance Rome; p. 85–105: Whittaker, J.: Giles of Viterbo as classical scholar; p. 107–116: Voci, A. M.: Idea di contemplazione ed eremitismo in Egidio da Viterbo; p. 117–136: Hackett, M. B.: A 'Lost' work of Giles of Viterbo. Critical edition of his treatise on Lecceto; p. 137–189: Monfasani, J.: Sermons of Giles of Viterbo as Bishop. Appendix: critical edition of three of his sermons; p. 191–222: Martin, F. X.: Giles of Viterbo as scripture scholar.

Holbach, Rudolf: Die Besetzung des **Trierer** Erzbischofsstuhls im späten Mittelalter. Konstellationen und Konflikte. – AMrhKG XXXV, 1983, 11–48.

Kretzenbacher, Leopold: Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um **Georgios**, **Demetrios** und **Nikolaos**. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1983. 78, [10] S., Ill. (z. T. farbig) = Sitzungsberichte/Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse CCCCXXI.

6. Gesamte Neuzeit

Martin **Luther** in der deutschen bürgerlichen Philosophie **1517–1845**. Eine Textsammlung. Hrsg. von Werner Schuffenhauer und Klaus Steiner. – B: Akademie-Verlag 1983. XX, 575 S., Ill.; Lw. M 58,–.

Jesse, Horst: Die Geschichte der Evangelischen Kirche in **Augsburg**. – Pfaffenhofen: Ludwig 1983. 471 S.; kart. DM 38,–.

Das evangelische **Württemberg**. Gestalt und Geschichte der Landeskirche. Hrsg. von Ulrich Fick. Mit einem Geleitwort von Hans von Keler. – Stu: Steinkopf 1983. 160 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 38,–.

425 Jahre Reformation an **Nahe** und **Glan**. Hrsg. im Auftrag des Kirchenkreises An Nahe und Glan von Hans-Christian Brandenburg und Johannes Polke. – Köln: Rheinland-Verlag/Bo: Habelt 1983. 253 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXIV.

Kern, Udo: Zu Ludwig **Feuerbachs** Lutherverständnis. – NZSTh XXVI, 1984, 29–44.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Säkulare Aspekte der Reformationszeit. Hrsg. von Heinz Angermeier unter Mitarbeit von Reinhard Seyboth. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1983. XI, 278 S. = Schriften des Historischen Kollegs V; Ppb. DM 78,–.

Pirckheimer, Charitas: „Die Denkwürdigkeiten" der Äbtissin Caritas **Pirckheimer** des St.-Klara-Klosters zu Nürnberg. Übertragen von Benedicta Schrott. Hrsg. von Georg Deichstetter. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1983. 241 S.

Holeczek, Heinz: **Erasmus** von **Rotterdam** und die volkssprachliche Rezeption seiner Schriften in der deutschen Reformation 1519–1536. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 129–163.

Bodmer, Jean-Pierre: Vera virtus – vera nobilitas. Hans Hartmann **Escher** ‹1567–1623› und sein Stammbuch. – Zwingl XVI, 1983, 1–18; S. 19–34: Rüsch, Ernst Gerhard: Im Ringen um die Glaubenseinigkeit. **Vadians** Brief an Bullinger vom 2. November 1536; S. 97–109: Stauffer, Richard: Einfluß und Kritik in **Zwinglis** „Commentarium de vera et falsa religione"; S. 111–125: Christ, Christine: Das Schriftverständnis von Zwingli und Erasmus im Jahre 1522; S. 126–141: Scholl, Hans: Wolfgang Fabricius **Capitos** reformatorische Eigenart.

(Luther, Martin:) Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. LXI: Inhaltsverzeichnis zur Abteilung Schriften Band 1–60 nebst Verweisen auf die Abteilungen Die Deutsche Bibel, Briefwechsel, Tischreden. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XIV, 199 S.; kart. M 55,–.

Ebeling, Gerhard: Umgang mit Luther. – Tü: Mohr 1983. VIII, 221 S.

Gasse, Jean-Louis: Le traité de la liberté du chrétien de Martin Luther. Étude comparative des deux versions, allemande et latine. – P: Pr. Univ. de France

(1984). 148 p. = Publications de L'Université de Poitiers. Lettres et Sciences Humaines XXI; F 75,–.

Honée, Eugène: Groeiende eenstemmigheid omtrent Luther? Moderne ontwikkelingen in het rooms-katholieke Lutheronderzoek. – NAKG LXIII, 1983, 174–191.

Papandreou, Damaskinos: Martin Luther in orthodoxer Sicht. – KuD XXX, 1984, 100–115.

Neuner, Peter/Friedrich Schröger: Luthers These von der Klarheit der Schrift. – ThGl LXXIV, 1984, 39–58.

Hägglund, Bengt: Martin Luther über die Sprache. – NZSTh XXVI, 1984, 1–12; S. 13–28: Baur, Jörg: Luther und die Philosophie.

Kroon, Marijn de: Studien zu Martin **Bucers** Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. IX, 199 S.; kart. DM 58,–.

Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe. Bd. V: Schriften und Briefe **1533** bis **1534**. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebass. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 556 S., Ill.; Lw. DM 185,–.

Bullinger, Heinrich: Werke. Abt. III: Theologische Werke. Bd. 1: Exegetische Schriften aus den Jahren 1525–1527. Bearbeitet von Hans Georg vom Berg und Susanna Hausammann. Bd. 3: Briefe des Jahres 1533. Bearbeitet von Endre Zsindely und Matthias Senn unter Benützung der Abschr. von Emil Egli und Traugott Schiess. – Zü: Theologischer Verlag 1983. 287, 290 S.

Ganoczy, Alexandre: Die Hermeneutik **Calvins**. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. – Wiesb: Steiner 1983. VI, 237 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXIV. Abteilung für Religionsgeschichte; kart. DM 52,–.

Greef, W. de: **Calvijn** en het Oude Testament. – (Groningen:) Uitg. Ton Bolland 1984. 307 blz.; hfl 47,50.

Oemeken, Gert: **Soester** Kirchenordnung **1532**. Hrsg. vom Gesamtverband der Evang. Kirchengemeinden in Soest. [Aus dem Mittelniederdeutschen übertr. von Joachim Grade und Gesine Taubert und mit einem Nachwort versehen von Robert Stupperich]. Faks. der Originalausgabe Lübeck, Balhorn 1532. – Soest: Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker und Jahn 1984. X, 419 S. = Soester Beiträge XLIV; Lw. DM 60,–.

Heyken, Enno: Chroniken der Bischöfe von **Verden** aus dem **16**. Jahrhundert. – Hild: Lax 1983. VII, 130 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XX; kart. DM 36,– [Diss., Göttingen]

Weernekers, Jan: De theologie van Angelus **Merula**, met name onderzocht op invloeden vanuit de Reformatie. Die Theologie des Angelus Merula, vor allem untersucht hinsichtlich ihrer Beeinflussung von der Reformation her (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). – Amst: Rodopi 1983. 146 blz.; hfl 20,– [Diss., Utrecht]

8. Neuere Zeit

Schröder, Richard: Johann **Gerhards** lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik. – Tü: Mohr 1983. VI, 256 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVII; Lw. DM 78,–.

Kuiper, E. J.: **Hugo** de **Groot** en de Remonstranten. – NThT XXXVIII, 1984, 111–125.

Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Hrsg. von Dieter Breuer. – Amst: Rodopi 1984. 252 S. = Chloe II; kart. hfl 75,–.

Habig, Inge: **Eucharistie** im Spätbarock. Eine kirchliche Bildallegorese im deutschsprachigen Raum. – Mstr: Regensberg 1983. 180, [66] S., 93 Ill. = Forschungen zur Volkskunde XLIX; kart. DM 48,– [Diss., Münster]

Rothe, Hans: Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im **18**. Jahrhundert. I: Versuch und Grundlegung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1984. 131 S. = Vorträge/Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswiss. G 267; kart. DM 28,–.

Dinet, Dominique: Administration épiscopale et vie religieuse au milieu du **XVIII**e siècle. – RHE LXXVIII, 1983, 721–774.

Petig, William E.: Literary **antipietism** in **Germany** during the first half of the eighteenth century. – NY, Bern, Ffm, Nancy: Lang 1984. 229 p. = Stanford German studies XXII; kart. sfr 43,–.

Berkvens-Stevelinck, Christiane: Un supplément calviniste aux *Quatrains* du Sieur de Pibrac: *L'Art de bien vivre ou le vrai chemin au salut*, par Prosper Marchand [1710]. – NAKG LXIII, 1983, 192–204; p. 205–218: Berg, J. van den: De 'Calviniaanse Societeit' en het kerkelijke leven in Nederland omstreeks het midden van de achttiende eeuw.

Benad, Matthias: Toleranz als Gebot christlicher Obrigkeit. Das **Büdinger Patent** von **1712**. – Hild: Gerstenberg 1983. XVII, 494 S., graph. Darst., Kt. = Studia irenica XXVII; kart. DM 62,– [Diss., Frankfurt/M.]

Fronzek, Klaus: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian **Pittroff** ‹1739–1814›. – Lpz: St. Benno-Verl. 1983. XXIX, 279 S. = Erfurter theologische Studien L; kart. M 25,50.

Becker-Jákli, Barbara: Die **Protestanten** in **Köln**: Die Entwicklung einer religiösen Minderheit von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1983. XI, 307 S., Ill., graph. Darst. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXV. [Diss., Köln]

Aufklärung und **Pietismus** im **dänischen** Gesamtstaat, **1770–1820**. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Dieter Lohmeier. – Neumünster: Wachholtz 1983. 286 S., Ill. = Kieler Studien zur deutschen Literaturgeschichte XVI.

Séguy, Jean: La **Société** de **Marie**, dite d'**Espagne**. Mariologie, apocalyptique et contre-révolution. – RHR CCI, 1984, 37–58.

Birsch, Günter: Religions- und Gewissensfreiheit in **Preußen** von **1780** bis **1817**. – Zeitschrift für Historische Forschung XI, 1984, 177–204.

Pauly, Ferdinand: Studium und Ausbildung der **Priester** im ausgehenden **18**. Jahrhundert. – AMRhKG XXXV, 1983, 143–179.

Vrankić, Petar: La chiesa cattolica nella **Bosnia** ed **Erzegovina** al tempo del vescovo Fra Raffaele **Barisić** ‹**1832–1863**›. – R: Uni. Gregoriana Ed. 1984. XXVI, 303 p. = Analecta Gregoriana CCXXXV = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae: Sectio B n. XXXIV.

Gobry, Ivan: Frédéric **Ozanam** ou la foi opérante. – P: Téqui (1983). 227 p. = Collection L'Auteur et son Message IX; F 48,–.

Nicoletti, Michele: La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören **Kierkegaard**. – (Bologna:) Ed. Dehoniane (1983). 143 p. = Collana Scienze religiose V; Lire 10 000.

Düfel, Hans: Das **Lutherjubiläum 1883**. Ein Beitrag zum Luther- und Reformationsverständnis des 19. Jahrhunderts, seiner geistesgeschichtlichen, theologischen und politischen Voraussetzungen, unter bes. Berücks. des Nationalismus. – ZKG XCV, 1984, 1–94.

Penners, Lothar: Eine Pädagogik des Katholischen. Studien zur Denkform P. Joseph **Kentenichs**. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verl. 1983. 453 S. = Schönstatt-Studien V; kart. DM 40,–.

Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht: Quellen zur Organisation und Politik der **Zentrumspartei** und des politischen Katholizismus in **Baden 1888–1914**. Ausgewählt und eingeleitet von Hans-Jürgen Kremer unter red. Mitarbeit von Michael Caroli. Hrsg. von Jörg Schadt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 322 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim XI; kart. DM 48,–.

9. Neueste Zeit

Barth, Karl: Gesamtausgabe. V: Briefe. Offene Briefe 1945–1968. Hrsg. von Diether Koch. – Zü: Theologischer Verlag 1984. XIV, 623 S.

Davison, James E.: Can God speak a word to man? Barth's critique of Schleiermacher's theology. – SJTh XXXVII, 189–211; p. 213–227: Hendry, George S.: The transcendental method in the theology of Karl Barth.

Palma, Robert J.: Karl Barth's theology of culture. The freedom of culture for the praise of God. – Allison Park, Pa.: Pickwick Publ. 1983. X, 122 p. = Pittsburgh theological monographs. N. S. II; $ 10,–.

White, Graham: Karl **Barth**'s theological realism. – NZSTh XXVI, 1984, 54–70; S. 71–86: Lerch, Karl-Heinz: Die Gestalt der Gnade und das sakramentale Denken in der Theologie Paul **Tillichs**.

Stoevesandt, Hinrich: Was heißt „theologische Existenz"? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!". – EvTh XLIX, 1984, 147–177.

Brinkman, M. E.: Barth en Hegel: scheiding of verzoening? – NThT XXXVIII, 1984, 126–142.

Trillhaas, Wolfgang: Emanuel **Hirsch** in Göttingen. – ZThK LXXXI, 1984, 220–240.

Kirchenkampf im **Rheinland**. Die Entstehung der Bekennenden Kirche und die Theologische Erklärung von Barmen 1934. Hrsg. von Günther van Norden. – Köln: Rheinland-Verl.; Bo: Habelt 1984. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXXVI.

Barmen **1934–1984**. Beiträge zur Diskussion um die Theologische Erklärung von Barmen. Hrsg. im Auftrag des Bundes der Evang. Kirchen in der Deutschen Demokr. Republik von Rudolf Schulze in Zusammenarb. mit Hartmut Ludwig. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 172 S.

Denzler, Georg – Volker Fabricius: Die Kirchen im Dritten Reich. Christen und Nazis Hand in Hand? Bd I: Darstellung. II: Dokumente. – (Ffm:) Fischer Taschenbuch Verl. (1984). 222 S., 287 S. = Fischer-Bücherei 4320.4321.

Montclos, Xavier de: Les Chrétiens face au Nazisme et au Stalinisme. L'épreuve totalitaire 1939–1945. – P: Plon (1983). 303 p.; F 75,–.

Congar, Yves: Le Concile de **Vatican II**. Son église. Peuple de Dieu et corps du Christ. Préface de René Rémond. – P: Ed. du Cerf 1984. 176 p. = Théologie historique LXXI; F 90,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Esquerda Bifet, Juan: Redención y mission. – Euntes Docete XXXVII, 1984, 31–64; p. 91–120: Chiochetta, P.: "Eduxi vos de domo servitutis." Contributo alla storia della rinascita missionaria della Chiesa nel secolo XIX.

Giglioni, Paolo: Penitence et mission. – Omnis Terra XXIII, 1984, 226–237.

La mutation des modèles missionnaires au XXe siècle. Expériences d'inculturation chrétienne. Cours de missiologie historique dirigé par Jacques Gadille. – Lyon: Associations des Facultés Catholiques de Lyon (1983). 102 p. = Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon XII.

Shenk, Calvin E.: The context of mission: Ideology and authoritarianism. – Missiology XII, 1984, 167–178.

Stoffel, Oskar: Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1984. XXXVI, 283 S. = NZM. Supplementa XXXIII; sfr 36,–.

Todd, Richard: From the concept of mission to the concept of developing Churches. – Missiology XII, 1984, 179–194.

Bosch, David J.: Mission and evangelism. Clarifying the concepts. – ZMR LXVIII, 1984, 161–191.

Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit. Teilband I: Geschichte – Gestalten – Modelle. II: Ereignisse und Themen der Gegenwart. – St. Ottilien: EOS Verlag; Mchn: Missio-Verl. 1984. 310 S.; 319 S. = Kirche und Religionen. Begegnung und Dialog III/1.2.

Hochegger, Hermann: Kirche in **Zaire**. Sprachliche Inkulturation und Begegnung mit der tradierten Religion. – ThpQ CXXXII, 1984, 241–249; S. 249–262: Mitterhöfer, Jakob: Der Missionsbegriff: Werden und Wandel; S. 263–272: Bsteh, Andreas: Mission und Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens.

Miyata, Mitsuo: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen **japanischen** Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1984. 191 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVII.

Zago, Marcello: La chiesa in **Asia** oggi. Situazione e prospettive. – Bologna 1983: La Nuova Stampa. 182 p. = Collana La Missione IV; Lire 9000.

Mission de **Corée**. Le deuxième centenaire de l'Évangelisation. – Omnis Terra XXIII, 1984, 203–225.

Solheim, Dagfinn: Japanese culture and the Christian Church. – Missiology XII, 1984, 213–222.

Strosico, R.: A history of Salesian missionary acitivity in Eastern India. – Indian Missiological Review VI, 1984, 21–37.

Boivin, Maurice: L'Eglise et la quête de justice en **Tanzania** socialiste. – Spiritus XXV, 1984, 151–172; p. 115–128: Laurent, Olivier: Communautés de base en Afrique.

Dietschy, Beat R.: Evangelisieren muß nicht europäisieren heißen. Eine neue Indianerpastoral in den **Anden**. – Zeitschrift für Mission X, 1984, 85–95.

Schmid, Viola: Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas. Mit einem systematischen Beitrag zur Theologie der Befreiung von Reinhard Frieling. – Ffm: Lembeck 1983. 228 S.

García, Jesús: Cultura popular y proyecto de liberación en América Latina según Enrique **Dussel**. – Naturaleza y gracia XXXI, 1984, 79–111.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

McAfee, Ward: A history of the world's great religions. – Lanham, MD: University Press of America 1983. XXI, 227 p.

Godlove, Terry: In what sense are religions conceptual frameworks? – Journal of the American Society of religion LII, 1984, 289–306.

Oosten, J. J.: **Magie** en rede. Een onderzoek naar de invloe van magische denkwijzen binnen onze op het verstand georienteerde cultuur. – Assen: Van Gorcum 1983. IX, 117 p. = Philosophia religionis XXI; hfl 24,75.

Van der Horst, Pieter Willem: **Chaeremon**. Egyptian priest and stoic philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes. – Lei: Brill 1984. XIX, 80 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain CI; hfl 36,–.

Breuil, Paul du: Histoire de la religion et de la philosophie **Zoroastriennes**. – Monaco: Ed. du Rocher (1984). 335 p.; F 90,–.

Hudson, Charles: Elements of Southeastern Indian religion. – Lei: Brill 1984. IX, 36 p., 48 pl. = Iconography of religions X, 1; hfl 60,–.

Gupta, Eva Maria: Brata und Alpanā in **Bengalen**. – Wiesb: Steiner 1983. X, 210 S., Ill. = Beiträge zur Südasienforschung LXXX; kart. DM 38,– [Diss., Heidelberg]

Notz, Klaus Josef: Der **Buddhismus** in **Deutschland** in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 368 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 223; sfr 74,– [Diss., München]

Nation and mythology. Wolfram Eberhard ... Ed. – [Mchn:] Simon und Magiera 1983. 176 S., Ill., graph. Darst. = East Asian civilisation II.

Lai, Whalen: Symbolism of evil in **China**: The Kung-chia myth analyzed. – HRel XXIII, 4, 1984, 316–343.

Walker, Benjamin: **Gnosticism**. Its history and influence. – Wellingborough: The Aquarian Press (1983). 224 p.; $ 4,95.

Martin, Luther H.: Why **Cecropian Minerva**? Hellenistic religious syncretism as system. – Numen XXX, 1983, 131–145; p. 146–173: Kippenberg, Hans G.: **Gnostiker** zweiten Ranges: zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie.

Green, Ronald M.: Religion and morality in the **African** traditional setting. – Journal of religion in Africa XIV, 1983, 1–23; p. 24–45: Vecsey, Christopher: Facing death, masking death, in **Luba** myth and art; p. 46–57: Wyllie, Robert W.: **Ghanaian** spiritual and traditional healers' explanations of illness: a preliminary survey.

Bartels, Lambert: Oromo religion. Myths and rites of the Western Oromo of **Ethiopia**. An attempt to understand. – B: Reimer (1983). 411 p. = Collectanea Instituti Anthropos VIII.

MacGaffey, Wyatt: Modern **Kongo** prophets: religion in a plural society. – Bloomington: Indiana University Press 1983. XIII, 285 p. = African systems of thought.

VI. Religionsphilosophie

Pegueroles, Juan: Las dos formas de la prueba agustiniana de la existencia de Dios. – Augustinus XXIX, 1984, 149–158.

Elders, Leo: Le probleme de l'éxistence de Dieu dans les ecrits de **Thomas** d'**Aquin**. ‹A propos du livre de F. van Steenberghen›. – Divus Thomas LXXXVI, 171–187; p. 188–193: Perini, G.: La filosofia religiosa di **Ghandi**.

Rossi, Osvaldo: Un aspetto dell'indagine anselmiana intorno alla realtà di Dio. – Studia Pataviana XXX, 1983, 525–535.

Fernández, J. L.: El complemento **leibniziano** del argumento ontológico. – Studium XXII, 1983, 379–392.

Hirschlehner, Stefan: Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G. W. F. **Hegels**. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 139 S. = Regensburger Studien zur Theologie. XXVIII; sfr 35,– [Diss., Regensburg]

Jonkers, Peter: Filosofie en religie bij de jonge Hegel ‹1800›. – Bijdr XLV, 1984, 28–42.

Luft, Eric von der: Sources of **Nietzsche**'s "God is Dead" and its meaning for Heidegger. – Journal of the history of idea XLV, 1984, 263–276.

Virgoulay, René: Dieu ou l'Etre? Relecture de **Heidegger** à partir de J.-L. Marion, Dieu sans l'être. – RSR LXXII, 1984, 163–198.

Strug, Cordell: **Kuhn**'s paradigm thesis: A two-edged sword for the philosophy of religion. – Religious studies XX, 1984, 269–280.

Lee, Patrick: Language about God and the theory of analogy. – NewSchol LVIII, 1984, 40–66.

Trillhaas, Wolfgang: Marginalien zu einem phänomenologischen Religionsbegriff. – Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck ... Band II, Innsbr (1983), 1067–1077; S. 1079–1086: Bucher, Alexius J.: Religionsphilosophie. Zum Problem einer philosophischen Legitimation; S. 1087–1096: Stephenson, Gunther: Homo religiosus?; S. 1097–1104: Pöltner, Günther: Der Anfang als religionsphilosphische Grundkategorie; S. 1105–1110: Theraios, Demetrios: Gegenwärtige Philosophie zwischen Wissenschaft und Offenbarung; S. 1111–1118: Leibold, Gerhard: Finalität und Omnipotenz bei Wilhelm von **Ockham**.

Oudemans, Th. C. W.: Hermeneutiek: metaforisch spel van binnen en buiten. – NThT XXXVIII, 1984, 179–196; p. 197–209: Adriaanse, H. J.: Godsdienstwijsbegeerte van binnen uit; p. 210–220: Leertouwer, L.: Insider of buitenstaander? Over een vals dilemma in de godsdienstwetenschap; p. 221–236: Dupré W.: Tussen binnen en buiten. Enkele opmerkingen over de plaatsbepaling van godsdienst en godsdienstfilosofie.

Nicoletti, Enrico: Morte e differenza ontologica. – Aquinas XXVI, 1984, 215–232.

VII. Fundamentaltheologie

Yandell, Keith E.: Christianity and philosophy. – Leicester: Inter-Varsity Pr.; GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XI, 288 p. = Studies in a christian world view II; $ 10,95.

Gill, Jerry Henry: Toward theology. – Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1982). X, 118 p.; $ 8,–.

Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen **Paradigma**. Hrsg.: Hans Küng (u. a.) Bd. I. – (Zü, Köln:) Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 244 S. = Ökumenische Theologie XI; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 11–17: Brauer, Jerald: Herausforderungen an das Christentum heute; S. 19–25: Küng, Hans: Was meint Paradigmenwechsel?; S. 27–30: Moltmann, Jürgen: Theologie im Übergang – wohin?; S. 31–33: Greinacher, Norbert: Was ein neues Paradigma beachten muß; S. 37–75: Küng, Hans: Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung; S. 76–102; Tracy, David: Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma; S. 103–147: Lamb, Matthew: Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse; S. 151–167: Kannengiesser, Charles: **Origenes, Augustin** und der Paradigmenwechsel in der Theologie; S. 168–192: Pfürtner, Stephan: Die Paradigmen von **Thomas** und **Luther**. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?; S. 193–203: Gerrish, Brian: Das Paradigma in der modernen Theologie: der Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus nach **Troeltsch**; S. 204–230: Marty, Martin: Paradigma im Übergang von der Moderne zur Postmoderne; S. 233–240: Kuschel, Karl-Josef: Ein kleiner Rückblick als Hinführung.

Gonzalez Montes, A.: Sobre el estatuto epistemológico de la teología como ciencia. – Salm XXX, 1983, 325–357.

Lindbeck, George A.: The nature of **doctrine**. Religion and theology in a postliberal age. – Phil: Westminster Pr. (1984). 142 p.; paper $ 9,95.

Wissink, Jozef: De inzet van de theologie. Een oderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl **Barths** strijd tegen de **natuurlijke theologie**. – Amersfoort: De Horstink (1983). 568 blz.; hfl 44,– [Diss., Groningen]

M[a]cElwain, Hugh T.: Theology of limits and the limits of theology. Reflections on language, environment and death. – Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1983). X, 179 p.; $ 10,50.

Moltmann, Jürgen: Politische Theologie – politische Ethik. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 195 S. = Fundamentaltheologische Studien IX; kart. DM 28,–.

Tracy, David – John B. Cobb, Jr.: Talking about God. Doing theology in the context of modern pluralism. With an introd. by David R. Mason. – NY: Seabury Pr. (1983). XIII, 91 p. = The Walter and Mary Tuohy lectures, John Carroll University.

Schrijver, Georges de: Le merveilleux accord de l'homme et de dieu: étude dé l'**analogie** de l'**être** chez Hans Urs von **Balthasar**. – Lv: Univ. Pr., Peeters 1983. 341 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIII; FB 1500.

Dalferth, Ingolf U.: Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie. – Mchn: Kaiser 1984. 346 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCIII; kart. DM 59,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Salmann, Elmar: **Offenbarung** und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation. – FZPhTh XXXI, 1984, 109–154.

Sutherland, Stewart: God, Jesus and belief: the legacy of **theism**. – Oxf: Blackwell 1984. 218 p.; £ 15,–.

Dreyfus, François: Jésus savait-il qu'il était Dieu? – P: Ed. du Cerf 1984. 142 p. = "Apologique"; F 87,–.

Hoping, Helmut: **Wahrheit** und **Dogma** zwischen Dogmatismus und Relativismus. I: Kritische Überlegungen zum Dogmen- u. theolog. Wahrheitsbegriff bei Hans Küng. II: Die Wahrheit theologischer Rede und der Wahrheitsanspruch des Dogmas. – WiWei XLVI, 1983, 1–27. 82–107.

VIII. Dogmatik

Initiation à la pratique de la théologie. Vol. III: Dogmatique 2. – P: Ed. du Cerf 1983. 792 p.; [cont.:] p. 13–51: Charalambidis, Stephanos: Cosmologie chrétienne; p. 55–141: Hoffmann, J.: L'Église et son origine; p. 143–345: Legrand, Hervé: La réalisation de l'église en un lieu; p. 347–374: Hoffmann, J.: La recomposition de l'unité; p. 375–384: Excursus: L'Eglise et l'État; p. 385–466: Tillard, Jean-Marie R.: Les sacrements de l'Église; p. 469–512: Laurentin, René: Marie dans la foi chrétienne. Situation et avenir; p. 515–575: Caza, Lorraine: Anthropologie biblique; p. 577–609: Mongillo, Damalzio: Anthropologie dogmatique; p. 613–722: Gisel, Pierre: Création et eschatologie; p. 725–776: Dumas, André: Dieu unique et trine.

Durrwell, François-Xavier: L'Esprit Saint de Dieu. – P: Éd. du Cerf 1983. 180 p.; F 61,–.

Ciola, Nicola: Saggio bibliografico sulla **cristologia** in **Italia** dal Concilio a oggi ‹**1965–1983**›. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 142–211.

Mofokeng, Takatso Alfred: The Crucified among the crossbearers. Towards a **black Christology**. – Kampen: Kok (1983). 263 p. [Diss., Kampen]

Johnson, Elizabeth A.: **Mary** and contemporary christology: **Rahner** and **Schillebeeckx**. – EglTh XV, 1984, 155–182.

Borobio, Dionisio: Cristología y sacramentología. – Salm XXXI, 1984, 6–48.

Ildefonso de la Inmaculada: La unción de María por el Espíritu Santo. – EphMar XXXIV, 1984, 11–40.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von **Kirche** heute. – (Zü, Köln:) Benziger Verlag (1984). 309 S.; kart. DM 54,–.

Gerwen, Geert van: Privatisering als thema in de ecclesiologie: De mogelijkheden van volkskerk, burgerlijke kerk en basiskerk. – TTh XXIII, 1983, 125–144; p. 145: Summary: Privatisation: A subject for ecclesiology.

Bandera, Armando: La consagración a la Virgen. Persona-Iglesia-Humanidad. – EphMar XXXIII, 1983, 379–415.

Wohlmuth, Josef: „Kirche von unten" als Anfrage an eine heutige Ekklesiologie. – TThZ XCIII, 1984, 51–64.

Granfield, Patrick: Das **Papsttum**. Kontinuität und Wandel (The papacy in transition, dt.) – Mstr: Aschendorff (1984). XII, 292 S.; Lw. DM 39,–.

Papal infallibility. An application of Longergan's theological method. Ed. by Terry J. Tekippe. – Wash, D.C.: University Press of America (1983). XVIII, 397 p.; $ 15,75.

O'Neill, Colman: Sacramental realism. A general theory of the **sacraments**. – Wilmington: Glazier 1983. 224 p.; $ 10,–.

Fransen, Piet: De sacramenten als gemeenschapsviering van de goddelijke mysteries. Een model voor onze tijd? – Collationes XIII, 1983, 139–163.

Kilmartin, Edward J.: The active role of Christ and the Holy Spirit in the sanctification of the eucharistic elements. – ThSt XLV, 1984, 225–253.

Auer, Johann: „Siehe, ich mache alles neu." Der Glaube an die Vollendung der Welt. – Rgb: Pustet 1984. 174 S. = Pustets theologische Bibliothek.

Ciola, Nicola: L'**escatologia** in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 392–431.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Options in **Roman Catholicism**. Ed.: Nathan R. Kollar. – (Wash, D.C.:) Univ. Pr. of America (1983). XII, 211 p.; $ 11,50.

With perfect faith. The foundations of **Jewish** belief. Ed. with introduction by J. David Bleich. – NY: KTAV Publ. House (1983). XX, 688 p.; $ 14,95.

Vajta, Vilmos: Im Wandel der Generationen. Der **Lutherische Weltbund 1947–1982** (From generation to generation. The Lutheran World Federation 1947–1982, dt.) – (Stu: Kreuz Verl. 1983). 48 S. = LWB-Report XVI.

Von Daressalam nach Budapest. Berichte über die Arbeit des Lutherischen Weltbundes 1977–1984 (From Dar-es-Salaam to Budapest, dt.) – (Stu:) Kreuz Verl. (1984). 504 S., zahlr. Abb. = LWB-Report XVII/XVIII.

Nissiotis, Nikos A.: Glauben und Kirchenverfassung – eine Konsensus-Gemeinschaft im Lichte des Textes „Taufe, Eucharistie und Amt". – OekRu XXXIII, 1984, 322–338; p. 339–357: Barth, Hans-Martin: „Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenz-Erklärungen von **Lima**; S. 357–367: Gaßmann, Günther: Die Rezeption der Dialoge.

God's reign and our unity: The report of the Anglican-Reformed International Commission 1981–1984, Woking, England, January 1984. – Lo: SPCK Pr. 1984. 90 p.; £ 2,95.

Die Kirchen und ihre **Konservativen**. „Traditionalismus" und „Evangelikalismus" in den Konfessionen. Hrsg.: Reinhard Frieling. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 118 S. = Bensheimer Hefte LXII; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–51: Pfürtner, Stephan: Traditionalistische Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus; S. 52–83: Geldbach, Erich: Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie; S. 84–103: Marquardt, Manfred: Strukturen evangelikal-fundamentalistischer und traditionalistischer Theorie und Frömmigkeit; S. 104–118: Schöpsdau, Walter: Zusammenfassung der Diskussion.

Pelz, Werner: Der Dialog zwischen der **Alt-Kathol.** und der **Römisch-Kathol.** Kirche in Deutschland in den Jahren **1968–1973**. – IKZ LXXIV, 1984, 85–128.

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

Entwicklung der Beziehungen zwischen **Christen** und **Juden** von **1973** bis **1983**. – Brüs: Pro Mundi Vita 1984. 56 S. = Pro Mundi Vita XCV–XCVI.

Joseph, John: Muslim-Christian relations and Inter-Christian rivalries in the Middle East. The case of the **Jacobites** in an age of transition. – Albany, NY: State Univ. of New York Press (1983). XVI, 240 p.; $ 15,95.

Derr, Thomas Sieger: Barriers to **ecumenism**. The Holy See and the World Council of Churches on social questions. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1983). IX, 102 p.; $ 7,95.

Heron, Alasdair I.C.: Table and tradition. Toward an ecumenical understanding of the **Eucharist**. – Phil: Westminster Pr. (1983). XIV, 192 p.

Wainwright, Geoffrey: La confession et les confessions: vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens. – Irénikon LVII, 1984, 5–26; p. 27–51: Meyer, Harding: La notion d'«unité dans la diversité réconciliée» et le problème de l'identité confessionelle.

X. Moraltheologie

Initiation à la pratique de la théologie. Vol. IV: Éthique. – P: Ed. du Cerf 1983. 721 p.; [cont.:] p. 13–57: Collange, Jean-Fr.: Foi, esperance, amour et éthique; p. 58–70: Dumas, André: Competences techniques et pertinence chrétienne; p. 71–91: Quelquejeu, Bernard: Éthos culturel et différenciations sociales; p. 109–157: Delesalle, Jacques: Les grands courants de la pensée morale; p. 161–199: Berthouzoz, Roger: Grâce et liberté; p. 200–248: Aubert, Jean-Marie: La conscience et la loi; p. 249–294: Guilluy, Paul: Pardon et péché; p. 295–317: Secrétan, Philibert: Courage et prudence; p. 318–355: Mottu, Henry: Espérance et lucidité; p. 359–401: Verspieren, Patrick: Vie, santé et mort; p. 402–442: Fuchs, Eric: Une éthique chrétienne de la sexualité; p. 443–485: Thévenot, Xavier: Situations sexuelles spécifiques; p. 486–560: Mathon, Gérard: L'économie; p. 561–585: Mehl, Roger: La politique; p. 586–620: Rigaux, François: Le droit; p. 621–670: Eslin, Jean-Claude: La culture; p. 673–686: Dumont, Fernand et Benoit Lacroix: Bonheuret souffrance; p. 687–701: Thomas, Joseph: Vie morale et vie spirituelle.

"In caritate non ficta" ‹2 Cor. 6,6›. Cinquante ans d'études de théologie morale. Bibliographie générale ‹1932–82› des travaux et publications de Philippe **Delhaye**. Répertoires chronologiques et analytique par Jean-Pierre Renard. – Louvain-La-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort (1983). XI, 287 p. = Lex Spiritus Vitae V; FB 675,–.

Holotik, Gerhard: Die pneumatische Note der Moraltheolgie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre. – Wien: VWGÖ 1984. III, 460 S.; kart. DM 63,– [Habil.-Schrift, Wien]

Fairweather, I. C. M. – James I. H. McDonald: The quest for Christian ethics: an inquiry into ethics and Christian ethics. – Ed: Handsel Press 1984. XI, 275 p.; £ 17,50.

Dillmann, Rainer: Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das **Proprium** einer christlichen Ethik. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 133 S. = Tübinger theologische Studien XXIII; kart. DM 25,–.

Harakas, Stanley S.: Toward transfigured life: The theories of Eastern Orthodox ethics. – Minneapolis: Light and Life 1983. X, 285 p.; $ 12,95.

Perspectivas de moral biblica. – Madr: PS Editorial (1984). 195 p. = Instituto Superior de Ciencias Morales. Colección Estudios de etica teológica V.

Anzenbacher, Arno: Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik. – TThZ XCII, 1983, 292–305.

Laun, Andreas: Das **Gewissen**, oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse. – (Innsbr, Wien:) Tyrolia-Verl. (1984). 134 S.; kart. DM 24,–.

Johnstone, Brian V.: The experience of **conversion** and the foundations of moral theology. – EglTh XV, 1984, 183–202.

Beemer, Theo: Je leven: in de waagschaal of op de weegschaal? – TTh XXIV, 1984, 36–53; p. 53–54: Summary: A catholic view of **suicide**.

Tauer, Carol A.: The tradition of probabilism and the moral status of the **early embryo**. – ThSt XL, 1984, 3–33.

Hollenbach, David: **Nuclear ethics**. A christian moral argument. – NY: Paulist Pr. 1983. 100 p.; $ 3,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrimo Pelliccia ‹1962–1968› e da Giancarlo Rocca ‹1969– ›. VII: Pio XII – Rzadka. – (R:) Ed. Paoline (1983). XXVI p., 2078 col.; Lire 65000,–.

Vogüé, Adalbert de: La lecture du matin dans les sentences d'**Évagre** et le *De virginitate* attribué à saint **Athanase**. – StMon XXVI, 1984, 7–11; p. 13–42: Leclercq, Jean: Réparation et adoration dans la tradition monastique; p. 43–54: Renna, Thomas: Virginity and chastity in early Cistercian thought; p. 55–74: Sapir Abulafia, Anna: An attempt by **Gilbert Crispin**, abbot of Westminster, at rational argument in the Jewish-Christian debate.

Sansterre, Jean-Marie: Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne ‹milieu du VI^e^s. – fin du IXe s.› T. I: Texte. T. II: Bibliographie, notes, index et cartes. – Brux: Palais des Académies (1982). 255 p.; 257 p. = Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres. Collection II, 66,1; FB 2025,– [Diss., Brüssel]

Histoire des miracles. Actes de la Sixième Rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevraud les 8 et 9 octobre 1982. – Angers: Presses de l'Université 1983, 198 p. = Publications du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées VI; F 92,–; [cont.:] p. 11–28: Oury, Guy-Marie: Le miracle dans **Grégoire de Tours**; p. 29–40: Guillot, Olivier: Les miracles dans les Annales de **Flodoard**; p. 41–49: Sigal, Pierre-André: Miracle in vita et miracle posthume aux **XIe** et **XIIe** siècles; p. 51–61: Dubois, Elfrieda: Les miracles et la Réforme en **Angleterre** aux seizième et dixseptième siècles; p. 63–75: Pillorget, René: Les miracles de **Bérulle**; p. 77–83: Gresset, Maurice: Le miracle eucharistique de **Faverney** (1608); p. 85–93: Chatellier, Louis: Le miracle baroque; p. 95–109: Trenard, Louis: Les miracles raillés par **Voltaire**; p. 111–114: Roussel, Jean: Jean-Jacques **Rousseau** et le miracle; p. 115–129: Lemarié, Charles: Miracles à Nantes et à Angers en 1835; p. 131–142: Faugeras, Marius: Le zouave pontifical Joseph **Guérin** et ses miracles; p. 165–172: Darricau, Raymond: Une source sur l'histoire des miracles: «positio super miraculis» établie par la Congrégation pour les causes des saints en vue de la béatification ou de la canonisation d'un serviteur de Dieu; p. 173–178: Laurentin, René: Crise du miracle et du constat dans la nouvelle conjoncture culturelle; p. 179–191: Salleron, Louis: Le miracle. Des Evangiles à Lourdes; p. 193–200: Viguerie, Jean de: Les caractères permanents du miracle.

Bruin, C. C. de: Middeleeuwse levens van Jesus als leidraad voor meditatie en contemplatie. – NAKG LVIII, 1977/78, 162–181; LX, 1980, 162–181; LXIII, 1983, 129–173.

De Candido, Luigi: I **mendicanti**. Novità dello Spirito. – R: Ed. Studium (1983). 241 p. = La Spiritualitá Cristiana. Storia e testi IX; Lire 8000.

Panorama van de spiritualiteit in en om de Reformatie in de **Nederlanden 1530–1800**. Samengesteld door H. Vekeman. – Nijm: ALFA 1982. 110 p., fig. Tekst en tijd V; hfl 24,50.

Poitrey, Jeannine: Vocabulario de Santa **Teresa**. – (Madr 1983: Impr. Universitaria.) 727 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías XV; pes 1200.

Cox, Michael: Mysticism. The direct experience of God. – Wellingborough: The Aquarian Press (1983). 255 p.; £ 4,95.

Groeschel, Benedict J.: Spiritual passages. The psychology of spiritual development. – NY: Crossroad (1984). XI, 210 p.; $ 12,95.

Laroche, Michel Philippe: Une seule chair. L'aventure mystique du couple. – P: Nouvelle Cité (1984). 163 p.; F 57,–.

Christsein und marianische Spiritualität. Hrsg. von Heinrich Petri. – Rgb: Pustet (1984). 223 S. = Mariologische Studien VI; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 5–24: Ziegenaus, Anton: Christsein und marianische Spiritualität; S. 25–58: Courth, Franz, SAC: Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand; S. 59–76: Plank, Peter: Gottesgebärerin und Immerjungfrau. Altchristliche Quellen **ostkirchlicher** Marienverehrung; S. 77–91: Petri, Heinrich: Die Bedeutung marianischer Spiritualität für den ökumenischen Dialog; S. 93–103: Courth, Franz, SAC: Marienlob in der Eucharistiefeier; S. 105–143: Stöhr, Johannes: Maria als Mutter der Barmherzigkeit. Perspektiven zur Geschichte der Theologie und Frömmigkeit; S. 145–175: Klinkhammer, Karl Josef, SJ: Die ganzheitliche Spiritualität der Schrift des Kartäusers **Adolf** von **Essen**. „Unser Frauwen Marien Rosengertlin"; S. 177–203: Wittkemper, Karl, MSC: Marienverehrung und Herz-Jesu-Frömmigkeit; S. 205–223: Pauels, Hubert: Maria in der Spiritualität des hl. **Franz** von **Sales**.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Preston, Ronald H.: Church and society in the late twentieth century: the economic and political task. – Lo: SCM Press 1983. 192 p. = Scott Holland lectures, 1983; £ 8,95.

Petruzzi, Paolo: Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1984. XXIII, 272 p. = Analecta Gregoriana CCXXXVI = Ser. storia ecclesiastica. Sectio B, n. XXXV; Lire 42000,–.

Todescan, Franco: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo **Grozio**. – Mil: Giuffrè (1983). 122 p. = Todescan: Le radici teologiche del giusnaturalismo laico I = Per la storia del pensiero giuridico moderno XIV.

Hirschmann, Johannes Baptist: Ja zu Gott im Dienst an der Welt. Vorträge, Aufsätze u. Predigten. Mit einer Einleitung von Wolfgang Rhein. Hrsg. von Johannes Beutler (u. a.) – (Wü:) Echter Verl. (1984). XXVI, 528 S.

Herrero, Z.: La **Laborem exercens**: Enciclica del diálogo y de la esperanze renovadores. – Estudios Agustinianos XVIII, 1983, 371–400; XIX, 1984, 157–190.

Brunkow, Robert de: Religion and society in **North America**. An annotated bibliography. – Santa Barbara, CA: ABC-Clio 1983. 515 p. = Clio bibliography series XII; $ 65,–.

Mol, Hans: Meaning and place. An introduction to the social scientific study of **religion**. – NY: Pilgrim Press (1983). VIII, 120 p.; $ 6,95.

Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques. Volume publié sous la direction de Jean-Paul Rouleau (e. a.) – Montr: Éd. Bellarmin 1984. 382 p. = Les Cahiers de recherches en sciences de la religion V; [cont.:] p. 19–51: Zylberberg, Jacques: Le Dieu caché retrouvé: le mouvement vers le sacré; p. 55–64: Grand'maison, Jacques: Le **sacré**. Du système étanche au passeur de frontières; p. 65–83: Tissot, Georges: Le sacré au seuil de l'absence; p. 85–108: Moles, Abraham: Communauté et espace; p. 109–150: Rémy, Jean – Jean-Pierre Hiernaux: Mouvements religieux et rapport au corps; p. 151–172: Lemieux, Raymond: La morgue scientifique: les mouvements religieux et le sociologue chercheur; p. 175–205: Rouleau, Jean-Paul: Mouvement et **ordres** religieux aujourd'hui; p. 207–233: Lacelle, Élisabeth J.: Le mouvement des **femmes** dans le christianisme récent. D'une Église éclatée à une foi en éclatement; p. 235–260: Bauer, Julien: De la déviance religieuse: le sous-système hassidique à Montréal; p. 261–282: Vaillancourt, Jean-Guy: Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain; p. 283–298: Zylberberg, Jacques – Jean-Paul Montminy: Soumission charismatique: thanatologie d'un mouvement sacral; p. 299–326: Turcotte, Paul-André: Les abstentionnistes, ceux qui refusent l'institution; p. 327–347: Séguy, Jean: L'insaisissable mouvement religieux?; p. 351–362: Rouleau, Jean-Paul – Jacques Zylberberg: Mouvement, innovation, religion, modernité.

Hughey, Michael W.: Civil religion and moral order. Theoretical and historical dimensions. – Westport, CT: Greenwood 1983. 223 p. = Contributions in sociology XLIII; $ 29,95.

Religion and **politics** in the modern world [papers, 1979] ed. by Peter H. Merkl. – NY: New York Univ. Pr.; Columbia Univ. Pr. 1983. 276 p.; $ 30,–.

Vergote, Antoine: Religion et sécularisation en Europe occidentale. Tendances et prospectives. – RTL XIV, 1983, 421–445.

Schöpfer, Hans: Theologie an der Basis. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog. – Rgb: Pustet (1983). 100 S.; DM 12,80.

Kirche und Wirtschaft. Fachkonferenz der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. vom 19. – 21. Jan. 1983. Mit Beiträgen von Michael Bartelt (u. a.) – Melle: Knoth (1983). 142 S. = Forschungsbericht/Konrad-Adenauer-Stiftung XXVI; kart. DM 9,80; [enth.:] S. 11–18: Uertz, Rudolf: Kirche und Wirtschaft aus katholischer und evangelischer Sicht; S. 19–27: Rauscher, Anton: Die Entwicklung der Katholischen Soziallehre von „Rerum novarum" bis „Laborem exercens" aus katholischer Sicht; S. 29–38: Bartelt, Michael: Die Entwicklung der Katholischen Soziallehre von „Rerum novarum" bis „Laborem exercens" aus evangelischer Sicht; S. 39–47: Ockenfels, Wolfgang: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozialethik im Vergleich: Die Katholische Soziallehre; S. 49–57: Steinjan, Werner: Katholische Soziallehre und Evangelische Sozialethik im Vergleich: Die Evangelische Sozialethik; S. 59–74: Tuchtfeldt, Egon: Anthropologische Grundlagen und Prinzipien einer Wirtschafts- und Sozialordnung; S. 75–90: Spieker, Manfred: Katholische Soziallehre, Subsidiaritätsprinzip und Sozialstaat. Anthropologisch begründete Maximen für den Gesetzgeber und den Bürger; S. 91–98: Grimm, Georg: Reale politische Bedingungen der Verwirklichung wirtschaftspolitischer Konzepte in der Bundesrepublik Deutschland; S. 99–110: Kühr, Herbert: Verfassungsrechtliche und politische Rahmenbedingung der Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland; S. 111–120: Friedberger, Walter: Christliche Verantwortung und Soziale Marktwirtschaft aus katholischer Sicht; S. 121–131: Kramer, Rolf: Christliche Verantwortung und Soziale Marktwirtschaft aus evangelischer Sicht.

XIII. Kirchenrecht

Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico. En homenaje al profesor (José) **Maldonado**. – Madr: Universidad Complutense de Madrid 1983. 890 p.; pes 3300; [cont.:] p. 1–21: Publicaciones de José Maldonado y Fernández del Torco; p. 23–56: Bernárdez Cantón, Alberto: La «declaración de ajuste» en el contexto del sistema matrimonial español; p. 57–70: Calvo Otero, Juan: El canonista liberal Montero **Ríos**: universitario y político; p. 71–84: Echeverría, Lamberto de: Reflexiones sobre la legislación en materia religiosa de la Revolución de **1868**; p. 85–98: Fernández Arruty, José Angel: La norma singular en el ordenamiento canónico; p. 99–128: Fornés, Juan: Los impedimentos matrimoniales en el nuevo Código de Derechó Canónico; p. 129–222: Goti Ordeñana, Juan: Principios rectores del **proceso canónico** y orientaciones en el esquema de reforma; p. 223–243: De la Hera, Alberto: Los primeros pasos de la **ordenación** sistemática del nuevo Código de Derecho Canónico; p. 245–269: Hervada, Javier: Las raíces sacramentales del Derecho canónico; p. 271–303: Ibán, Iván C.: Grupos confesionales atípicos en el Derecho eclesiástico español vigente; p. 305–319: Larrainzar, Carlos: La disolución de los esponsales en el período clásico; p. 321–334: Lombardía, Pedro: **Personas** jurídicas públicas y privadas; p. 335–365: López Alarcón, Mariano: Algunas consideraciones sobre el régimen jurídico de las entidades eclesiásticas católicas; p. 367–387: Martinell, José María: Los impedimentos matrimoniales en el Derecho Civil español; p. 389–437: Martínez Blanco, Antonio: El diálogo entre las comunidades autónomas y las Iglesias regionales y locales; p. 439–448: Molano, Eduardo: Dimensiones jurídicas de los **sacramentos**; p. 449–490: Mostaza Rodríguez, Antonio: La **simulación** en el C.I.C. y en el proyecto de Nuevo Código; p. 491–559: Navarro Valls, Rafael: La posición jurídica del matrimonio canónico en la Ley de 7 de julio de **1981**; p. 555–583: Panizo Orallo, Santiago: La Iglesia y la **política**; p. 585–621: Pérez-Llantada y Gutiérrez, Jaime: Estudio histórico-jurídico de las «Acciones reconvencionales»; p. 623–672: Prieto Prieto, Alfonso: La interpretación de la **norma canónica**; p. 673–730: Reina Bernáldez, Antonio: Matrimonio concordatario y jurisprudencia constitucional; p. 731–750: Reina, Víctor: Culpabilidad conyugal y separación, nulidad o divorcio en el Derecho español. Antecedentes legislativos; p. 751–762: Santos Díez, José Luis: Matrimonio civil de católicos y nuevo Código canónico; p. 763–804: Seco Caro, Carlos: ¿Pueden adoptar los clérigos católicos en el ordenamiento español después de la Constitución de 1978?; p. 805–828: Serrano Postigo, Carmen: **Libertad religiosa** y minoría de edad en el ordenamiento jurídico español; p. 829–862: Vera Urbano, Francisco de Paula: Iglesia y Derecho. La dimensión jurídica de la Iglesia como problema eclesial; p. 863–888: Vicente y Cantín, Luis: La confesionalidad genérica del Estado español.

Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii **Sabattani**. Curantibus Z(enon) Grocholewski (e. a.) – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1984. XXXVII, 638 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. XXV–XXXVII: Grocholewski, Z.: Scripta iuridica Aurelii Cardinalis Sabattani. Nota bibliographica; p. 3–16: Pompedda, Mario Francesco: Il consenso matrimoniale nel suo soggetto: consenso quale atto psicologico; p. 17–37: Pinto Gómez, Iosephus Michael: Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo C.I.C.; p. 39–50: Di Felice, Angelo: La recente giurisprudenza rotale circa l'«error qualitatis redundans in errorem personae»; p. 51–62: De Lanversin, Bernard: Les techniques médico-biologiques récentes et leurs rapports avec les procés canoniques; p. 63–75: Eid, Emilio: La celebrazione del matrimonio dei maroniti fuori del territorio del patriarcato, prima del Motu Proprio «Crebrae allatae»; p. 79–89: Tocanel, Pietro: Le cinque parti del Libro VII «I processi»; p. 91–118: Wesemann, Paul: Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe; p. 119–153: Zaggia, Cesare: I tribunali interdiocesani o regionali nella vita della Chiesa; p. 155–165: Lefebvre, Charles: Vie et activités d'un auditeur de Rote au XV s.: Barthélemy dei Belencinis; p. 168–195: Cárcel Ortí, Vicente: Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica. Cenni storici; p. 197–210: Gordon, Ignatius: De referendariorum ac votantium dignitate, privilegiis, labore, in aetate aurea Signaturae iustitiae; p. 211–228: Grocholewski, Zenon: La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di evoluzione; p. 229–247: Varalta, Zaccaria: La suora soggetto del «ius postulandi» nei tribunali ecclesiastici; p. 249–284: Ochoa, Javier: La figura canónica del procurador y abogado público; p. 285–292: Baccari, Renato: Una specie di «dissent» introdotta dal nuovo C.I.C.; p. 293–302: Colagiovanni, Emilio: «De re iudicata et restitutione in integrum» nel nuovo Codice; p. 303–319: Branchereau, Pierre: La compétence dans les causes matrimoniales; p. 321–335: Moneta, Paolo: L'Avvocato nel processo matrimoniale; p. 337–347: Sheehy, Gerard: Introducing a case of nullity of marriage. The new Code and the practice of local tribunals; p. 349–361: Villeggiante, Sebastiano: Il principio del contraddittorio nella fase di costituzione del processo ordinario per la dichiarazione di nullità del matrimonio; p. 363–376: Morrisey, Francis G.: L'interrogation des parties dans les causes de nullité de mariage; p. 377–387: O'Connell, William: Prosequitur lamentatio vinculi; p. 389–403: Diego Lora, Carmelo de: Las causas de separación de cónyuges según el nuevo Código; p. 405–430: Marchetta, Benedetto: Il processo «super matrimonio rato et non consummato» nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 431–455: Said, Marcus: De processu praesumptae mortis coniugis; p. 457–472: Moroni, Attilio: Spunti sull' «ordo sacer» e le relative cause di invalidità nella nuova codificazione canonica; p. 473–494: De Paolis, Velasio: Il processo penale nel nuovo Codice; p. 495–502: Krukowski, Jozef: Notion de l'acte administratif individuel dans le nouveau Code du Droit Canonique; p. 503–548: Ranaudo, Arcangelo: Il ricorso gerarchico e la rimozione e trasferimento dei parroci nel nuovo Codice; p. 549–588: D'Ostilio, Francesco: De separatione sodalium ab instituto vitae consecratae; p. 591–603: Ciprotti, Pio: Qualche particolare aspetto dell'attività giudiziaria nello Stato della Città del Vaticano.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Hrsg.: Ottmar Fuchs. – Düs: Patmos Verl. (1984). 246 S.; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 13–37: Zulehner, Paul M.: Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige **Fundamentalpastoral**; S. 38–49: Bitter, Gottfried – Englert, Rudolf: „Hören, was der Geist den Gemeinden sagt . . .". Kairologische und pneumatologische Desiderate an die Theorie und Praxis der Praktischen Theologie; S. 50–63: Mette, Norbert: Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie; S. 64–79: Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie; S. 80–101: Arens, Edmund: Elementare Handlungen des **Glaubens**; S. 102–128: Van der Ven, Johannes A.: Unterwegs zu einer **empirischen Theologie**; S. 129–144: Schmälzle, Udo Fr.: Wege zur **Partnerschaft**. Konzeptionelle Grundlagen interdisziplinärer Forschung zwischen Humanwissenschaften und Praktischer Theologie; S. 145–155: Knobling, Cornelia: Perspektiven der **Altenpastoral** im Horizont sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse; S. 156–163: Roos, Klaus: Pastorale **Planung** in der Gemeinde; S. 164–176: Josuttis, Manfred: Der **Pfarrer** und der Erfolg; S. 177–186: Steinkamp, Hermann: Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand

einer praktisch-theologischen Handlungstheorie; S. 187–208: Siller, Hermann Pius: Biographische Elemente im kirchlichen Handeln; S. 209–244: Fuchs, Ottmar: Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung.

Practical theology. (The emerging field in theology, church and world.) Edited with an introduction by Don S. Browning. – San Francisco: Harper & Row (1983). X, 204 p. = Harpers Forum books RD 410; $ 8,95.

Pastoral hermeneutics and ministry. Ed. by Donald F. Beisswenger and Doran McCarty. – Nashv: Association for Theological Field Education 1983. VI, 324 p.; $ 12,–.

Pastoral counseling. Ed. by Barry K. Estadt, Melvin Blanchette, and John R. Compton. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1983. XIV, 304 p.; $ 23,95.

Espeja Pardo, Jesús: La iglesia, memoria y profecía. Con un proyecto de pastoral por Alberto Iniesta. – Salm: Ed. San Esteban 1983. 366 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glosas IX; pes 1000.

Zulehner, Paul M[ichael]: **Priestermangel** praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde. – (Mchn:) Kösel (1983). 212 S.; kart. DM 24,80.

Bäumler, Christof: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. – (Mchn:) Kaiser (1984). 168 S.

Schweiher, Gerhard: Sag es allen weiter. Hilfen, Anregungen u. Methoden der Verkündigung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl.; Stu: Steinkopf (1983). 144 S.; kart. DM 9,80.

Köninger, Gerhard – Beatrix Moos: Das Neue leben. **Busse** als Befreiung. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1984. 144 S., Ill.; kart. DM 24,80.

Moran, Gabriel: **Religious education** development. Images for the future. – Minneapolis: Winston 1983. 236 p.; $ 9,95.

Pissarek-Hudelist, Herlinde: Katechetik/Religionspädagogik – Zeit der Bilanz? Ein Problem- und Literaturbericht. – ZkTh CVI, 1984, 123–166.

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff, Gegenstand, Abgrenzungen. – Mchn: Kaffke (1984). 485 S.; kart. DM 48,–.

Religionsunterricht und „Offene Gesellschaft". Hrsg. von Klaus Porstner (u. a.) – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1984). 158 S. = Religion, Wissenschaft, Kultur V; kart. DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 17–42: Kurzfassung der Referate / Ergebnisse der Diskussion; S. 45–58: Severinski, Nikolaus: Der Kampf um den Religionsunterricht in Geschichte und Gegenwart; S. 59–68: Langer, Wolfgang: Religionsunterricht – ein „allgemeinbildendes" Unterrichtsfach?; S. 69–74: Zapotoczky, Hans Georg: Religionsunterricht und die religiöse Kindererziehung als Gefahrenquelle für die psychische Gesundheit der Kinder; S. 75–111: Pöschl, Ernst: Unterrichtsbeispiele, die den verschiedenen am Symposion erhobenen Forderungen gerecht zu werden versuchen; S. 112–128: Stachel, Günter: Ansätze empirischer Religionspädagogik; S. 129–138: Gampl, Ingeborg: Religionsunterricht in kirchlicher Verantwortung und die demokratischen Grundrechte des Religionslehrers aus der Sicht des Staatskirchenrechts; S. 139–155: Heine, Susanne: Notwendigkeit und Grenzen ökumenischer Zusammenarbeit auf dem Gebiet des Religionsunterrichts.

Spölgen, Johannes: Ehrenamtliche Mitarbeiter in der Gemeindekatechese. Ein Beitrag zur Klärung der Katechetenrolle in der Gemeindepastoral. – Fr/B, Bas, Wien: Herder 1984. X, 292 S.; kart. DM 28,– [Habil.-Schrift, Münster]

Sand in den Schuhen. Vom Glauben der Religionslehrer. Hrsg.: Jan Heiner Schneider. – Mchn: Kösel (1983). 145 S.; kart. DM 22,50.

Weinrich, Michael: Abschied von den programmatischen Entwürfen? Themen, Thesen und Trends in der gegenwärtigen Religionspädagogik. – Verkündigung u. Forschung XXVIII, 1983, 25–62.

XV. Liturgiewissenschaft

Strobel, August: Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders. – Mstr: Aschendorff (1984). VI, 169 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIV; kart. DM 48,–.

Curran, Michael: The **antiphonary** of **Bangor**, and the early Irish monastic liturgy. – Kill-o't'-Grange: Irish Academy Pr. 1984. 272 p.; £ 30,–.

Gamber, Klaus: Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit. – Rgb: Pustet (1983). 78 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. XI; kart. DM 7,80.

Betz, Johannes: Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht. – ZkTh CVI, 1984, 1–26. 167–185.

Paverd, Frans van de: Anaphoral intercessions, epiclesis and communion rites in **John Chrysostom**. – OChP XLIX, 1983, 303–339; p. 340–365: Taft, Robert: Textual problems in the diaconal admonition before the anaphora in the Byzantine tradition; p. 366–389: Haile, G.: On the identity of Silondis and the composition of the anaphora adscribed to Hɔrɔyaqos of Bɔhɔnsa.

Lipphardt, Walther: Deutsche Antiphonenlieder des Spätmittelalters in einer Salzburger Handschrift. – JLH XXVII, 1983, 39–62.

Schulz, Frieder: **Luthers** liturgische Reformen. Kontinuität und Innovation. – ALW XXV, 1983, 249–275.

Dekker, Gerard: Oude wijn in nieuwe zakken. Over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving. – Baarn: Ten Have (1983). 180 blz.; hfl 13,90.

La constitution sur la liturgie. De sa préparation à sa mise en application. I.–II. – MaisD CLV/CLVI, 1983. 363 p.; [cont.:] p. 7–31: Jounel, Pierre: Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium; p. 32–53: Les étapes préparatoires du schéma de la Constitution sur la liturgie; p. 54: Abréviations utilisées dans les notes; p. 55–363: La Constitution sur la liturgie. Texte officiel, traduction française et notes.

Lukken, Gerard: Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie. – Baarn: Ambo (1984). 104 blz.

Johnson, Stephen – Cuthbert Johnson: Planning for liturgy: Liturgical and practical guidelines for the reordering of churches. – Farnborough: St. Michael Abbey 1983. VII, 123 p.; £ 12,85.

Krämer, Peter: Liturgie und **Recht**. – LJ XXXIV, 1984, 66–83; S. 84–99: Kaczynski, Reiner: Notwendige Änderungen der liturgischen Bücher aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983.

L'église en prière. Introduction à la liturgie. [Ed. par] Aimé Georges Martimort avec la collaboration de R. Cabié (e. a.). Édition nouvelle. [Tome] II: Cabié, Robert: L'eucharistie. T. IV: La liturgie et le temps par Irénée Henri Dalmais, Pierre Jounel et Aimé Georges Martimort. – (P:) Desclée (1983). 288 p.; 318 p.; F 125,–, 150,–.

Kavanagh, Aidan: Liturgy and ecclesial consciousness: A dialectic of change. – Studia liturgica XV, 1982/83, 2–17; p. 18–33: Bieritz, Karl-Heinrich: Patterns of proclamation; p. 34–48: Schulz, Hans-Joachim: Patterns of offering and sacrifice; p. 49–64: Bradshaw, Paul F.: Patterns of ministry.

Scheer, A.: De liturgie in de nieuwe Codex. – TLit LXVIII, 1984, 206–213; p. 214–222: Theeuws, P.: De viering van de sacramenten in het nieuwe kerkelijk wetboek; p. 223–236: Kaczynski, R.: Noodzakelijke wijzigingen van de liturgische boeken op grond van de Codex Iuris Canonici van 1983; p. 237–254: Scheer, A.: Pastoraal-liturgische aantekeningen bij de nieuwe Codex; p. 255–265: Wierookwolken, woordeloos bidden . . .; p. 266–274: Jespers, F.: Liturgie tot luister der godsdienst. Een visie op liturgie in de eerste helft van de 19e eeuw in Nederland.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Corona Bamberg OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Ernst Bammel, St. John's Street, GB-Cambridge; Prof. Dr. Yves Congar O.P., 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris; Prof. Dr. K. Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Carl-Friedrich Geyer, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9, Tokyo; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg; Lic. theol. Dipl.-Päd. Hartmut Heidenreich, Schmale Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Scheidter Str. 5c, 6601 Saarbrücken-Scheidt; Dr. Paul Khoury, Beirut; Dr. Klaus Kiesow, Goldstr. 51, 4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Kirchhoff, Schorlemerstr. 16, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Priv.-Doz. Dr. Rainer Postel, Husumer Str. 19 III, 2000 Hamburg 20; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Werth-Str. 12, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – 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 liegt der Prospekt
„Alberti Magni Opera Omnia" (Verlag Aschendorff) bei.

Markus-Philologie

Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium. Herausgegeben von Hubert Cancik. 1984. VII, 227 Seiten + 3 Blatt Kunstdruck + 1 Ausschlagtafel. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33). ISBN 3-16-144725-5 Ln. DM 148,–

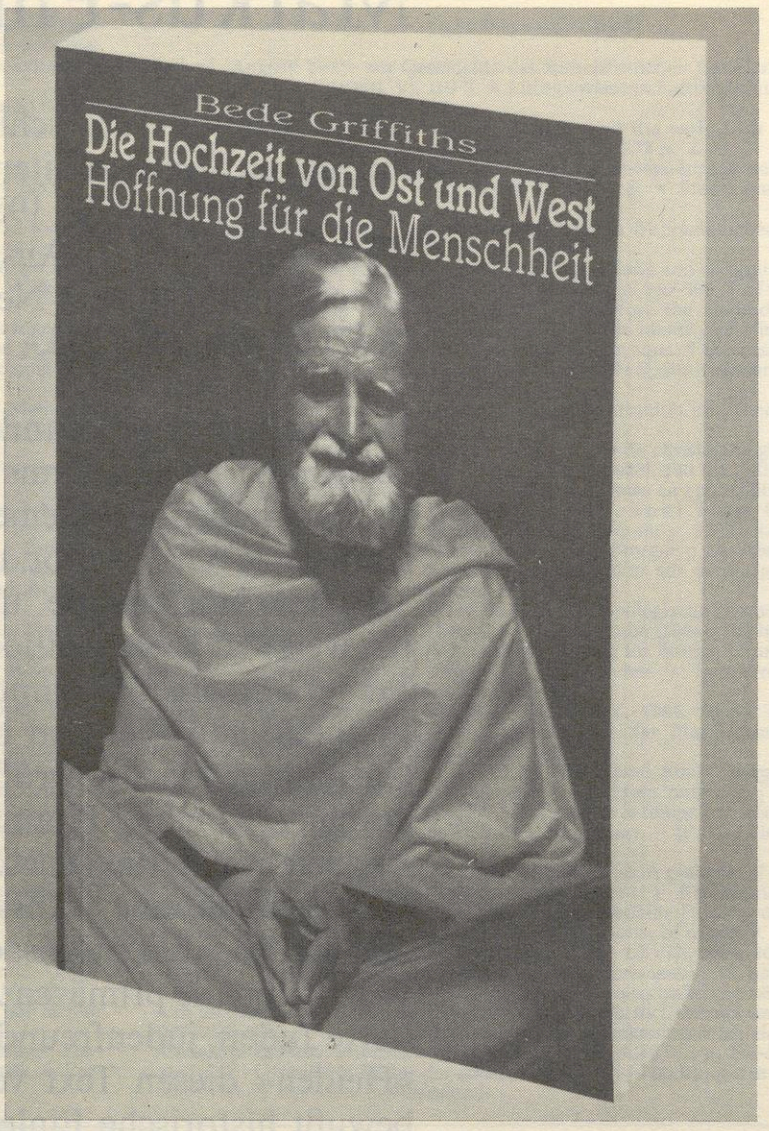
Die Beiträge dieses Bandes versuchen, die Physiognomie des zweiten Evangeliums historisch, literarisch, stilistisch zu beschreiben. Probleme der Einleitungswissenschaft zu Datierung, Ort, Autor und Sprache bilden den ersten Teil, Gattungstheorie und -geschichte den Mittelteil, Hinweise zu Komposition, Poetik und Rhetorik und ein Versuch zu einer Gesamtinterpretation den Schluß.
Methode und Ziel sind historisch und philologisch. Die Gattungsgeschichte prüft konventionelle Begriffe (Biographie, Roman, Drama-Mythos) und bietet »neues« Vergleichsmaterial (Sueton, Lukian, Alexanderroman).
Der gemeinsame Ansatz ist »unitarisch« (Einheit des Textes), »rezeptionsaesthetisch«, publikumsbezogen: Wer waren die primären Adressaten, wie konnten graecisierte Juden, judenfreundliche Hellenen und Römer oder »Heiden« diesen Text verstehen? So führt gerade eine bewußt historische Einleitungswissenschaft in die Mitte der Interpretation.

Inhaltsübersicht:

Martin Hengel: Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums
Günther Zuntz: Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?
Hans Peter Rüger: Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium
Hubert Cancik: Die Gattung Evangelium. Markus im Rahmen der antiken Historiographie
Hubert Cancik: Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians »Leben des Demonax«
Marius Reiser: Der Alexanderroman und das Markusevangelium
Gert Lüderitz: Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium
Günther Zuntz: Ein Heide las das Markusevangelium
Register

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Eine Begegnung zwischen Christentum und der intuitiven Kraft und Weisheit des Ostens



Was ist der Beitrag Indiens und des Ostens für unsere Welt? Das ist die Frage, die sich Bede Griffiths stellt. Der „Western Way of Life" ist an seine Grenzen gestoßen. Die von ihm hervorgerufene Zerstörung der Lebensbedingungen der Menschen sind äußere Symptome eines inneren Zerfalls, bewirkt durch den rationalistischen, agressiven, maskulinen Geist des Westens. Eine Balance kann wiedergefunden werden durch die Synthese zweier fundamentaler Dimensionen der menschlichen Natur: Aktion — Kontemplation / Immanenz — Transzendenz / männlich-weiblich / Rationalität-Intuition / Bewußtseins-Ich — Tiefen-Selbst / Klarheit des Intellekts — Dunkelheit der unbewußten Tiefe.

Griffiths Buch ist das Resümee eines Lebensweges, die Frucht von 25 Jahren intensiver Meditation, das Ergebnis einer jahrelangen Auseinandersetzung mit Hinduismus und biblischer Glaubenserfahrung. Es ist wegen seiner spirituellen Anregungen und großartigen Synthesen ein prophetisches Werk.

„Die Hochzeit von Ost und West" könnte die Lösung unserer Probleme sein, in denen wir als Gesamtmenschheit stecken.

Bede Griffiths

DIE HOCHZEIT VON OST UND WEST

Hoffnung für die Menschheit

220 Seiten, Paperback, DM/sfr 29,80, S 210,-
ISBN 3-7013-0667-2

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

Band 111:

Paul Warmbrunn: Zwei Konfessionen in einer Stadt

Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648. 1983. X, 439 S., Ln. m. Schutzumschlag DM 98,–

Inhaltsübersicht:

Die Beispielstädte – Die Grundlegung der Bikonfessionalität und Parität in den Jahren 1548 bis 1555 – Die Verfassungsentwicklung – Die Ordnung des Kirchenwesens im bikonfessionellen Milieu – Die Auswirkungen der Bikonfessionalität auf das Spannungsfeld zwischen staatlichem und kirchlichem Einfluß – Das konfessionsspezifische Verhalten von Familien der reichsstädtischen Führungsschicht – Der Kalenderstreit als Beispiel für Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen

Nach Art. 27 des Augsburger Religionsfriedens durften katholisches und Augsburgisches Bekenntnis nebeneinander bestehen. In den o.a. Städten wurde 1648 als Sonderregelung die ‚numerische' Parität eingeführt. Es werden die Entstehungsbedingungen der Bikonfessionalität zwischen 1548 und 1555 und deren Auswirkungen auf die Zusammensetzung und Politik des Stadtregiments aufgezeigt.

Band 115:

Peter Zschunke: Konfession und Alltag in Oppenheim

Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit. 1984. X, 260 S. m. 8 Abb., 40 Fig., 57 Tab. u. 1 Faltplan, Ln. m. Schutzumschlag DM 76,–

Inhaltsübersicht:

Das Arbeitsvorhaben – Voraussetzungen und Bedingungen – Oppenheim in der frühen Neuzeit – Individuum, Familie, Bevölkerung – Zusammenfassung: Konfession und Lebensweise – Quellen- und Literaturverzeichnis – Anhang

Die zwischen Mainz und Worms gelegene Kleinstadt Oppenheim mit einer katholischen, lutherischen und reformierten Gemeinde bildet den Untersuchungsraum, der zeitliche Schwerpunkt liegt auf dem 18. Jh., wobei aber auch häufig auf das 17. und späte 16. Jh. zurückgeblickt wird. Die in einer Kombination von quantifizierenden und hermeneutischen Methoden gewonnenen Ergebnisse der Arbeit lassen die Thesen Max Webers zur protestantischen Ethik in einem neuen Licht erscheinen, eine einfühlende Interpretation stellt die modernisierungstheoretische Etikettierung bestimmter Konfessionen als beharrend oder fortschrittlich in Frage.

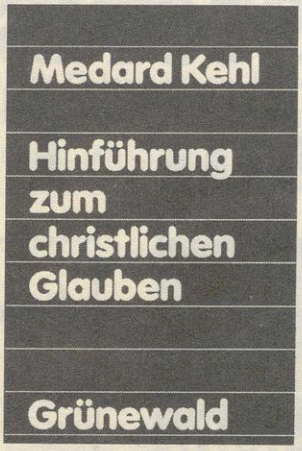
Band 116:

Franziska Conrad: Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft

Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß. 1984. Ca. 208 S., Ln. ca. DM 54,–

Die Geschichtsschreibung hat sich bisher auf die Stadtreformation konzentriert. Diese Arbeit stellt den ersten Versuch dar, das bäuerliche Reformationsverständnis an einem Fallbeispiel zu untersuchen.Die bäuerliche Reformation im Elsaß wird sowohl von ihrer ereignisgeschichtlichen als auch ihrer inhaltlich-theologischen Seite dargestellt. Darüber hinaus besitzt die Arbeit paradigmatischen Charakter wegen ihres methodischen Ansatzes, mit dem Rezeptionsprozesse in der bäuerlichen Gesellschaft entschlüsselt und Probleme der Quellenkritik angegangen werden.

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH
Stuttgart



Der Glauben in der Bewährung

Medard Kehl
Hinführung zum christlichen Glauben
Ca. 160 Seiten. Kt. Ca. DM 24,80

Diese „Hinführung zum christlichen Glauben" ist aus dem Zusammenspiel zweier Tätigkeiten des Autors entstanden, nämlich der des Hochschullehrers und des Jugendseelsorgers. Aufgrund der Erfahrungen zahlreicher Einführungskurse für Studienanfänger und aus einer langen Praxis als Exerzitienleiter für Jugendliche wird hier eine kurz gefaßte „Glaubenslehre" eigener Art vorgelegt: Sie übersetzt die Einsichten der modernen Theologie in eine Sprache hinein, die sehr vielen am Glauben interessierten Menschen zugänglich ist. Daraus entsteht jedoch keine simple Popularisierung der Theologie, sondern diese behält vielmehr ihre systematische Tiefe und Präzision.

Giancarlo Collet
Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion
Tübinger Theologische Studien 24. Ca. 312 Seiten.
Kt. Ca. DM 48,–

Die Untersuchung liefert wichtige Elemente für eine theologische Neubegründung der christlichen Mission: Der gesellschaftliche Bezugsrahmen heutiger Mission wird analysiert, kirchenamtliche und (evangelische wie katholische) wissenschaftliche Begründungen werden vorgestellt.

Lutz Pohle
Die Christen und der Staat nach Römer 13
Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung. Ca. 196 Seiten. Kt. Ca. DM 28,–

Der Autor wertet die unterschiedliche exegetisch-dogmatische Auslegung von Röm 13,1-7 (die Christen und der Staat) vom Ersten Weltkrieg bis heute und liefert selbst einen Beitrag: Grund und Grenze des Staates liegt in seinem Dienst am Wohl des (einzelnen) Menschen.

Hubertus Brantzen
Familienspiritualität
am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung
Ca. 328 Seiten. Kt. Ca. DM 48,–

Anhand der Analyse der katholischen Wochenzeitung „Die christliche Familie" über fast hundert Jahre hinweg (1885–1980) zeigt der Autor, wie die Spiritualität Ehe und Familie durchgängig durch eine geistliche Dimension prägen kann.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080·6500 Mainz

Münsterische Beiträge zur Theologie







Arnold Stötzel: Kirche als ›neue Gesellschaft‹. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus. Am Ende des 4. Jahrhunderts erscheint das Christentum in einer weiten Spannungsbreite als Zuwendung zu den irdisch-menschlichen Sorgen, verkörpert in der „Staatskirche" und als Abwendung im Mönchtum. Chrysostomus sucht nach einer neuen Synthese für die Stadtgemeinden, in der die Radikalität des Mönchtums mit dem Leben in der Gesellschaft versöhnt ist. Das Mönchtum dient ihm als anschaubarer „Gegenpol", an dem ablesbar bleibt, daß Christentum, wie in den frühen Gemeinden, als eine Art „neuer Gesellschaft" verstanden werden muß, nämlich ohne Klassen von „arm und reich" und ohne Unterschiede von „Herren und Sklaven". Humanisierend wirkt das Christentum, wenn die Christen als Mitglieder dieser „neuen Gesellschaft" leben. *(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 51)* VI und 240 Seiten, kart. 68,– DM, ISBN 3-402-03956-7.

Vincent Twomey: Apostolikos Thronos. Die Untersuchung zeigt, daß der sogenannte arianische Streit von Nicaea bis Arles-Mailand nicht eigentlich die Christologie, sondern eher die Ekklesiologie zum Inhalt hatte. Es ging in der Tat um die „eusebianische Häresie", wie die Synode von Sardika die reichskirchliche Vorstellung der zwei Eusebii (d. h. von Caesarea und von Nikomedeia) nannte, und die Athanasius bekämpfte, bevor er sich in die eigentliche christologische Auseinandersetzung einließ. Aus diesem Streit gewann der Primat des Bischofs von Rom als Fortführung der vorkonstantinischen Ekklesiologie ein neues Fundament, den historischen Umständen entsprechend. – In englischer Sprache. *(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 49)* X und 623 Seiten, kart. 148,– DM, ISBN 3-402-03954-0.

Klaus Lüdicke: Familienplanung und Ehewille. Welche Auswirkungen hat die Lehre des Konzils über die verantwortete Elternschaft auf die Maßstäbe für die Gültigkeit einer Ehe? Auf der Basis der Konzilslehren legt der Verfasser einen klaren Entwurf für die Beurteilung des Kinderausschlußwillens vor, der dem wirklichen Wollen der Partner Rechnung trägt, lebensfremde Distinktionen vermeidet und vor allem dem Recht des neuen Codex Iuris Canonici entspricht. *(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 50)* XII und 385 Seiten, kart. 53,– DM, ISBN 3-402-03955-9.

Aschendorff

Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

476 + Bu

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 — 1984 — 80. Jahrgang

Teresa Berger: „Ex umbris et imaginibus . . .": 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd IV, Lfg. 6/7 (G. Krinetzki)
Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd 5: W. Kornfeld: Leviticus (A. Schenker OP)
D. Barthélemy: Critique textuelle de l'Ancien Testament (J. Becker)
U. Offerhaus: Komposition und Intention der Sapientia Salomonis (J. Marböck)
A. Gunneweg: Sola Scriptura (J. Scharbert)
A. Paul: Le Fait biblique (P.-G. Müller)
R. Busemann: Die Jüngergemeinde nach Markus 10 (R. Pesch)
Der Philemonbrief. Hrsg. von J. Gnilka (P. Benoit, o.p.)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 372
W. Rordorf / A. Schneider: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche (P.-G. Müller)
G. Reijners: Das Wort vom Kreuz (R. Tremblay)
Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Hrsg. von K. Mras. 2. bearb. Auflage hrsg. von E. d. Places (N. Brox)
St. O. Horn: Petrou Kathedra (P. Stockmeier)
Forschungen und Quellen zur Geschichte der Kartäuser: Analecta Cartusiana. Hrsg. von J. Hogg (I. W. Frank)
R. A. Lees: The negative language of the Dionysian school of mystical theology; an approach to the Cloud of Unknowing (J. Sudbrack)
The Cloud of Unknowing and related treatises. Ed. by Phyllis Hodgson (J. Sudbrack)
A. Molnár: Die Waldenser (M. Schneider)
Th. Kiefner: Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd 1 Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730 (M. Schneider)
Martini Buceri Opera Latina. Vol. I. Publié par C. Augustijn, P. Fraenkel et M. Lienhard (H. Feld)
Johann Amos Comenius: Antisozinianische Schriften. Hrsg. u. eingel. von E. Schadel (H. Beck)
E. D. Dussel: Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina (J. Meier)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 389
A. Seigfried: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat (Ph. Schäfer)
E. Schlink: Ökumenische Dogmatik (W. Beinert)
G. Greshake: Gottes Heil – Glück des Menschen (L. Weimer)
J. Niewiadomski: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (G. Wenz)
K. K. J. Tossou: Streben nach Vollendung (M. Lochbrunner)
J. Lécuyer: Le sacrement de l'ordination (G. Greshake)
P. Weß: Ihr alle seid Geschwister (H. Wieh)
Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer (H. Wieh)
Ut unum. Dokumenty Kościola Katolickiego na temat ekumenizmu. Hrsg. von St. C. Napiórkowski (K. Bausenhart)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 408
Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium. Ed by L. J. O'Donovan (H. Heinemann)

Religionspädagogik, Liturgiewissenschaft Sp. 411
W. Bartholomäus: Einführung in die Religionspädagogik (J. Hofmeier)
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (K. Thomas)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum I. Hrsg. von J. Frei (E. J. Lengeling)
The Manual from Bystorp. Hrsg. von B. Strömberg (N. K. Rasmussen)
I. Hoffmann: Auswahlchrist und liturgisches Jahr (K. Richter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 417
F. Ricken: Allgemeine Ethik Grundkurs Philosophie 4 (W. Wolbert)
Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. von A. Rauscher (M. Rock)
G. Siefer: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche (N. Mette)
A. Senge: Marxismus als atheistische Weltanschauung (P. Ehlen)

Philosophie, Christliche Spiritualität . Sp. 422
A. de Vogüé: Die Regula Benedicti (O. Hagemeyer)

„Ex umbris et imaginibus . . .": 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung

Von Teresa Berger

Die Geschichte und das komplexe Wesen der anglikanischen Kirche werden von kontinentaleuropäischen Theologen im allgemeinen weder mit tiefem Interesse verfolgt, noch mit wirklichem Verständnis interpretiert. Die ecclesia anglicana war und bleibt bis zu einem gewissen Grade terra incognita. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß das 150. Jubiläum des Beginns der Oxford-Bewegung,[1] das in der anglikanischen Kirchengemeinschaft intensiv gefeiert wurde, in Deutschland so gut wie keinen Widerhall fand. Trotzdem verdient die anglo-katholische Erneuerung des 19. Jahrhunderts, auf deren Anfänge man sich im vergangenen Jahr zurückbesann, Beachtung, da ihre Wirkungsgeschichte gerade in der heutigen Zeit sichtbar ist: Die Gespräche der „Anglican/Roman-Catholic International Commission", die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und Großbritannien und nicht zuletzt der Papstbesuch in England zu Pfingsten 1981 sind alle nur denkbar auf der Grundlage einer Tradition, die innerhalb ihrer „comprehensiveness" katholische[2] Elemente integriert (und zum Teil auch institutionalisiert) hat. Dies wurde nicht zuletzt durch das Wiedererstarken des anglo-katholischen Flügels im 19. Jahrhundert gewährleistet.

Die vorliegende Darstellung von 150 Jahren Literatur zur Oxford-Bewegung tendiert ihrer Art nach eher zu einem Literaturbericht als zu einem reinen Forschungsüberblick. Dies hat folgenden Grund: Die Oxford-Bewegung hat eine große Menge Sekundärliteratur hervorgerufen, die berücksichtigt werden muß, auch wenn sie von Forschungsarbeit im eigentlichen Sinne oft weit entfernt ist. Ein reiner Forschungsüberblick könnte keinen wirklichen Einblick in die intensive Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung geben. Ich habe mich deshalb für einen Mittelweg entschieden, um die Linien aufzeigen zu können, die die Sekundärliteratur charakterisieren. Diese Literatur schuf nämlich

[1] Zur Terminologie ist folgendes zu sagen: „Traktarianismus" und „Oxford-Bewegung" sind im Grunde Synonyme. Der Begriff „Traktarianismus" sollte aber auf die zentrale Phase der Bewegung (1833–1845) beschränkt bleiben, während der Ausdruck „Oxford-Bewegung" durchaus auch Geschehnisse nach der Konversion Newmans beinhalten kann. Die Bezeichnung „anglo-katholische Erneuerung" umfaßt sowohl die Oxford-Bewegung als auch den Ritualismus.

[2] In der anglikanischen Kirche hat sich der Begriff der „Katholizität" jenseits der Bindung an die Kirche von Rom erhalten. Es ist deshalb ärgerlich, wenn sich römisch-katholische Theologen im Dialog mit der anglikanischen Kirche nicht der Selbstdisziplin unterziehen, die für die anglikanische Theologie wichtige Differenz zwischen „katholisch" und „römisch-katholisch" zu beachten.

UB Tübingen
30. JAN. 1985
21.7

ein spezifisches Bild der Bewegung, indem sie bei der Interpretation bestimmte Akzente setzte und eine Betrachtungsweise zugrundelegte, die das Bild der Bewegung über lange Zeit formte.

In England als dem Ursprungsland entstand schon während der ersten Jahre der Oxford-Bewegung eine Flut von Literatur. Wichtig sind besonders die Eigenberichte der Traktarianer, wobei für die Auswertung die Funktion zu beachten ist, die der jeweilige Bericht für den Verfasser hatte. So wollte sich W. Palmer z. B. mit seiner Darstellung der Ereignisse[3] vom Traktarianismus distanzieren, J. H. Newmans „Apologia"[4] ist zur Rechtfertigung seiner (späten) Konversion geschrieben, T. Mozley reiht in einem primär erzählenden Interesse im Grunde nur Anekdoten aneinander.[5] Wie durch die Eigenberichte der Traktarianer das Bild der Bewegung nicht unwesentlich geformt wurde, sei an zwei Punkten verdeutlicht, die die zeitliche Eingrenzung des Traktarianismus betreffen. Im Anschluß an Newmans Aussagen in der „Apologia" datiert man den Beginn der Bewegung meistens auf die (außer bei Newman) nicht das geringste Aufsehen erregende Predigt „National Apostasy" von J. Keble am 14. Juli 1833. R. W. Churchs Klassiker „The Oxford Movement",[6] bei dem sich die ganze Bewegung auf Newman konzentriert, sieht das Ende des Traktarianismus mit Newmans Konversion am 9. Oktober 1845 gegeben (das letzte Kapitel seines Buches, das diese Phase beschreibt, trägt die Überschrift „The Catastrophe"). Auch wenn diese beiden Daten immer noch die Eckpfeiler der zeitlichen Bestimmung des Traktarianismus darstellen, herrscht in der Forschung inzwischen Konsens über die Tatsache, daß angesichts der Komplexität der Bewegung die Jahreszahlen 1833 bis 1845 zumindest ebenso willkürlich wie nützlich sind.

Die englische Sekundärliteratur zur Oxford-Bewegung stellt von Anfang an alle nur möglichen Variationen dar, von populärer Pamphletliteratur bis zur wissenschaftlichen Arbeit, von euphorischer Bejahung (so die Anglo-Katholiken, vgl. den Untertitel eines Werkes: „Studies on the saints and heroes of the Oxford Movement")[7] bis zu extrem negativer Ablehnung (so oft evangelikale Kreise).[8] Eines ist aber fast allen dieser disparaten Werke gemeinsam: die historisch-kausale Fragestellung, die den unterschiedlichen Beurteilungen zugrundeliegt. Die Oxford-Bewegung wird als geschichtliches Phänomen geschichtlich hinterfragt. Ende des 19. Jahrhunderts läßt sich eine Flut historischer Beschreibungen der anglo-katholischen Erneuerung feststellen. Man blickt jetzt auf die verschiedenen Phasen dieser Erneuerung als Ganzes zurück und stellt ihren Verlauf im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung anglo-katholischer Prinzipien dar. Diese Sicht charakterisiert z. B. J. H. Overtons Buch „The Anglican Revival",[9] in dem der Traktarianismus, die spätere Oxford-Bewegung und der Ritualismus als konsequent aufeinanderfolgende Teile eines homogenen Ganzen verstanden werden. In dieselbe Richtung tendieren S. L. Ollard mit seinen verschiedenen Arbeiten über die Oxford-Bewegung[10] und W. J. S. Simpson mit seinem Überblick über die anglo-katholische Erneuerung seit 1845.[11]

Die historische Betrachtungsweise bestimmte über lange Zeit die Interpretation der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum. Inzwischen gehen die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ins Uferlose. Ein erwähnenswertes Beispiel aus neuerer Zeit ist das Werk „The Oxford Conspirators"[12] von M. R. d'Connell, auch wenn im Grunde keinerlei neue wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden. Dies ist auch nicht das Ziel des sprachlich sehr geschickt gemachten Buches (dem Autor ist deutlich die erzählerische Faszination an seinem Objekt anzumerken: „such a very interesting story").[13] O'Connell will eine Darstellung der Oxford-Bewegung liefern, die die Vorgänge auch für einen über Zustände im Oxford des Viktorianischen Zeitalters nicht informierten Leser verständlich werden lassen. Dieser Intention wird das (mit vielen Quellenzitaten durchflochtene) Buch gerecht.

So wichtig die historische Fragestellung ist, und so sehr die gegenüber früheren Jahren objektive Auseinandersetzung mit der Oxford-Bewegung positiv bewertet werden muß, fällt doch die Vormachtstellung dieser Betrachtungsweise auf. Sie durchzieht auch die Untersuchungen zu einzelnen Spezialaspekten der Bewegung, wie sie nach den vielen historischen Darstellungen langsam aufkamen.[14] Eine Seite der Oxford-Bewegung hat besonders Interesse gefunden: Es handelt sich um das poetische Element, das den ganzen Traktarianismus durchzieht. Neben Pamphleten („Tracts") und Predigtsammlungen waren es vor allem Gedichtbände, die das Schrifttum der Bewegung ausmachten und die in ihrer Eigenart berücksichtigt werden wollen. Eine faszinierende Untersuchung der traktarianischen poetischen Schriften und ihrer Rezeption im Viktorianischen Zeitalter stellt G. B. Tennysons Buch dar.[15] Der Autor versteht die poetischen Werke der Traktarianer (er konzentriert sich auf Keble, Newman und Williams; Faber wird kein eigenes Kapitel gewidmet) als Andachtsbücher: „Poetry is . . . an act of devotion."[16] Diese These kann eindrücklich an der Rezeption der traktarianischen Werke erhärtet werden, nicht zuletzt an den äußerlichen Veränderungen, die bei Neuauflagen vorgenommen wurden: Druck, Illustrationen und Einband ähnelten mehr und mehr denen von Gebetbüchern (ob Tennysons Ausdruck „missalization" für dieses Phänomen sinnvoll ist, scheint mir allerdings fraglich). Die Rezeption zeigt auch den großen Einfluß der poetischen Schriften des Traktarianismus. Für jeden Leser der „Tracts for the Times" gab es mindestens ein Dutzend, die Kebles „Christian Year" zur Hand nahmen, wie Tennyson in einem seiner Appendices zur Verbreitung von Kebles Buch feststellt. Der Niederschlag des Traktarianismus in der Viktorianischen Literatur war schon Gegenstand früherer Untersuchungen, die hier nur am Rande erwähnt werden können.[17]

Die historische Betrachtungsweise, von der die meisten der erwähnten Untersuchungen ausgehen, bestimmte bis jetzt auch ganz einseitig die Beschäftigung mit dem Ritualismus, also der zweiten Phase der anglo-katholischen Erneuerung des 19. Jahrhunderts. Das Bild ist hier sogar noch klarer. Es gibt einige Werke, die das Phänomen des Ritualismus geschichtlich aufarbeiten,[18] systematisch-theologisch oder liturgie-theologisch wurde er m. W. noch nicht hinterfragt. Man nahm die Bewegung immer nur als Folgeerscheinung des Traktarianismus zur Kenntnis. Die unzähligen Schriften und Pamphlete der Ritualisten (und damit ihre Gedankenwelt) harren noch der Untersuchung. Gleichzeitig gilt es auch, weithin herrschende Vorurteile über die Bewegung durch Detailstudien zu hinterfragen. E. B. Munson hat z. B. gezeigt, daß das verbreitete Konzept ritualistischer Slum-Priester, die die Trostlosigkeit ihrer Umgebung durch eine reichere Ausgestaltung des Gottesdienstes erfolgreich kompensierten, nicht unbedingt das eigentliche Phänomen des Ritualismus trifft.[19] Daß die bekanntesten Ritualisten allerdings in dieses Erklärungsmuster passen, zeigt

[3] W. Palmer, A Narrative of events connected with the publication of the Tracts for the Times, with reflections on existing tendencies to Romanism, and on the present duties and prospects of Members of the Church, Oxford 1843 (repr.: London 1883).

[4] J. H. Newman, Apologia Pro Vita Sua, being a History of his Religious Opinions (London 1864[1]) Oxford 1967, ed.: M. J. Svaglic.

[5] T. Mozley, Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement, Vol. I–II, London 1882 (1. und 2. Aufl.), Boston 1884.

[6] R. W. Church, The Oxford Movement. Twelve Years 1833–1845 (London 1891[1]), Chicago 1970, ed.: G. Best (Classics of British Historical Literature).

[7] D. L. M. Boycott, Lead, Kindly Light. Studies on the saints and heroes of the Oxford Movement, London 1932, New York 1933 (Hervorhebung durch die Verfasserin).

[8] Vgl. z. B. W. Walsh, The Secret History of the Oxford Movement, London 1897 (repr.: New York 1973 = 1898[4]). Der Autor sieht die Oxford-Bewegung (er konzentriert sich allerdings auf den Ritualismus) als geheime Verschwörung, um die anglikanische Kirche zu unterwerfen.

[9] J. H. Overton, The Anglican Revival (The Victorian Era Series), London 1897, Chicago 1908.

[10] Vgl. S. L. A. Ollard, A Short History of the Oxford Movement, London 1915, 1963[3]; ders., The Anglo-Catholic Revival, some persons and principles, London 1925; ders., The Anglo-Catholic Revival in Outline ([Oxford Movement Centenary Series]), London 1933.

[11] W. J. S. Simpson, The History of the Anglo-Catholic Revival from 1845, London 1932.

[12] M. R. O'Connell, The Oxford Conspirators. A History of the Oxford Movement 1833–45, London 1969.

[13] A.a.O. IX.

[14] So z. B. P. E. Shaw, The Early Tractarians and the Eastern Church, Milwaukee 1930; H. R. T. Brandreth, The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement, London 1947.

[15] G. B. Tennyson, Victorian Devotional Poetry. The Tractarian Mode, Cambridge (Mass.) 1981.

[16] A.a.O. 70.

[17] Vgl. J. E. Baker, The Novel and the Oxford Movement, New York (1932[1]) 1965[2]; R. Chapman, Faith and Revolt. Studies in the literary influence of the Oxford Movement, London 1970.

[18] Aus neuerer Zeit sind zu nennen: W. J. Fong, The Ritualist Crisis: Anglo-Catholics and authority; with special reference to the English Church Union, 1859–82, Diss. Toronto 1977 (masch.); J. Bentley, Ritualism and Politics in Victorian Britain. The Attempt to Legislate Belief (OTM), Oxford 1978; N. Yates, The Oxford Movement and Anglican Ritualism (The Historical Association General Series CV), London 1983.

[19] Vgl. E. B. Munson, The Oxford Movement by the End of the Nineteenth Century: The Anglo-Catholic Clergy, in: ChH ILIV (1975) S. 382–395.

L. E. Ellsworths Biographie.[20] Die Autorin zeichnet auf 170 S. das Leben Lowders („the ritualist slum priest par excellence")[21] in seiner Slum-Gemeinde in London und seine Aktivitäten in verschiedenen ritualistischen Gremien nach. Das Buch ist deshalb über das Interesse an Lowder hinaus für ein Verständnis des Ritualismus wichtig. Ellsworth konstatiert zu Recht, daß das zentrale Anliegen dieser Bewegung die Eucharistie war. Hinsichtlich Lowders Person und Denken bleiben allerdings – trotz des umfangreichen biographischen Materials – einige Fragen offen. So wird z. B. nicht geklärt, wie und wodurch er zu seinen ritualistischen Ansichten kam (der kurze Hinweis auf ein hochkirchliches Elternhaus kann kaum befriedigen).

Auch die Arbeiten über einzelne Vertreter des Traktarianismus (Newman ausgenommen) blieben lange Zeit einer historisch-biographischen Perspektive verhaftet. Bereits im 19. Jahrhundert waren von den bekanntesten Traktarianern Lebensbeschreibungen entstanden. Diese kamen meistens aus der Feder von Freunden, die auf autobiographisches Material zurückgreifen konnten (Tagebücher, Briefe). Allerdings boten sie wenig kritische Auseinandersetzung mit dem Objekt, und die Auswahl der autobiographischen Elemente geschah vor dem Hintergrund des Respekts und der Freundschaft. Trotzdem legten diese Biographien das Bild der einzelnen Traktarianer über lange Zeit hinweg fest. Erst ab den 50er Jahren unseres Jahrhunderts begann man, dieses Bild zu hinterfragen und durch ein erneutes Quellenstudium (besonders des unveröffentlichten Materials) eigenständige Studien zu erarbeiten. Ein gutes Beispiel für dieses Phänomen bietet die Beschäftigung mit E. B. Pusey, dem Traktarianer, der nach Newmans Konversion durch seine unerschütterlich anglikanische Position das Fortbestehen der Bewegung garantierte. Sein Freund und Schüler H. P. Liddon schuf ihm mit seiner vierbändigen Biographie[22] ein monumentales Andenken, dessen Richtigkeit ein halbes Jahrhundert lang nicht im geringsten hinterfragt wurde. Erst 1983 erschien nach einigen Vorarbeiten ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „Pusey Rediscovered",[23] der (wenn auch nur auf rund 400 S.) das notwendige Gegengewicht zu Liddons (2000 S. umfassenden) Werk darstellt. Letzterer hatte Pusey einzig und allein unter dem Aspekt seiner Führungsrolle in der Oxford-Bewegung und im späteren Anglo-Katholizismus gesehen und damit ein einseitiges Bild geschaffen, das nun die Forderung nach einer „Neuentdeckung" Puseys aufkommen ließ. Der von P. Butler herausgegebene Sammelband mit 15 Beiträgen und einer Bibliographie wird dieser Forderung gerecht. Die Autoren beschäftigen sich mit den unterschiedlichsten Aspekten von Puseys Leben und Werk, wobei allen Beiträgen gemeinsam ist, daß sie Themen aufgreifen, die von Liddon nicht berücksichtigt oder einseitig dargestellt wurden. Dementsprechend bringen einige Arbeiten ganz neue Erkenntnisse, während andere schon bekannte Bereiche in einem von Liddons Bild abweichenden Licht erscheinen lassen. Die Palette reicht von einer Darstellung des frühen, vortraktarianischen Gedankenguts von Pusey und einer Neuinterpretation seiner Beziehung zu Maria Baker über eine detaillierte Untersuchung seines Interesses für semitische Sprachen (das ihm in Oxford eine Professur eintrug) und seines erst kürzlich entdeckten Vorlesungsmanuskripts „Lectures on Types and Prophecies of the Old Testament" bis zu Beiträgen über seine Stellung zum römischen Katholizismus und eine Interpretation seines „Eirenicon". Besonders faszinierend ist die Untersuchung der Spiritualität Puseys, die der Dominikaner G. O'Donnell bietet. Es gelingt ihm, die Komplexität des Themas deutlich zu machen, ohne Widersprüche aufzulösen, so z. B. hinsichtlich der Diskrepanz zwischen Puseys theologischer Orientierung an der Patristik und seiner spirituellen Hinwendung zur nachreformatorischen römisch-katholischen Tradition. Auch Puseys übertrieben asketische Grundtendenz („uncomfortably specific in such matters as forms of corporal penance and asceticism"[24]) und seine bedauerliche Unkenntnis der englischen mystischen Tradition werden in aller Deutlichkeit aufgezeigt. Die positiven Seiten von Puseys Spiritualität macht A. M. Allchin in seiner Interpretation der schönsten schriftlichen Zeugnisse dieses Mannes deutlich: der „Paropchial Sermons". Im ganzen trägt der Sammelband „Pusey Rediscovered" seinen Namen zu Recht. Allerdings ist damit nicht gesagt, daß die Fragen um Person und Werk dieses Traktarianers endgültig geklärt sind. Nicht umsonst taucht in verschiedenen Beiträgen der Begriff „enigma" in bezug auf Pusey auf. Was der Band leistet, ist keine endgültige Klärung, sondern eine Korrektur des einseitig-klaren Bildes, das Liddon vermittelte.

Dasselbe Phänomen einer Neuentdeckung durch ein genaues Quellenstudium gilt auch für die anderen Traktarianer. Die Biographien des 19. Jahrhunderts über Faber,[25] Froude,[26] Keble[27] und Williams[28] sind inzwischen durch neuere Untersuchungen vervollständigt und teilweise korrigiert worden.[29] Merkwürdigerweise gibt es keine ältere oder neuere Biographie von F. Oakeley, der zum innersten Kreis (wenn auch zum jüngeren Flügel) des Traktarianismus gehörte und besonders für die Umsetzung traktarianischer theologischer Positionen in die pastoral-liturgische Praxis von großer Bedeutung ist. Das fehlende Interesse an Oakeleys Person ist u. U. darauf zurückzuführen, daß es um diesen nach seiner Konversion zum römischen Katholizismus (1845) relativ still wurde, während andere Konvertiten aus den Reihen des Traktarianismus großen Einfluß gewannen (so Newman und Manning, in geringerem Maße auch Faber und Ward).

Untersuchungen über Traktarianer, die in der Forschungsgeschichte durch das Interesse an Froude, Keble, Newman und Pusey immer an den Rand gedrängt worden waren, haben mittlerweile gezeigt, daß die Bewegung keinesfalls durch eine Konzentration auf die exponierten Größen adäquat beurteilt werden kann. Inzwischen hat die Aufarbeitung dessen, was D. Newsome als „the greatest deficieny in Tractarian historiography" bezeichnete, begonnen, nämlich: „the tendency to concentrate upon the figures of Newman, Pusey, Keble and Froude, and to suppose that the Oxford Movement can be fully understood by studying only the most notable of its pioneers and leaders."[30] Auch die Vorstellung, daß der Traktarianismus vor allem als Newmans Weg vom Evangelikalismus zur römisch-katholischen Kirche zu verstehen sei (wie es viele ältere historische Darstellungen suggerierten), ist überwunden. Einen wichtigen Beitrag zu der von ihm kritisierten Schwäche traktarianischer Geschichtsschreibung lieferte D. Newsome selbst.[31]

Die faszinierende Arbeit stützt sich auf einen großen Reichtum an bisher unveröffentlichtem Material aus den Reihen der Wilberforce-Brüder (Henry konvertierte 1850 zum römischen Katholizismus, Robert Issac 1854, Samuel wurde 1845 Bischof von Oxford) und ihres Schwagers Henry Manning (1851 konvertiert, wurde 1865 Erzbischof von Westminster und 1875 Kardinal). Wichtig ist die Studie zunächst, weil sie traktarianische Wege verfolgt, die bis jetzt aufgrund der Konzentration auf die führenden Mitglieder der Bewegung kein Interesse fanden – obwohl Henry und Robert Isaac Wilberforce ebenso wie Manning zum innersten Zirkel der Traktarianer in Oxford gehörten. Zum zweiten wird hier exemplarisch die vielbeschworene aber nie im einzelnen untersuchte Wandlung von evangelikalen Ausgangspositionen zu traktarianischen (und römisch-katholischen) Anschauungen deutlich gemacht. Gerade der Lebensweg der Söhne des großen evangelikalen Sozialreformators William Wilberforce bildet das zentrale Beispiel dieser Wandlung. Newsome gelingt es darüber hinaus durch seine Konzentration auf die Wilberforce-Brüder und Manning, Licht auf eine Epoche zu werfen, die in der traktarianischen Geschichtsschreibung meistens keine Beachtung findet: die Zeit nach Newmans Konversion. Man fragt sich nach der Lektüre des Buches, ob der Zusammenbruch des Traktarianismus statt im Jahre 1845 nicht eher zu Beginn der 40er oder aber in den 50er Jahren gesehen werden sollte.

Noch wichtiger als die biographische Aufarbeitung scheint mir allerdings für das Verständnis der Oxford-Bewegung die zu bemerkende Hinwendung zur theologischen Interpretation der Positionen der

[20] L. E. Ellsworth, Charles Lowder and the Ritualist Movement, Darton 1982.

[21] A.a.O. 1.

[22] H. P. Liddon, Life of Edward Bouverie Pusey, ed.: J. O. Johnston/R. J. Wilson, Vol. I: 1800–1836, London 1893; Vol. II: 1836–1846, London 1893; Vol. III: [1846–1860], London 1894; Vol. IV: 1860–1882, London 1897.

[23] P. Butler (ed.), Pusey Rediscovered, London 1983.

[24] G. O'Donnell, The Spirituality of E. B. Pusey, in: Pusey Rediscovered 238.

[25] Vgl. J. E. Bowden, The Life and Letters of Frederick William Faber, D. D., London (1869[1]) 4. Aufl. o. J. [ca. 1910].

[26] Die meisten seiner Schriften wurden kurz nach seinem Tod herausgegeben und lösten besonders in evangelikalen Kreisen einen Sturm der Entrüstung aus: R. H. Froude, Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, Vol. I/I–I/II, London 1838, Vol. II/I–II/II, Derby 1839 [ed.: J. Keble/J. H. Newman].

[27] Vgl. J. T. Coleridge, A Memoir of the Rev. John Keble, M. A. Late Vicar of Hursley, Oxford 1869[1], 1870[3].

[28] Vgl. I. Williams, The Autobiography of Isaac Williams, B. D., ed.: G. Prevost, London 1892 (1. und 2. Aufl.), New York 1893.

[29] Zu Faber vgl. R. Chapman, Father Faber, London 1961. Zu Froude vgl. P. Brendon, Hurrell Froude and the Oxford Movement, London 1974. Zu Keble vgl. G. Battiscombe, John Keble. A Study in Limitations, London 1963. Zu Williams vgl. O. W. Jones, Isaac Williams and his circle, London 1971.

[30] Newsome, Parting of Friends (s. Anm. 31) 372f.

[31] D. Newsome, The Parting of Friends. A Study of the Wilberforces and Henry Manning, London 1966.

verschiedenen Traktarianer. Mit dieser Fragestellung ist nämlich die rein historische Betrachtungsweise überwunden, die die Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung so lange dominierte. Besonders Froude,[32] Keble[33] und R. I. Wilberforce haben in diesem Zusammenhang das Interesse auf sich gezogen (bei Pusey läßt eine gründliche systematisch-theologische Arbeit noch auf sich warten). Auffallend ist dieses Interesse vor allem bei R. I. Wilberforce,[34] dessen Person und theologischen Beitrag man erst jetzt zu entdecken beginnt. In den gängigen historischen Darstellungen der Bewegung hatte er so gut wie keine Erwähnung gefunden, während man ihn heute vielfach als einzigen wirklich systematischen Theologen des Traktarianismus ansieht.

Es ist bezeichnend, daß nicht ein Engländer, sondern ein Schwede als erster die rein historisch-kausale Fragestellung hinter sich ließ und sich um eine Klärung der Grundlagen und des Wesens der Oxford-Bewegung bemühte. Y. Brilioths Untersuchung[35] wird durch seine grundlegende Erarbeitung traktarianischen Gedankenguts und traktarianischer Spiritualität immer ein Klassiker der Sekundärliteratur bleiben. Interessanterweise hat seine These über die Verbindungslinien zwischen der evangelikalen Erweckung und der Oxford-Bewegung – also ein historisch-kausaler Aspekt der Arbeit – am intensivsten weitergewirkt.[36]

Kurz vor dem 100jährigen Jubiläum des Beginns der Oxford-Bewegung mehrten sich überhaupt die Versuche, Wesen und Gedankengut des Traktarianismus systematisch zu hinterfragen und von der einseitigen historischen Betrachtungsweise Abstand zu gewinnen. Neben Brilioth sind besonders C. C. J. Webb[37] und C. Dawson[38] zu nennen. Ein ambitiöses Werk ist der zum Jubiläumsjahr von N. P. Williams und C. Harris herausgegebene Sammelband[39] „Northern Catholicism". Der Titel will auf die Existenz einer nicht-römischen (europäischen) katholischen Tradition hinweisen, die in Beiträgen über die hochkirchliche Bewegung im Luthertum, in der Kirche von Schottland und in der niederländisch-reformierten Kirche, sowie über die altkatholische Kirche zum Ausdruck kommt.[40] Die meisten Artikel beschäftigen sich allerdings mit der Oxford-Bewegung, mit ihrer Entwicklung, ihren theologischen Positionen, ihren spirituellen Grundsätzen und ihrer Wirkungsgeschichte. Dabei wird deutlich, daß hinter den Arbeiten kein rein wissenschaftliches Interesse steht, sondern daß hier Anhänger des Anglo-Katholizismus ihre eigene Tradition darstellen und feiern (das Wort ist in einem durchaus positiven Sinne gebraucht). In eine ähnliche Richtung wird wohl die geplante Veröffentlichung der Vorträge anläßlich des 150. Jubiläums des Beginns der Bewegung in Oxford im Juli 1983 gehen. Die Entwicklungen, die zwischen den beiden Sammelbänden liegen, werden vielleicht dadurch deutlich, daß 1983 auch ein evangelikaler Anglikaner, ein Methodist und ein römischer Katholik zu Wort kamen. Einen interessanten Überblick über die 150jährige Entwicklung des Anglo-Katholizismus bietet G. Rowell in seinem Werk,[41] das eine Mischung aus kurzen biographischen Hinweisen, theologischen Analysen und Skizzen der spirituellen Atmosphäre darstellt. Neben den Traktarianern Keble, Newman und Pusey kommen folgende Personen und Themen zur Sprache: John Mason Neale, der Ritualismus, Edward King, die Missionsbischöfe, der Anglo-Katholizismus und die Ökumene, sowie der liberale Anglo-Katholizismus.

Was bei dem bisherigen Überblick über die Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum auffällt, ist das Fehlen eigentlich theologisch-dogmatischer Arbeiten (diese Beobachtung trifft nicht nur auf die Sekundärliteratur zur Oxford-Bewegung zu; in der ganzen anglikanischen Theologie ist die dogmatische Fragestellung verhältnismäßig schwach ausgeprägt). Nur W. H. Mackean[42] hatte den Versuch unternommen, das Eucharistieverständnis der Traktarianer darzustellen, bzw. zu kritisieren (er schreibt aus der evangelikalen Perspektive). Die Arbeit ist vor allem wegen der willkürlichen und unvollständigen Quellenwahl unzulänglich. Auch auf diesem Gebiet lieferte ein Schwede die erste grundlegende Arbeit: A. Härdelins Untersuchung[43] geht von einer wissenschaftlich-dogmatischen Fragestellung aus und gewinnt dadurch ein fundiertes Bild der theologischen Entwicklung und Positionen im Traktarianismus. Die Arbeit ist noch unter einem anderen Aspekt bemerkenswert und richtungsweisend. Der Autor berücksichtigte praktisch als erster für ein Gesamtbild neben der dogmatischen Fragestellung auch die liturgische Perspektive. Auf den Abschnitt „Eucharistic Doctrine" folgt deshalb konsequenterweise der Abschnitt „Eucharistic Worship".[44] Härdelin schreibt begündend:

> "There has hitherto been almost complete agreement among the writers on Tractarianism that its originators, and the first generation of its adherents were only interested in the doctrinal and 'spiritual' side of religion, and not in the question of its liturgical expression . . . This is however a picture which needs to be adjusted, for though the Tractarians were comparatively slow in introducing external changes and sometimes even ignorant in the technical details of liturgiology, they had definite notions about the meaning of liturgical worship and the principles underlying it."[45]

Obwohl Härdelin seine Untersuchung auf die Liturgie der Eucharistie beschränkt, erfaßt er einen wichtigen Teil des traktarianischen liturgischen Gedankenguts. Daß Themen wie die Bedeutung des Kirchenjahres, des anglikanischen Stundengebets und des Breviers nur gestreift werden, ist nicht anders zu erwarten. Wie neu dieser liturgische Ansatz für die Forschungen zum Traktarianismus ist, zeigen oft gefällte Pauschalurteile: „Die Väter der Traktate waren rein theologisch interessiert"[46] oder „Ihre ganze Aufmerksamkeit war auf dogmatische Dinge gerichtet".[47] Das liturgische Interesse wurde einseitig dem Ritualismus zugesprochen, wozu es bis jetzt m. E. zu verzerrten Verhältnisbestimmungen zwischen diesen beiden Phasen der anglo-katholischen Erneuerung gekommen ist. Ein Jahr nach Härdelin veröffentlichte der Methodist T. Dearing seinen Vergleich zwischen wesleyanischen und traktarianischen gottesdienstlichen Konzeptionen[48] – in Zusammenhang mit der Briliothschen These der Verbindungslinien zwischen evangelikaler Erweckung und Traktarianismus eine im Grunde faszinierende Fragestellung. Positiv ist, daß Dearing in seine Untersuchung alle Gebiete der Liturgie, also z. B. auch das Stundengebet miteinbezieht. Dafür konzentriert er sich aber fast ausschließlich auf formalpraktische Gesichtspunkte und berücksichtigt die liturgietheologischen Grundlagen nicht, von denen her die Praxis erst wirklich einsichtig wird. Zur Form der Untersuchung sei noch bemerkt, daß die Aneinanderreihung verschiedenster Zitate ohne tiefergehende Interpretation zwar interessante Aspekte aufzeigen kann, aber noch kein fundiertes Ergebnis darstellt. Ich selbst habe versucht, in meiner Dissertation[49] das liturgische Gedankengut des Traktarianismus unter einer systematisch-theologischen Fragestellung zu analysieren.

In Zusammenhang mit der theologischen Interpretation der Oxford-Bewegung sind noch die Einführung zu zwei Textsammlungen zu erwähnen. O. Chadwicks Vorbemerkungen zu „The Mind of the Oxford Movement"[50] zeigen einen sehr eigenständigen (und, was bei dem Autor nicht verwundert, sprachlich faszinierenden) Versuch, die Grundlagen der Bewegung zu erarbeiten. Wichtig scheint mir besonders seine Betonung der traktarianischen Frömmigkeit in ihrem Verhältnis zu den theologischen Positionen. Der dritte Teil der Textsammlung ist unter dem – den Kern der Sache treffenden – Titel „Sanctification" den traktarianischen Aussagen über Spiritualität und Ethik

[32] Vgl. Gauthier, La Pensée Religieuse de Richard Hurrell Froude 1803–1836, (Beauchesne Religions), Paris 1977.

[33] Vgl. W. J. A. M. Beek, John Keble's literary and religious contribution to the Oxford Movement, Nimwegen 1959.

[34] Vgl. z. B. R. Sheeran, Christ the Centre and Source. A Study of Robert Isaac Wilberforce and the incarnational theology of the Oxford Movement, Rom 1979.

[35] Y. Brilioth, The Anglican Revival. Studies in the Oxford Movement, London 1925, 1933[2].

[36] Vgl. dazu auch Y. Brilioth, Three Lectures on Evangelicalism and the Oxford Movement, London 1934.

[37] C. C. J. Webb, Religious Thought in the Oxford Movement, London 1928.

[38] C. Dawson, The Spirit of the Oxford Movement, London 1933 (repr.: New York 1976 = 1934).

[39] N. P. Williams / C. Harris (eds.), Northern Catholicism. Centenary Studies in the Oxford and Parallel Movements, London 1933.

[40] Eine ähnliche Einordung der Oxford-Bewegung in einen größeren theologiegeschichtlichen Kontext versucht E. A. Knox, The Tractarian Movement 1833–1845. A Study of the Oxford Movement as a phase of the Religious Revival in Western Europe in the second quarter of the ninetheenth century, London 1933, 1934[2]. Knox sieht vor allem Verbindungen zum Gedankengut des Ultramontanimus.

[41] G. Rowell, The Vision Glorious. Themes and Personalities of the Catholic Revival in Anglicanism, Oxford 1983.

[42] W. H. Mackean, The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement. A critical survey, London 1933.

[43] A. Härdelin, The Tractarian Understanding of the Eucharist (AUU-SHEU VIII), Uppsala 1965.

[44] A.a.O. 111ff und 223ff.

[45] A.a.O. 226.

[46] Voll, Hochkirchlicher Pietismus 22 (vgl. Anm. 60).

[47] Schaefer, Wiedergeburt 75 (vgl. Anm. 58).

[48] T. Dearing, Wesleyan and Tractarian Worship. An Ecumenical Study, London 1966.

[49] T. Berger, Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus, Heidelberg 1984.

[50] O. Chadwick (ed.). The Mind of the Oxford Movement (LMRT), London 1960.

gewidmet. Chadwick geht davon aus, daß dieser Bereich wirkungsgeschichtlich bedeutsamer war als das theologische Gedankengut der Traktarianer.[51] Die These wurde vielfach kritisch registriert, hat aber m. E. ihre Berechtigung, insofern sie auf die unterschiedliche Intensität der Wirkungsgeschichte beider Größen verweist und nicht etwa eine Trennung von Glauben und Lebensvollzug impliziert. Instruktiv ist ein Vergleich zwischen dieser Textsammlung und derjenigen von E. Fairweather, die vier Jahre später erschien.[52] In beiden werden durch die Auswahl der Schriften sehr unterschiedliche Akzente gesetzt. Chadwick will anscheinend nur den Minimalkonsens der Traktarianer greifen und läßt daher die extremeren Ansätze von Froude (!) und Ward gänzlich unbeachtet; für ihn sind nur Schriften aus der zentralen Phase der Bewegung, also den Jahren 1833–1841 von Bedeutung. Fairweather bearbeitet eine viel weitere Zeitspanne und zitiert neben Froude und Ward sogar R. I. Wilberforce. Allerdings fehlt bei ihm das poetische Element des Traktarianismus ganz und gar. Auch den Predigten schenkt er verhältnismäßig wenig Beachtung – obwohl beide größeren Einfluß hatten als die theologisch-apologetischen Schriften der Oxford-Bewegung. Aufgrund der voneinander abweichenden Quellenauswahl in den Textsammlungen fällt die jeweilige Interpretation des Traktarianismus sehr unterschiedlich aus.

Soviel zur theologischen Interpretation der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum. Kontinentaleuropäische Theologen haben sich, was die anglo-katholische Erneuerung des 19. Jahrhunderts betrifft, vor allem auf die Newman-Forschung konzentriert, die sich inzwischen fast zu einem „Newmanismus" entwickelt hat (übrigens wurde schon der Traktarianismus als „New-mania"[53] gedeutet; einer der Anhänger beschrieb seine Position mit „Credo in Newmannum").[54] Newman-Arbeitsgemeinschaften, -Kongresse, -Studien und viele Dissertationen und Artikel zeugen von dem bleibenden Interesse an dieser Gestalt der anglikanischen und römisch-katholischen Kirchengeschichte. Allerdings wurde die Newman-Forschung, unterstützt durch das Oratorium in Birmingham, vor allem von römisch-katholischen Theologen vorangetrieben.

Die Oxford-Bewegung selbst hat seit dem dreibändigen Werk des Franzosen P. Thureau-Dangin,[55] das immerhin von der Jahrhundertwende stammt, kein allzu großes Interesse gefunden. Dies trifft besonders auf Deutschland zu. Rechtzeitig zum Jubiläumsjahr 1933 erschienen fast obligatorisch einige Werke zu diesem Thema, die aber über einen historischen Abriß nicht wirklich hinausgehen. W. Vollrath[56] gibt auf nur dreißig S. eine knappe, sehr positive Einführung in den Traktarianismus, den er scharf gegen den Ritualismus abgrenzt. Daß auf solch kleinem Raum Einseitigkeiten auftreten ist nicht auszuschließen, im ganzen ist das „Wiedererwachen kirchlichen Bewußtseins"[57] aber mit viel Verständnis dargestellt. P. Schaefers Buch[58] ist wesentlich länger, widmet aber nur zwanzig S. dem Traktarianismus. Leider sieht die Autorin den Anglikanismus ganz unter hochkirchlichen Vorzeichen, so daß das „Wesen des Anglikanismus und der Oxford-Bewegung" im Endeffekt als identisch erscheinen.[59] D. Voll veröffentlichte 1960 seine Dissertation über einen Teilaspekt des Ritualismus,[60] in der er versuchte, ritualistische Missionsformen aus dem evangelikalen Erbe der Oxford-Bewegung zu erklären (auch hier wirkte die Briliothsche These weiter). Inzwischen hat J. Kent in seiner Untersuchung über Erweckungsbewegungen im Viktorianischen Zeitalter diese These angegriffen mit dem Hinweis auf die Formen römisch-katholischer Gemeindemission, wie sie den Ritualisten aus Frankreich bekannt waren.[61] Er zeigt, daß die ritualistischen Missionsformen aus der römisch-katholischen, nicht der evangelikalen Tradition übernommen wurden. Zu nennen ist noch die Untersuchung von M. Keller-Hüschemenger über die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung (genitivus subjectivus!), obwohl eine adäquate Bewertung Schwierigkeiten bereitet. Die sehr gründliche, systematisch-theologische Arbeit ist jedoch sprachlich oft schwer verständlich.[62]

Im ganzen gesehen trifft für das deutsche Interesse an der Oxford-Bewegung immer noch Brilioths Bemerkung aus dem Jahre 1925 zu: „German literature is remarkably poor . . . and the chapters relevant in handbooks of Church history are generally not very successful, sometimes misleading."[63] Dabei ist zu bedenken, daß man im Protestantismus durch den Traktarianismus eine Abwendung von reformatorischen Prinzipien in der anglikanischen Kirche befürchtete und dem ganzen Phänomen reserviert gegenüberstand, während sich das römisch-katholische Interesse auf die Konvertiten und nicht die Oxford-Bewegung selbst konzentrierte. Inzwischen scheint mir aber die Zeit gekommen zu sein, in der man ohne konfessionelle Enge und Ängste auf die Vielfalt, die „comprehensiveness" der anglikanischen Tradition blicken kann, zu der der Anglo-Katholizismus wesentlich beigetragen hat. In diesem Kontext war sicher auch der verschlungene Weg der Forschungen über die Oxford-Bewegung – „ex umbris et imaginibus . . ."[64] – lohnend.

[51] A.a.O. 12.
[52] E. R. Fairweather (ed.), The Oxford Movement (LPT), New York 1964.
[53] Vgl. Liddon, Life of Pusey II, 21 (vgl. Anm. 22).
[54] J. A. Froude, Short Studies on Great Subjects IV, London 1883, S. 273.
[55] P. Thureau-Dangin, La Renaissance Catholique en Angleterre au XIXe siècle Vol. I: Newman et le Mouvement d'Oxford, Paris 1899. Vol. II: De la Conversion de Newman à la Mort de Wiseman 1845–1865, Paris 1903. Vol. III: De la Mort de Wiseman à la Mort de Manning 1865–1892, Paris 1906.
[56] W. Vollrath, Die alte Oxfordbewegung (1833–1845), Leipzig 1933.
[57] A.a.O. 30.
[58] P. Schaefer, Die katholische Wiedergeburt der Englischen Kirche, München 1933.
[59] A.a.O. 44.
[60] D. Voll, Hochkirchlicher Pietismus. Die Aufnahme der evangelikalen Traditionen durch die Oxford-Bewegung in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Verständnis des neueren Anglikanismus (FGLP XIX), München 1960.
[61] Vgl. J. Kent, Holding the Fort. Studies in Victorian Revivalism, London 1978, S. 242ff.
[62] M. Keller-Hüschemenger, Die Lehre der Kirche in der Oxford Bewegung. Struktur und Funktion, Gütersloh 1974. Vgl. etwa die Ausführungen auf S. 210 zu der erwähnten These von Chadwick hinsichtlich der Rezeption traktarianischen Gedankenguts.
[63] Brilioth, Anglican Revival 340 (vgl. Anm. 36).
[64] „Ex umbris et imaginibus ad veritatem" – der Satz steht auf Wunsch J. H. Newmans auf seinem Grabstein.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck †, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. Bd. IV, Lfg. 6/7. mibṣār – male'āk. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983), Sp. 641–896, kart. DM 56.–

Gehen wir diesmal gleich in die Einzelheiten, die mir auffielen!

Ist der „Turm" (*migdāl*) in Hld 4,4; 8,10 wirklich nur ein „Symbol der (weiblichen) Schönheit" (D. Kellermann, Sp. 645)? Ich meine, er ist zumindest Ausdruck einer selbstbewußten Schönheit, die um ihren Wert weiß und deshalb „erobert" sein will.[1] Das heißt: Es geht hier nicht einfach um die Schönheit des Mädchens, sondern um einen bestimmten Aspekt derselben. Dies hätte herausgearbeitet werden müssen. Ein Turm ist zunächst einmal wegen seines langgestreckten, phallusartigen, in den Himmel vorstoßenden Aussehens symbolisch von Bedeutung, auch wenn es sich hier eher um einen gedrungen vorzustellenden Festungsturm handelt, der in sich fest dasteht und im vorliegenden Zusammenhang vor allem das besagte Selbstbewußtsein signalisiert. Bekanntlich sind Symbole aber immer ambivalent. Somit geht es hier nur um einen hervorstechenden Aspekt des Turmes, nicht um seine ganze Bedeutungsfülle. In Hld 8,10 dient die Grundvorstellung des Gestreckten am Turm überdies wohl besonders dem Ausdruck des Verlangens der jugendlichen Sängerin nach dem Freund,[2] für den sie ganz dasein möchte.

Mit Hld 4,4 befaßt sich auch der Artikel *māgen* von Freedman-O'Connor (Sp. 6560, diesmal in einem Sinn, der zu Recht meine eigene Auffassung z. St. etwas zurechtrückt. „Schilde wurden nicht als Trophäen an den Türmen aufgehängt, sondern nur an auf den Türmen zur Abwehr zeitweise angebrachten Holzrahmen, um so eine testudo (Anm. des Rezensenten: ein Schilddach) für die Schlacht bereit zu haben" (ebd.).[3] Die Komponente der Selbstbehauptung des Mädchens auch in der Liebe bleibt davon allerdings unangetastet,[4] zumal diese ja auch schon von der oben erwähnten Symbolik des Turmes in Hld 4,4 angesprochen wird und beide Symbole einander als Teile eines größeren Ganzen ergänzen. Die Korrektur der Autoren des Artikels zur Sachebene von Hld 4,4 (und der Parallelstelle Ez 27,11) wird indes dankbar registriert.

[1] Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied: BET 16, Frankfurt/M.–Bern 1981, 136.
[2] Vgl. Krinetzki, ebd., 226.
[3] Gegen meine von T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1968, 5. Aufl., 63, übernommene Ansicht (von Freedman-O'Connor nicht zitiert!), das Aufhängen der Schilde habe „den Beschauern, insbesondere einem etwaigen Angreifer, eine Vorstellung von der Größe der Besatzung des Turmes . . . geben" wollen. Die Schilde hatten vielmehr eine reale Funktion im Zusammenhang mit der Verteidigung der betr. Stadt.
[4] Vgl. Krinetzki, a.a.O., 136.

Die Verwendung des „Wüsten"-Motivs mag anderwärts ein Motiv der „Hirtenromantik und Schäferliebe" darstellen (Sh. Talmon, Sp. 664.691, Art. *midbār*). In Hld 3,6; 8,5 halte ich dies nicht für wahrscheinlich. Und zwar deshalb nicht, weil in 3,8 ausdrücklich der „nächtliche Schrecken" (d. h. die „Dämonie" des Geschlechtes, vgl. Tob 6,14f, Hs. A und B) angesprochen wird, gegen den die Liebenden entsprechend der Ausrüstung der Freunde des Bräutigams mit dem „Schwert an der Hüfte" (ebd.) gefeit sind, zum andern deshalb nicht, weil der Zug durch die Wüste von Hause aus nach Ausweis von 1 Makk 9,37–39 einen realen Hintergrund gehabt haben dürfte, aus dem sich erst die erwähnte Symbolik ergab.[5] An der Makk-Stelle sind die Brautleute überdies durchaus keine Hirten, und sie fungieren auch an den beiden zitierten Hld-Stellen nicht als solche. Eine Verwischung der Symbolik mit derjenigen von Stellen wie Hld 1,7–8 ist bei der ursprünglichen Selbständigkeit aller Einzelgedichte dieses biblischen Buches nicht akzeptabel.

Wie ist der Satz zu verstehen: „Das Wassertrinken aus der Zisterne bot die Grundlage für die didaktische Metapher ‚Trinke Wasser aus deiner eigenen Zisterne!' (Spr 8,5), eine unmißverständliche Mahnung zur Treue der eigenen Ehefrau gegenüber. Mit dem gleichen Unterton nennt HL 4,15 den Geliebten ‚eine Quelle lebendigen Wassers' (= Quelle im Garten) und einen ‚fließenden Strom vom Libanon'" (H.-J. Fabry, Sp. 859, Art. *majim*)? Es ist kaum anzunehmen, daß die Hld-Stelle zur Treue mahnen will, wie dies für die Spr-Stelle durchaus richtig beobachtet wird. Das Hohelied ist ja von Hause aus kein Weisheitsbuch, mag es auch als solches im Zuge der Kanonisierung nach Ausweis von Hld 1,1 verstanden worden sein und die Sehnsucht nach beständiger, treuer Gemeinschaft an anderen Stellen durchaus zwischen den Zeilen mitschwingen.[6] Jedenfalls ist die Metapher (besser: das Symbol) von Hld 4,15 anders zu erklären. Zunächst geht es hier nicht um d e n Geliebten, sondern um d i e Geliebte.[7] Sodann soll das Wassersymbol das Leben-, und das heißt für den Partner: das Lustspendende des Weiblichen, das am dichtesten im weiblichen Schoß erfahren wird (Quelle = Symbol des weiblichen Schoßes und Enthaltens), zum Ausdruck bringen.[8] Darum und um nichts anderes geht es unmittelbar. Einen Hinweis auf die erwartete Treue vermag ich an dieser Stelle nirgends angedeutet zu finden, nicht einmal indirekt. Die Gleichsetzung von Hld 4,15 mit Spr 8,5 im Sinne einer institutionellen Beziehung zwischen den Partnern wie sie Fabry vorzunehmen scheint, liegt der vorliegenden Hld-Stelle zweifellos völlig fern. Diese Stelle nennt die Partner weder „Braut" und „Bräutigam" noch spricht sie von einer Heimführung des Mädchens als Braut in das Haus des Geliebten oder einer Hochzeitsfeier. Die Unklarheit der Formulierung bleibt bestehen. Mißverständnissen sind damit leider Tür und Tor geöffnet.

Was Hld 8,7 angeht, so ist zu fragen, ob diese Stelle wirklich nur „auf die Beständigkeit echter Liebe hin(weist)" (Fabry, Sp. 859). Zumindest klingt mir die Formulierung zu moralistisch und institutionalistisch. Es geht hier keineswegs nur um die „echte Liebe", sondern um die Liebe, Eifersucht und Leidenschaft schlechthin. Der Text scheint durchaus sagen zu wollen: Die erotische Leidenschaft und Eifersucht an sich und in jeder Form (in der erlaubten ebenso wie in der verbotenen) ist nicht aus der Welt zu schaffen und kann nicht für tot erklärt werden, weil es eben keine Macht der Welt gibt, die ihr gewachsen ist. Nicht einmal der Tod ist es; denn die Liebe ist stärker als der Tod! Das ist ja doch wohl mehr als die „Beständigkeit" einer braven „echten Liebe" im üblichen bürgerlichen Sinn! Nichts gegen eine solche Liebe, aber dem Hohenlied geht es ganz bestimmt nicht ausschließlich und primär um sie. Ich meine, diese Auslegung ist einfach zwingend gerade auch im Hinblick auf die von Fabry zu Recht unterstützte Gleichsetzung der *majim rabbîm* von Hld 8,7 mit dem Chaoswasser. Nach Gen 1,1ff bedroht das Chaoswasser ständig die Schöpfung Gottes; nur seine Macht kann dieser Bedrohung Einhalt gebieten. Ähnlich gilt auch die Bedrohung der erotischen Leidenschaft ständig. Niemand ist mit dieser menschlichen Grundleidenschaft jemals „fertig" und darf sie als „erledigt" betrachten.

Man sehe mir nach, daß diesmal nur die das Hohelied betreffenden Stellen der beiden Lieferungen angesprochen wurden! Da dazu ziemlich viel zu sagen war, schien es mir besser, mich darauf zu beschränken.

Passau Günter Krinetzki

Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd 5: Kornfeld, Walter: **Leviticus.** – Würzburg: Echter (1983). 115 S., kart. DM 28.–

Unter den ersten Lieferungen zur neuen Echter-Bibel befindet sich das Buch Leviticus. Das ist erfreulich, weil dieser Teil des Pentateuchs nicht nur besonders schwierig und daher erklärungsbedürftig ist, sondern auch wichtige und berühmte Stücke enthält; man denke nur an den großen Versöhnungstag (Kap. 16), das Gebot der Nächstenliebe (Kap. 19), die Gesetzgebung des Sabbat- und Jubeljahres (Kap. 25) und die mehrfach vorkommenden Texte zur Sühne (bes. Kap. 17).

Nach einer knappen E i n l e i t u n g zum Buche Leviticus (5–9), wo in wenigen Strichen Inhalt und Werden des Buches in seinen verschiedenen Teilen gezeichnet werden, folgen eine gegliederte B i b l i o g r a p h i e (10–12) sowie der Text und K.s K o m m e n t a r, der nach der Art der Echter-Bibel unten am Text fortlaufend gedruckt ist. Der Text des Kommentars ist angenehm lesbar dargeboten.

Der Kommentar besitzt als hervorstechendste Qualitäten die Klarheit des Ausdrucks und die Kunst, komplizierte literarhistorische und sachliche Sachverhalte einfach und bündig zusammenzufassen und darzustellen. Ferner nimmt K. auf den c h r i s t l i c h e n Leser an manchen Stellen ausdrücklich Bezug, indem er das NT zitiert und sich über die Bedeutung der Leviticus-Texte im ntl Kontext Gedanken macht. Das ist bei diesem Buch ja auch besonders nötig.

Was mich nicht ganz befriedigt, ist der Verzicht auf a l t e r n a t i v e Möglichkeiten der Interpretation bei Stellen, die von großer Tragweite sind, z. B. zur Bedeutung der Handauflegung bei Opfertieren in Lev 1–5 und 16, zur Interpretation von sühnen (*kpr*), zur Übersetzung von Lev 17,11c („denn das Blut ist es, das f ü r ein Leben sühnt"), zur Wiedergabe von *kapporät* mit dem (doch sehr unschönen!) „Sühnedekkel", u. a. m. Ohne den Kommentar über Gebühr zu verlängern wäre es möglich gewesen, Alternativen zu nennen und damit das Verständnis des Lesers zu fördern und – was m. E. besonders hilfreich ist – die gegebenen Erklärungen mit ihrem mehr oder weniger hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu qualifizieren.

Fribourg Adrian Schenker OP

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg/Suisse und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 17 x 23,5. XXVIII, *114 u. 666 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 50/1).

Die textkritische Arbeit am AT gleicht einem Tummelfeld von Amateuren; Zielvorstellungen und Methoden sind bei weitem nicht so in Übereinstimmung zu bringen, wie es im einschlägigen Fach der Neutestamentler der Fall ist. Zu den traditionellen Schwankungen zwischen Treue zum TM und Bevorzugung des LXX-Textes oder seiner Vorlage, zum stabilisierenden Einfluß der Vg und sonstiger autoritativer Übersetzungen, zum Konjekturoptimismus in der historisch-kritischen Forschung der letzten 100 Jahre ist zuletzt eine Vergötzung des tradierten Konsonantenbestandes im Namen des Nordwestsemitischen unter gleichzeitiger Mißachtung des masoretischen Textverständnisses getreten. All das spiegelt sich in den für breitere Kreise bestimmten Ausgaben und Kommentaren. Wie die gewaltigen Leistungen in der Erforschung von LXX, Vg und Peschitta und entsprechende Texteditionen beweisen, fehlt es gewiß nicht an Spezialisten; doch haben sie sich durchweg nicht direkt die Gewinnung des „Urtextes" zum Ziel gesetzt. In dieser Situation ist das vorliegende Werk als epochemachend zu bezeichnen.

Die Startbedingungen waren an sich nicht verheißungsvoll. Der Weltbund der Bibelgesellschaften (United Bible Societies) war – wie schon beim Text des NT – auf der Suche nach einem Gelehrtenkonsens für die Textvorlage, die den Übersetzungen in verschiedene Sprachen zugrundegelegt werden soll. So entstand „The Hebrew Old Testament Text Project". Ein Team („Comité"), das sich aus sechs Alttestamentlern verschiedener konfessioneller, regionaler und methodischer Provenienz mit einschlägiger Erfahrung zusammensetzte und dem noch Mitarbeiter aus dem Kreis um Barthélemy zur Seite standen (vgl. IXf), beugte sich über eine Auswahl von 5000 Textproblemen (davon 961 in diesem ersten Band). Die dem Komitee vorgegebene Auswahl war auf folgende Weise getroffen worden: Man registrierte die Stellen, an denen eine Reihe bekannter Übersetzungen (Revised Standard Version; La Bible de Jérusalem; Revidierte Lutherbibel; The New English Bible; später auch La Traduction Oecuménique de la Bible) nicht einmütig dem TM folgen, wobei ein einzelner Abweichler vernachlässigt wurde (vgl. XVf, wo auf bestimmte Änderungen der Auswahl gegenüber den im „Compte rendu préliminaire et provisoire", Bd II, Stuttgart 1976, dargelegten Grundsätzen hingewiesen wird; ferner *66 u. *70). Nun ist das Werk zum Glück quantitativ und mehr noch qualitativ den Vorstellungen der Bibelgesellschaften davongelaufen. Es dürfte ihnen wegen des *112, unten, ausgesprochenen Bekenntnisses zu einer Pluralität von Bibelübersetzungen (Studientext einerseits und Ausgabe für Lektüre und liturgische Lesung andererseits) auch nicht mehr unmittelbar dienlich sein. Weder Teamarbeit noch fragwürdige Stellenauswahl haben dem Werk in dem, was es positiv und methodisch bietet, zu schaden vermocht.

[5] Siehe dazu Krinetzki, a.a.O., 122f.
[6] Vgl. Krinetzki, a.a.O., 42.
[7] Siehe die weiblichen Suffixe bei den Substantiven des Liedes.
[8] Krinetzki, a.a.O., 151.

Eine eingehende und gelegentlich schon würdigende Inhaltsangabe ist angezeigt:

Ein Vorwort (XIII–XXI) berichtet über die Aufgabe des Komitees und gibt Hinweise für die praktische Auswertung. (Manches wird später wiederholt; diese redaktionsbedingten Doppelungen wird man verzeihen.) Es folgt eine aus zwei Teilen bestehende Introduction (*1–*114). Der erste Teil (*1–*63) ist eine Geschichte der Textkritik am AT von den Anfängen bis auf J. D. Michaelis. Ausgeschlossen bleibt die Väterzeit (Origenes, Hieronymus), vermutlich weil sie eher als Gegenstand denn als Geschichte der Textkritik empfunden wird. Nicht anders ergeht es den textkritischen Bemühungen des lateinischen Mittelalters. Die „Anfänge" liegen, nach kurzen Hinweisen auf rabbinische Textkritik im Mittelalter (*2–*3), bei Luther (*4–*9). Im Anschluß werden vor allem folgende Gelehrte erfaßt: Châteillon, Buxtorf sen., Cappel, Morin, Houbigant, Kennicott (mit kompromittierenden Einzelheiten), de Rossi und J. D. Michaelis. Stark berücksichtigt wird die Geschichte der Bibelkritik ganz allgemein (Hobbes, Isaac de la Peyrère, Spinoza und namentlich Richard Simon). Die Darlegungen, die wohl aus der Feder Barthélemys stammen, verfolgen das berechtigte Anliegen, jene unsichtbare Barriere, die für uns Heutige irgendwo im 19. Jahrhundert liegt, zu durchstoßen und zu den wirklichen Vätern der modernen Textkritik, auch der konjekturalen, hinzuführen. Die Aporien der Textkritik sind schon damals ausdiskutiert worden, und viele Korrekturvorschläge gehen auf Houbigant u. a. zurück. Daß die historisch-kritischen Einsichten der Epoche eines R. Simon in der Textkritik erörtert werden, ist nur für den befremdend, der den hermeneutischen und theologischen Implikationen dieses Faches ahnungslos gegenübersteht.

Diese Implikationen werden dem Leser im zweiten Teil der Introduction (*65–*114) verdeutlicht, der über das Komitee und über die Aufgabe der Textkritik handelt. Das Komitee war von 1969 bis 1979 an der Arbeit. Nach einer einleitenden Sitzung von sechs Tagen fanden jährlich weitere vierwöchige Sitzungen statt. Von 1973 bis 1980 wurden fünf Bände als „Compte rendu préliminaire et provisoire . . ." veröffentlicht (vgl. *67), die jetzt von dem vorliegenden Rapport final abgelöst werden. Die unmittelbare Vorbereitung der Veröffentlichung hat noch einmal drei zusätzliche Jahre in Anspruch genommen.

Grundlegend ist die Überzeugung, daß es nicht Aufgabe der Textkritik sein kann, die ipsissima vox eines Propheten oder die Urschrift eines Hagiographen zu rekonstruieren. Das ist in der Sicht des Komitees allenfalls Aufgabe der Literar- und Traditionskritik. Die Textkritik verfolgt das Ziel, den ältesten – direkt oder indirekt – „bezeugten" Text zu ermitteln. Praktisch ist das nach einer vorläufigen Ansicht des Komitees, die später modifiziert wurde, jener Text, der vor dem Auseinandergehen der hauptsächlichen Fassungen (protomasoretischer Text und LXX-Vorlage) liegt und bereits als kanonisch rezipiert war (*69f). Für die älteren Bücher wäre das etwa der um 300 v. Chr. bestehende Text. (Mit Bezug auf die Bücher Sprüche, Jeremia und Ezechiel wird *70 zugegeben, daß das gesteckte Ziel illusorisch ist, weil es wohl schon vor der Kanonisierung zwei erheblich voneinander abweichende Fassungen gab.)

Da es um die Ermittlung eines „bezeugten" Textes geht und das Feld der Literarkritik bewußt herausgehalten wird, legt das Komitee gegenüber der Konjektur eine geradezu ängstliche Zurückhaltung an den Tag (*74–*77). Nach *77, unten, ist nur etwa zehnmal per conjecturam ein indirekt bezeugter, vor der Abzweigung der beiden großen Textfassungen liegender Text (also keineswegs das sogenannte Original!) rekonstruiert worden. Die Konjektur, auch die kritiklos übernommene „klassische" Konjektur, ganz zu schweigen von der neueren nordwestsemitischen Verfremdung, wird als ärgster Feind textkritischer und exegetischer Arbeit gebrandmarkt. Textkritik braucht nicht gewisse Versehen und Schwächen biblischer Autoren oder Redaktionen zu beseitigen (vgl. *84, unten, und 534 den Fall von Esr 5,4). Die Konjektur ist bei Büchern, die ihre Entstehung einer Redaktion verdanken, eine besonders gefährliche Maßnahme. Man wird nämlich gefühllos den redaktionellen Aussagewillen, der sich in „verschlechternden" Textabänderungen anzeigen kann, ignorieren und zum Original vordringen wollen, das in Wirklichkeit nur eine Quelle ist. Die Beispiele sind im quellenverwertenden Pentateuch und namentlich in den Chronikbüchern an der Tagesordnung (vgl. das *76, unten, angeführte Beispiel Gen 24,67 oder auch Gen 37,21, wo mitunter sogar in Bibelausgaben anstelle von „Ruben" der Name „Juda" wiederhergestellt wird). Vor allem ist noch zu bedenken, daß das Werden des AT als solchen sich in einem Kanonisierungs- und Rezeptionsprozeß vollzieht, dessen textverändernde Auswirkungen erst beginnen, nachdem der Verfasser die Feder aus der Hand gelegt hat. Der so verstandene kanonische Text ist Zielpunkt textkritischer Arbeit an der Heiligen Schrift (*77). Es gibt zwar keine sacra critica textus, aber sehr wohl critica textus sacri. Im Licht der angeführten Gesichtspunkte ist eine ehrwürdige Textruine der besserwisserischen Restaurierung vorzuziehen.

Wie sorgfältig das Komitee die komplexen Fragen angeht, beweisen die – immer noch im zweiten Teil der Introduction – vorgelegten Abhandlungen zusammenfassender Art. So muß sich die Textkritik darüber Rechenschaft geben, wie sie divergierende Doppelüberlieferungen bewertet (*79f), wobei die Chronikbücher besonders instruktiv sind (*80f), ferner wie interpretative Zusätze oder Änderungen zu beurteilen sind (*82–*85) und was die Euphemismen (vom Original bis zu kleinsten Retuschen der Masoreten) textkritisch bedeuten (*85–*94). Weiterhin muß der Textkritiker den schwer abzuschätzenden Kanonisierungsprozeß vor Augen haben (*95–*102) und sich unter dieser Voraussetzung den divergierenden Textfassungen stellen, die vor der Standardisierung des protomasoretischen Textes im ersten nachchristlichen Jahrhundert bestanden haben (*103–*106 u. *107–*114). Das Komitee sah sich im Lauf der Zeit genötigt, von dem Ziel der Rekonstruktion eines einheitlichen Textes von etwa 300 v. Chr. abzurücken (was mit Bezug auf Spr, Jer und Ez schon vorher geschehen war) und die Tatsache divergierender paralleler Textfassungen hinzunehmen. Gleichwohl wird dem protomasoretischen Text der Vorrang eingeräumt. Die Standardisierung dieser Fassung mit allem, was ihr vorausging und auf sie folgte, gilt als „événement unique" in der Textgeschichte des AT (*107f). Das heißt jedoch nicht, daß der TM und sein Kanon für die Kirche normativ sind (*109f; schon *105f), zumal der Abschluß des jüdischen Kanons unter einem antichristlichen Vorzeichen stand. Das Komitee beschränkt sich auf die Untersuchung des TM; die LXX wird als eigenständige Überlieferung respektiert.

Nach der Introduction beginnt der 582 Seiten umfassende textkritische Kommentar zu Stellen der im Titel genannten Bücher. Gemäß dem Auftrag der Bibelgesellschaften wird immer eine Entscheidung gefällt, freilich mit Angabe des Sicherheitsgrades (von „A" = sicher bis „D" = mit erheblichen Unsicherheiten belastet). War das Votum des Komitees nicht einheitlich, wird ohne Namennennung die Abweichung vermerkt. Das Votum wird begleitet von einer wohl einmaligen textkritischen Erörterung der Gegebenheiten, die bisweilen das Ausmaß eines Artikels annimmt (vgl. 64–68 zu Jos 21,36f; 166–172 zu 1 Sam 10,27; 257–261 zu 2 Sam 11,22). Nach Möglichkeit wird auf primäre Ausgaben und häufig auf nicht edierte Texte zurückgegriffen, was nebenbei die Korrektur von Fehlangaben ermöglicht, die in der Forschung mitgeschleppt werden (z. B. 54, Z. 13 v. u.; 300, Z. 3 v. u.; 345, zu 1 Kön 7,9; 349, zu 1 Kön 8,9; 377, Z. 18ff; 381, zu 2 Kön 3,15; 393, zu 2 Kön 9,37; 394 unten; 400, zu 2 Kön 12,22; 467, Z. 11 v. u.; 469, Z. 9f; 556, Z. 9 v. u.; 558, Z. 2 v. u.; 569, Z. 7 v. u.; 575, Z. 18ff). Unter Übergehung von Autoren, die auf textkritischem Gebiet bloß nachbeten, wird oft der Urheber eines Verbesserungsvorschlags aufgespürt. Im Stil Rosenmüllers und noch E. Königs (XIV mit Recht gerühmt) wird die weithin verschüttete, oft nicht edierte und nur geübten Kennern des Arabischen zugängliche jüdische Exegese des Mittelalters zu Rate gezogen (vgl. XIVf), wodurch die Beiträge einen gewissen lexikographischen und exegetischen Sonderwert bekommen. Der TM wird in der Mehrzahl der Fälle in Schutz genommen; seine lectiones difficiliores stehen mit Recht hoch im Kurs. Andererseits verschließt das Komitee sich nicht der Möglichkeit, daß der protomasoretische Standardtext seine eigene Tradition nicht korrekt wiedergibt. Verbesserungen, bisweilen sogar gegen den Einspruch anderer (z. B. in 1 Sam 13,15; 14,41), sind daher keine Seltenheit und betreffen in manchen Fällen die bekannten Auslassungen des TM (z. B. in Jos 21,36f).

Der Erschließung dient ein Index der Bibelstellen (585–603), ein Verzeichnis der wichtigsten Autoren (605–625) und eine dem Reichtum des Werkes entsprechende Bibliographie (627–666).

Eine kritische Würdigung darf zunächst verwundert fragen, wie die relativ große Einmütigkeit des Komitees zu erklären ist. Dramatische Meinungsverschiedenheiten sind selten (z. B. Jos 6,18; 1 Sam 30,27; 2 Sam 4,6; 2 Kön 19,17; 2 Chr 32,22; Neh 9,17). Vielleicht war die Auswahl der Mitglieder doch nicht repräsentativ genug. Oder hat die Autorität Barthélemys zu stark dominiert? Wenn eines der Voten dem TM einen Grad mehr Vertrauen schenkt (z. B. 1 Sam 23,20; 2 Kön 23,16) oder ihn allein verteidigt (z. B. 1 Sam 20,31; 2 Kön 3,26; 1 Chr 8,30; Esr 10,6), dürfte es von Barthélemy stammen, dessen promasoretische Einstellung bekannt ist.

Der zu erwartende Sturm der Kritik wird sich vor allem dagegen richten, daß die Konjektur praktisch ausgeschlossen wird (vgl. schon Albrektson in OTS 21,5–18, zu dem *74–*77 Stellung genommen wird). Ein Konsens ist wegen der hermeneutischen und theologischen Implikationen nicht zu erwarten. Der Rezensent steht auf Seiten des Komitees, hält die Entscheidungen im großen und ganzen für richtig und empfiehlt die Lektüre als textkritische Genesungskur. Selbstverständlich ist gelegentlich ein abweichendes Urteil möglich.

In Ri 19,30 gibt H.-W. Jüngling, Richter 19 – ein Plädoyer für das Königtum, Rom 1981, 246–251, dem kürzeren TM den Vorzug. In 1 Sam 6,18 scheint das Komitee gegen seine Grundsätze zu verstoßen, wenn es 'ābel durch 'ābān ersetzt. Schwach begründet ist die Korrektur in 2 Kön 9,15 und 13,21. Entgegen der 39–41 geäußerten Auffassung sind Ajin und Rimmon in 1 Chr 4,32 zwei Städte, ganz gleich was die Vorgeschichte des Textes oder die LXX historisch zutreffend davon hält; auch hier hat das Komitee seine Theorie verleugnet. In 2 Chr 26,5 ist jir'at gegenüber der Textauffassung, die r'h „sehen" zugrundelegt, natürlich eine lectio facilitans, nicht jedoch der abnorme infinitivus constructus jero't von jr' (vgl. J. Becker, Gottesfurcht im AT, Rom 1965, 173–175). Bei der rabbinischen Auslegung des Mittelalters wäre der warnende Hinweis angebracht, daß sie vielleicht aus der Not eine Tugend macht.

Die Auswahl der Stellen wird zwar nirgendwo als Problem hingestellt, muß es aber gewesen sein. Das oben erwähnte Kriterium der Auswahl ist einfachhin ungenügend. Es ließen sich beliebig viele Fälle hinzufügen, darunter so gewichtige wie die kürzlich von J. Lust in EThL 49 (1983) 5–25 behandelte David-Goliat-Perikope. In den noch ausstehenden vier Bänden mit weit schwierigeren Büchern wie etwa den Psalmen dürfte die Frage der Auswahl vollends illusorisch werden. Um so dankbarer ist man für das, was geboten wird. Ein vollständiger textkritischer Kommentar zum AT im Stil des vorliegenden Werkes wäre eine lohnende Aufgabe . . .

Die Neo-Vulgata hätte wenigstens die gleiche Berücksichtigung verdient wie manche moderne Übersetzung, zumal sie sich als offiziellen kirchlichen Wegweiser für praktische Bibelübersetzungen versteht. Nach meinem Eindruck erreicht die Neo-Vulgata nicht das Niveau der

Arbeit des Komitees, weil sie sich zu sehr auf Konjekturen einläßt. Dasselbe gilt von BHK und BHS, die ständig konsultiert werden. Bei den von De Boer bearbeiteten Samuelbüchern hinwiederum zeigt BHS eine promasoretische Einstellung, die unser Werk in dieser übertriebenen Form nicht teilt. (Man findet bestätigt, daß BHS in 1 und 2 Sam nicht die wünschenswerte Erstinformation bietet; vgl. z. B. 2 Sam 4,6; 6,5; 7,7; 11,22 – dazu 257, Z. 16 v. u. –; 21,19; 24,6).

Die Ausführungen über die Beschaffenheit der christlichen Bibel als solcher (*105–*114) lassen einen Barthélemy erkennen, der zunehmend unter den Eindruck des TM geraten ist, wenngleich er seine frühere heilsgeschichtliche Wertung der LXX nicht fallen läßt. Es bleibt eine offene Frage, wie die christliche Bibel auszusehen hat. An einer Stelle wird der Vorschlag gemacht, in Bibelübersetzungen für die geistliche Lesung und den liturgischen Gebrauch traditionelle christliche Interpretationen einfließen zu lassen (*112 unten). Vielleicht sind wir tatsächlich gezwungen, mit Kompromissen und in bleibendem Pluralismus zu leben. Es scheint, daß ausgerechnet die Textüberlieferung, mit der sich die ungeistliche Disziplin der Textkritik befaßt, die Spannungen und Schübe der Heilsgeschichte sorgfältig registriert hat. Der TM verkörpert das sich vom Christus-Ereignis absetzende rabbinische Judentum. Wie nun die Kirche niemals vom Judentum absehen kann, so bleibt sie auch dem TM verhaftet. Andererseits ist die Kirche im Schoße eines Judentums entstanden, das sich noch nicht allgemein zu der strengen und überlegenen protomasoretischen Textform bekannte, sondern eher von der LXX und von Targumen zehrte. Hier wird man dem suggestiven Bild, daß Paulus zu den Füßen Gamaliels den protomasoretischen Standardtext gelernt habe (*111 unten), widersprechen müssen. Aus den Paulusbriefen tritt uns eine andere Bibel entgegen. Die vom Pneuma erleuchteten Augen der Propheten und Lehrer der Urkirche haben kaum den TM gelesen.

Im Interesse der christlichen Bibel wäre dem Qere „Adonai", das nur beiläufig *91, Z. 5 v. u., erwähnt wird, eine Abhandlung im Barthélemyschen Stil zu wünschen gewesen. Das Tetragrammaton, gewiß schon im 2. Jahrhundert v. Chr. nicht mehr ausgesprochen und dem NT völlig unbekannt, ist erst in unsern Tagen durch Mangel an heilsgeschichtlichem Fingerspitzengefühl in manche Bibelausgaben hineingekommen.

Bearbeitung und Drucklegung sind sehr sorgfältig. Abgesehen von ganz wenigen und leicht erkennbaren Druckfehlern folgende Versehen: S. *40, Z. 6 v. u.: 1670 statt 1770; S. *59, Mitte: Die Bemerkung über den Verfasser des Buches Ijob greift die berühmte Sentenz Gregors des Großen im Vorwort zu den Moralia auf; S. *86, Z. 13 v. u.: 1 Chr 9,10 statt 9,9; S. *61, Z. 1 v. u.: In Jos 21,13ff ist nur Hebron Asylstadt, erst der Chronist macht in 1 Chr 6,42 durch Verwendung der Pluralform alle Levitenstädte zu Asylstädten; bei den Stellen in 1 und 2 Kön wird häufig Jepsen (BHS) als Befürworter angeführt, wo dieser mit einem „vielleicht" abschwächt; dasselbe gilt von W. Rudolph (BHS) bezüglich 2 Chr 16,7; in 2 Kön 22,13 wird Jepsen völlig zu Unrecht angeführt; S. 500, Z. 3: wohl Kittel (HK) statt (HAT); von S. 547 an oft Schäder statt Schaeder; S. 645: Landersdorfer.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Offerhaus, Ulrich: **Komposition und Intention der Sapientia Salomonis.** – Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Dissertation, 1981. 405 S., kart.

Unter den spärlichen neueren Monographien zur Weisheit Salomos (G. Ziener, BBB 11, 1956; C. Larcher, EtB 1969; J. M. Reese, AnBibl 41, 1970; M. Gilbert, AnBibl 53, 1973) ist vorliegende von O. Plöger (Bonn) betreute Diss. überaus begrüßenswert.

Die Einleitung (7–28) gibt, mit Houbigant (1783) beginnend, einen forschungsgeschichtlichen Abriß zur Diskussion der Verfasserfrage (ursprüngl. Quellenschriften – einheitliche Komposition?) bis zu den neueren Beiträgen von Fichtner, Reese, Wright, Skehan und Georgi (JSHRZ). Die bisherigen Modelle systematisierend (verschiedene unabhängige Quellenschriften – ein Redaktor; zwei (Quellen) Schriften von einer einzigen Hand verbunden; verschiedene Stoffe von einem einzigen Autor zu einem Ganzen verarbeitet) benennt O. die verschiedenen Aspekte der Frage nach der Einheit (stilistische Komposition, durchgehende Perspektiven, Einzigkeit des Verfassers) und formuliert (21f) seine Arbeitshypothese: die Sapientia Salomonis ist eine Einheit von Komposition und Intention, von Buch bzw. Verfasser. Auch die Gattungsfrage stellt er für das ganze Buch, dessen Ziel nicht Themen bzw. Lehren sind, sondern eine bestimmte Verhaltensweise. Entsprechend seinen wohlbegründeten kritischen Anmerkungen zu bloßen thematischen Untersuchungen ohne Rücksicht auf Komposition und Gesamtintention des Werkes sowie an einer gewissen mechanischen Verabsolutierung von Stilelementen (25f) versucht O. über Literarkritik bzw. Stil- und Kompositionsanalyse (vgl. Grimm, Focke, Fichtner, Reese, Wright u. a.) hinaus eine methodische Verbindung von Fragen der Rhetorik (im Anschluß an Lausberg) und Komposition mit dem inneren Gefälle des Textes bzw. der Absicht des Autors (27).

Der Schwerpunkt der Arbeit gilt der Kompositionsanalyse der mit 1,1–6,8; 6,9–9,18 und 10,1–19,22 abgegrenzten 3 Hauptteile der Sapientia Salomonis, deren Ergebnisse jedesmal resümiert werden (70.114f.219ff).

Die Analyse des 1. Hauptteiles von 1,1–6,8 (29–70) ergibt eine stark gegliederte (1,1–11; 1,12–2,24; 3,1–12; 3,13–4,19; 4,20–5,14; 5,15–23; 6,1–8) aber in sich geschlossene kompositorische Einheit mit 1,1–11 und 6,1–8 als Rahmen und den einander entsprechenden Gottlosenreden mit Einführung, kommentierender Beurteilung sowie Ankündigung von Lohn für die Gerechten und Strafe für die Gottlosen in 1,(12) 16–3,12// 4,20–5,23. 5,23 nimmt eine Schlüsselstellung ein (mit Beziehung zu 1,3.12.16), die das Schicksal der Gottlosen als Ziel des Abschnittes hervorhebt (50f). Elemente der literarischen Komposition (58–67) zeigen nach O., daß es nicht um die Schilderung eines einlinigen Geschehensablaufes eschatologisch-apokalyptischer Ereignisse (65; 296 A. 106), sondern um die Polarität von Gerechten und Gottlosen geht. Gesamtintention der Komposition ist die Warnung vor dem selbstverschuldeten Tod, dargestellt am Beispiel von Tun und Ergehen der Gottlosen (vgl. auch 6,1–8). 3,13–4,19 relativiert unter dem Aspekt von Lohn für Frömmigkeit und Strafe für Gottlosigkeit die Werte von Weisheit, Ehe, Kinderreichtum, langes Leben. Die Aussagen des Proömiums 1,1–11 über den Weg der Gerechtigkeit (vgl. auch 1,14f; 2,23) zielen auf Fortsetzung.

Die Analyse des 2. Hauptteils von 6,9–9,18 (71–115) ergibt gegenüber 1,1–6,8 das völlige Verschwinden des Gegensatzes Gerechter – Gottloser, das Vorherrschen positiver Affekte sowie die Form der autobiographischen Rede Salomos. Auf die Eröffnung (6,9–25) folgt ein dreiteiliges Redekorpus (7,1–14; 7,15–8,1; 8,2–9,18) über die Erlangung der Weisheit. Das Hauptgewicht liegt auf der Art, wie Salomo Weisheit erlangt hat, nämlich durch Gebet, als Beispiel für die Menschen. Dabei betont Salomo gegenüber der Tatsache der Gabe der Weisheit in 7,1–14 im dritten Teil immer stärker den Modus ihres Erwerbs (98) mit dem Bittgebet 9,1–18 als Höhepunkt. Die hymnische Beschreibung des Weisheitspneumas im Mittelteil (7,22b–8,1) mit zahlreichen Bezügen zum ganzen Buch (vgl. 1,5f; 7,7; 9,17; 11,26; 1,13f; 2,23) als geistiges Zentrum der Rede gipfelt im Hinweis auf die Fähigkeit der Weisheit, Menschen zu Freunden Gottes und zu Propheten zu machen (7,27). Bedeutungsvoll als Gliederungsmerkmal der Einheit sind 6,22–25 und 7,15a.b. 6,22a mit den beiden Fragen „was Weisheit ist und wie sie zuteil wird", wie O. übersetzt, verweist gliedernd auf 7,22bff und 8,2ff (110).

Im 3. Hauptteil Kap. 10–19 (116–223) besteht keine entscheidende Zäsur zwischen der Beispielreihe für die Rettung der Gerechten (Kap. 10) und der Vergleichsreihe ab Kap. 11,5 (129f) aus der Exodus- und Wüstenwanderungszeit. Es geht um den Beweis, daß die Weisheit Menschen rettet (9,18) und Gott seinem Volk jederzeit beisteht (19,22), aber auch um die Warnung vor den Folgen des Götzendienstes und um Bewegung zur Umkehr durch Geschichtsbetrachtung. Die werbend-einladende Intention ist dabei der abschreckenden übergeordnet, auch in der doxologischen Form des Geschichtsrückblickes als Einladung zum Rühmen des Gottes Israels. Von der pädagogischen Intention des 3. Teils zurückblickend auf den ersten, beide durch 5,15–23 verbunden, wird schließlich von der Kompositionsanalyse her die apokalyptische Deutung des Buches einer Kritik unterzogen (208–219).

Kap. 5 stellt die Frage nach der Intention der Sapientia Salomonis (229–259) als Frage nach dem Leserkreis und diskutiert die Königsanrede in 1,1 und 6,1, königliche Prädikate sowie die Königsfiktion in 6,9–9,18 und die über den 2. Teil hinausreichende universale Tendenz, die eine Grenzsicherung zwischen Juden und den Völkern als Adressaten schwierig macht.

Vom 3. Teil her (1. P. Plural-Einschluß des Autors) wird jedoch der jüdische Adressatenkreis deutlich: Skeptiker, Apostaten und durch den Götzendienst Gefährdete (239–250). Mit der Abstimmung aller Teile aufeinander (die menschenfreundliche Weisheit in T. II, die Warnung vor dem Geschick der Gottlosen in T. I und die Rettung der Gerechten in T. III) stellt die Sap Sal einen jüdischen Protreptikos dar, der dem Judentum entfremdete und von der väterlichen Religion abgefallene Juden zurückzugewinnen sucht. Sap 19,13–17 verweist für die Abfassungszeit auf die Wende im Verhalten der Ptolemäer gegen die Juden nach dem Tod Ptolemäus VI Philometor (nach 145 v. Chr.) (260–270).

Besonders hervorzuheben an der Studie ist m. E. der erstmalig so konstruktiv und konsequent durchgeführte Versuch einer Verbindung zwischen der sorgfältigen Kompositionsanalyse und der Interpretation des ganzen Buches, d. h. der Darstellung des Zusammenhanges der einzelnen Einheiten und Teile. Dazu kommt die Diskussion nicht weniger exegetischer Detailfragen (vgl. u. a. 103ff zu 6,22f; 142ff zu 12,19–22; 232–237 zu 1,13f; 2,23f), insbesondere die beachtenswerte Kritik an einer eschatologischen Systematisierung des 1. Hauptteils bzw. der apokalyptischen Gesamtinterpretation. Selbst wenn die ver-

tretene Kompositionsanalyse und Gliederung nicht immer Zustimmung finden dürfte: die Auseinandersetzung ist stets beachtenswert.

Gefragt sei, ob bei aller berechtigten Relativierung der Darstellung eines eschatologischen Geschehensablaufes in Teil I doch nicht manche positive Aussagen zum eschatologischen Lohn der Gerechten etwas zu gering gewichtet werden: etwa der Hinweis auf Gottes Geheimnisse (2,22), oder die nichthebräischen Termini Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit (ἀθανασία) (vgl. z. B. Reese, Hellenistic Influence, AnBibl 41/1970, 64–69). Leider fehlt für eine praktikable Auswertung der reichen Einzelbeobachtungen, ein Index der Schriftstellen.

Insgesamt ein weiterführender Beitrag zur Exegese der Sapientia Salomonis.

Graz Johannes Marböck

Gunneweg, Antonius H. J.: **Sola Scriptura.** Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 253 S., kart. DM 58.–

Der Herausgeber hat hier aus Anlaß des 60. Geburtstags von A. H. J. Gunneweg 16 früher veröffentlichte Beiträge zu Zeitschriften und Sammelwerken sowie eine Neuveröffentlichung herausgegeben. Ein I. Teil umfaßt exegetische, ein II. Teil hermeneutische Beiträge.

Der I. Teil enthält folgende Titel:

„Erwägungen zu Amos 7,14" (9–24) stammt aus ZThK 57 (1960) 1–16 und verteidigt die präteritale Auffassung des umstrittenen Verses; er übersetzt also: „Ich war kein Prophet . . ."

„Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche. Gen 49 Dtn 33 Jdc 5" stammt aus ZAW 76 (1964) 245–255. Hier tritt der Vf. für das hohe Alter dieser Sammlungen von Stammessprüchen ein. Sie gestatten uns einen Blick „in urtümliches Leben jenes Stämmeverbandes" (35), wobei allerdings Ri 5 der jüngste Text ist (25–35).

Zwei Beiträge sind Mose gewidmet. „Mose in Midian" (36–44), entnommen ZThK 61 (1964) 1–9, unterscheidet eine Midianschicht in Ex mit der Tradition vom Jahwekult am Sinai und eine Exodusschicht mit Mose als dem Führer des Auszugs. Ex 18,1–12 verbindet die beiden Traditionen. – „Mose – Religionsstifter oder Symbol?" (45–52), aus EvErz 17 (1965) 41–48, zeigt die Vielschichtigkeit der Mose-Tradition auf. Mose war zwar sicher eine historische Person und bleibt die hervorragende Mittlergestalt, mit welchem Pentateuchthema er aber ursprünglich verbunden war, kann die Forschung nicht mehr klären.

„Heils- und Unheilsverkündigung in Jesaja VII" (53–60) ist VT 15 (1965) 27–34 entnommen und deutet Jes 7 als einen Ruf zur Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube; dementsprechend sei die Immanuelweissagung sowohl Heils- als auch Unheilswort. – „Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch" (61–82), aus ZThK 67 (1970) 395–416, spricht die „Konfessionen" Jeremia ab und versteht sie als Deutung der Persönlichkeit des Propheten: Er ist der exemplarisch mit seinem Volk Leidende.

Die beiden Beiträge „Urgeschichte und Protoevangelium" (83–95), aus FS Ernst Fuchs 1974, 147–159, und „Schuld ohne Vergebung" (116–128), aus EvTh 36 (1976) 2–14, deuten die biblische Urgeschichte als eine „Fundamentalauslegung alles menschlichen Lebens" (124).

„Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses" (96–106), entnommen den „Loccumer Protokollen" 9 (1975) 1–12, unterscheidet die meteorologische (Gen 1,2: „gewaltiger Wind"), die anthropologische und die theologische Bedeutung des hebr. Begriffs *rûªḥ*. – „Heil im Gericht" (106–115), aus FS W. Zeller, 1976, 1–9, interpretiert Jeremias späte Verkündigung: Heil geschieht für Israel gerade im Leid und im Gericht. – „Prophetie und Politik" (129–142), aus den „Beitr. aus der ev. Militärseelsorge" 25 (1978) 5–18, legt dar, daß die Propheten zwar nicht an der Politik orientiert waren, aber dennoch eine große politische Wirkung erzielt haben. – „Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen. Eine atl Aporie von aktueller Bedeutung" (143–157), aus KuD 27 (1981) 164–179, zeigt an den „messianischen" Texten die Aporie zwischen irdischem Machtanspruch und Hoffnung auf ein überirdisches Heil in der atl Heilserwartung auf.

Den II. Teil bilden folgende Beiträge:

„Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte" (159–183) aus ZThK 65 (1968) 389–413, behauptet, daß die Kluft zwischen Textauslegung und Predigt biblischer Texte die Kluft zwischen Verstehen und Glauben ist, die nur durch den Heiligen Geist überwunden werden kann. – Dasselbe Thema behandeln „Sola Scriptura" (184–198), aus WuPKG 65 (1976) 2–16, und „Religion oder Offenbarung" (199–226), aus ZThK 74 (1977) 151–178: Zwischen Text und Kerygma, historischer und kerygmatischer Exegese, zwischen Lehrstuhl und Predigtstuhl, zwischen Vernunft und Glaube ist genau zu unterscheiden; das eine ist notwendiges Übel, um dem anderen den Weg zu bereiten. – „‚Theologie' des Alten Testaments oder ‚Biblische Theologie'?" (227–234), aus FS E. Würthwein, 1979, 39–46, plädiert für eine „biblische Theologie", weil eine atl Theologie letztlich immer nur Religionsgeschichte einer „fremden Religion", der Religion Israels, wäre.

Der einzige unveröffentlichte Beitrag „Exegese und Predigt zu Ps 1" (235–242) enthält eine gedrängte Auslegung von Ps 1 mit Hinweisen für die Verwendung in der Predigt.

Eine Bibliographie der Arbeiten des Jubilars (243–246), ein Bibelstellen- und ein Autorenregister schließen den Band ab. Für die Zusammenstellung schuldet man dem Herausgeber Dank.

München Josef Scharbert

Paul, André: **Le Fait biblique.** Israel éclaté, de Bible à Bible. – Paris: Ed. du Cerf 1979. 228 S. (Lectio Divina 100) kart. FF 84.–

Der Band enthält 12 Beiträge des Pariser Neutestamentlers und Religionsgeschichtlers, darunter 4 erstmals veröffentlichte (Das biblische Faktum; Von Jonestown bis Massada; Von Bibel zu Bibel: Zu einer biblischen Geschichte; Der Exorzismus von Gerasa). In Weiterführung der Thesen aus seinem Büchlein „Intertestament" (Cahiers Évangile 14, Paris 1975) behandelt Vf. außer den 4 obengenannten folgende 8 Themen, die durch die Frage der Kontinuität Hl. Schrift im Judentum und in der Kirche zusammengehalten werden: 1) An den Ursprüngen des Christentums: Zerstreuung und Auferstehung, 2) Die Juden von Alexandrien, 3) Das Urchristentum: Diaspora, Zerstreuung und Ausschluß, 4) Der Begriff der biblischen Prophetie: Flavius Josephus und Daniel, 5) Schrift und Kirche: Für das Heidentum, 6) Bezüglich P. Beauchamp „Das eine und das andere Testament", 7) Bezüglich der Bibelübersetzung von A. Chouraqui, 8) Die Erweckung des Lazarus, Joh 11, strukturalanalytische Lektüre.

Die 12 Beiträge haben verschiedenes Gewicht und finden verschiedene Interessen. Während die Strukturanalyse von Joh 11 (187–206) und der Exkurs zu Mk 5,1–20 (207–216) bei der gewohnten linguistischen Technik bleiben und die Reflexionen zur Bibelentstehung (9–22), zur Buchwerdung der Bibel (23–58) und zur Rolle der Septuaginta im Urchristentum (67–82) recht originelle neue Perspektiven zu bekannten Tatsachen eröffnen, stellen die Aufsätze über „Die Juden Alexandriens" (59–66) und Flavius Josephus und Daniel (83–104) recht informative Studien dar, die neue Einsichten vermitteln. Vor allem der sehr interessante Beitrag über „Schrift und Kirche" (111–142) mit seinem Abschnitt über „Der methodologische Imperialismus der deutschen Universitätstheologen" wird zu Recht großes Interesse in Deutschland finden, weil darin viele brennende Fragen gegenwärtiger Exegese beim Namen genannt werden.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Busemann, Rolf: **Die Jüngergemeinde nach Markus 10.** Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/TS.) Peter Hanstein 1983. 278 S. (Bonner Biblische Beiträge 57), geb., DM 78.–

Die Würzburger Diss. ist ein neuer, leider jedoch methodisch veralteter Versuch, Mk 10 nach Tradition und Redaktion zu sondern, eine vormarkinische Sammlung hinter Mk 10 sichtbar zu machen und das Profil des Evangelisten Markus im Blick auf seine „pastoralen Qualitäten" (228) nachzuzeichnen. Der Versuch geht (stillschweigend) davon aus, daß Literarkritik ohne Berücksichtigung von Gattungs- und Formkritik getrieben werden kann, und bleibt einem Konzept von Redaktionskritik verhaftet, das Geschmacksurteilen des Kritikers Tür und Tor offen läßt. Die Auseinandersetzung mit der bisherigen Markusforschung ist deshalb auch nicht weiterführend. Man kann sich den angedeuteten grundlegenden Mangel rasch anhand der Behandlung der Bartimäuserzählung Mk 10,46–52 (161–172) exemplarisch vor Augen führen. „Eine konsequente Quellenscheidung" (162) ist angekündigt; die Argumente für die Beurteilung von Mk 10,46b.49b.c.52d als markinisch redaktioneller Eingriffe sind z. T. sogar widersprüchlich und offensichtlich falsch. Beispiel: Obwohl 10,46a im Plural formuliert ist, heißt es: „Liest man die Bartimäusperikope im Zusammenhang mit der vorangehenden Perikope von den Zebedaiden, dann hätte Vers 46a im Plural formulieren müssen. Man kann daran noch die ursprüngliche Isoliertheit der Erzählung erkennen" (163). Woher weiß Vf. z. B.: „An einem Aufenthalt Jesu in Jericho kann Markus . . . keinesfalls gelegen sein" (162)? Usw.

Was andere Positionen der Forschung angeht, so begnügt sich Vf. weithin, (ohne Begründung) „entschieden Einspruch zu erheben" (24), mitunter auch, deren Argumente schlicht zu übergehen. So ist das Urteil, daß ein überflüssiges Buch vorliegt, zwar hart, aber m. E. nicht zu vermeiden.

München Rudolf Pesch

Der Philemonbrief. Hrsg. von Joachim Gnilka – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1982. XIV, 96 S. (Herders Theologischer Kommentar zum NT, Bd X: Fasz. 4). Ln. DM 32.–

Dieser Kommentar krönt die Trilogie, die der Vf. den Briefen an die Philipper (1968; vgl. ThRv 65, 1969, 459–461), die Epheser (1971; vgl. ThRv 70, 1974, 23–25) und an die Kolosser (1980; vgl. ThRv 77, 1981, 203–206) gewidmet hat. Er zeugt von derselben exegetischen Sorgfalt, ist reich nuanciert in der Auslegung und überzeugend in den Schlußfolgerungen. Nach einer Bibliographie der Kommentare, geordnet nach Zeitepochen (XI–XIV), wird in der Einleitung mit Recht festgehalten, daß der Gebieter des Onesimos wohl Philemon ist und nicht Archippos (gegen J. Knox) und daß es sich in diesem anmutigen und bewegten Brief sehr wohl um einen konkreten Anlaß handelt und nicht um die theoretische Entwicklung eines „schönen Gedankens" ohne historischen Bezug, wie F. C. Baur behauptete. G. hält den Brief für ein authentisches Schreiben des Paulus und nicht für ein Pseudepigraph, wie er es vom Kolosserbrief annimmt. Der Apostel habe ihn während seiner Gefangenschaft in Ephesus verfaßt, „um die Mitte der 50er Jahre oder deren erste Hälfte", kurz vor dem Phil, denn er kündet einen Besuch der Städte im Lykostal an (V. 22), zu dem es jedoch nicht gekommen ist. Paulus wird ihn aufgegeben haben aus Gründen, die wir nicht kennen, um statt dessen eine Reise nach Philippi (Phil 2,24), nach Mazedonien und nach Griechenland zu unternehmen (Apg 19,21; 20,1–2). Eine solche Änderung seiner Reisepläne kann nicht ausgeschlossen werden, denn es gibt andere, ähnliche Beispiele dazu im Leben des Paulus (vgl. 2 Kor 1,15–2,1). Aber diese Vermutung, die wir gleich zu Anfang zu akzeptieren gebeten werden, ist nicht die primäre Schwierigkeit im Vergleich zu den anderen, viel ernsteren, die die These, daß der Phm in Ephesus geschrieben sei, und zwar bereits vor dem Phil, nach sich zieht.

Daß Onesimos eher Zuflucht in Ephesus als in Rom genommen haben soll, ist wohl möglich, obwohl ich es nicht für sehr wahrscheinlich halte: Ephesus lag viel näher bei Kolossae, das ist richtig; aber eine Reise nach Rom barg keine Schwierigkeiten, und die Hauptstadt des Reiches bot die bessere Chance für einen flüchtigen Sklaven, sich Nachforschungen zu entziehen.

Die Hauptschwierigkeit besteht in meinen Augen darin, zwischen der Auffassung des Phil und Kol einen Zeitraum von mindestens 15 Jahren zu veranschlagen (5). Es ist hier nicht meine Aufgabe, das Problem der Echtheit des Kol wiederaufzunehmen, von der ich weiterhin überzeugt bin. Es soll genügen, darauf hinzuweisen, daß diese Echtheit meiner Meinung nach verteidigt werden kann, wenn man zwei Punkte zugesteht: 1. daß das Denken des Paulus nicht monolithisch ist, mehr oder weniger eingeschränkt auf das Problem der Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern daß es sich entwickeln konnte in Funktion zu den neuen Problemen, denen sich der Apostel gegenübersah – u. a. die Voreingenommenheiten bzgl. der Ordnung der Gestirne, die die Gläubigen in Kolossae erschütterten; 2. daß die Hypothese über die Begleiter, die als „Sekretäre" tätig waren, so gering diese Hypothese gern geschätzt wird, ganz und gar plausibel bleibt in Form einer „paulinischen Gruppe", die in der Umgebung des Apostels arbeitete und ihm bei der Redaktion zur Seite stand. Es ist wohl dies, was E. Schweizer anzunehmen scheint, wenn er die Autorschaft des Kol dem Thimotheus zuspricht, der im Namen des noch lebenden, aber durch die Bedingungen der Gefangenschaft (nach ihm in Ephesus) gehinderten Apostels, schreibt.

Um mich an das spezielle Problem der Beziehung zwischen Kol und Phm zu halten: Ich finde es schwierig, ihnen eine zeitliche Distanz von 15 Jahren zuzuschreiben, wie G. es tut. Es erscheinen in den Grüßen am Schluß der beiden Briefe jeweils dieselben Mitarbeiter des Paulus: Aristarchus, Markus, Lukas und Demas (Kol 4,10.14; Phm 24). Epaphras, der Kolossae missioniert hat (Kol 1,7; 4,12), wird in Phm 23 ebenfalls unter denen genannt, die einen Gruß senden. Archippos, der in Phm 2 nach Philemon und Apphia gennant wird und der vielleicht deren Sohn ist, erhält in Kol 4,17 eine Ermahnung; G. nimmt an, daß es sich um denselben Personenkreis handelt, der Epaphras bei seiner Missionierung vertreten habe. Onesimos, der entlaufene Sklave, den Paulus dem Philemon empfiehlt (Phm 10), ist derselbe, der mit Tychikus den Brief zur Gemeinde zu Kolossae bringt, deren Mitglied er ist (Kol 4,9).

Dies sind schon eindrucksvolle Verbindungen. Daß Nympha (oder Nymphas), deren (dessen) Haus in Laodizea als Versammlungsraum dient (Kol 4,15), in Phm nicht erwähnt wird, versteht sich von selbst. Die Abwesenheit von Jesus Justus in Phm (Kol 4,11) beweist nichts, außer vielleicht, daß im Kol nicht automatisch die Namen des Phm übernommen werden. Tychikus, der nach Kolossae gekommen ist, um den an diese Gemeinde gerichteten Brief zu bringen (Kol 4,7) konnte selbstverständlich nicht unter denen im Phm sein, die Grüße ausrichten lassen. Nur das Fehlen des Namens ‚Philemon' (und ‚Apphia') mag überraschen. G. vermutet, daß er gestorben oder an einen anderen Ort gegangen ist; aber mußte ihn Paulus denn in einem Brief nennen, der an eine Gemeinde gerichtet ist, wo er doch namentlich keinen Adressaten besonders nennt, außer Nympha(s) aus Laodizea und Archippos, an den er eine besondere Mitteilung richtet, deren Wortlaut uns verlorengegangen ist (4,17)? Und hatte nicht Philemon einen eigens an ihn persönlich gerichteten Brief?

Wie kann dieses zahlreiche und erstaunliche Auftreten von gleichen Namen erklärt werden, wenn nicht durch die Gleichzeitigkeit der beiden Briefe? Oder muß man davon ausgehen, daß der Verfasser des Kol die Namen, die er in dem von Paulus mindestens 15 Jahre früher geschriebenen Brief an Philemon gelesen hat, abgeschrieben hat? Lohse scheint das in seinem Kommentar anzunehmen (247), aber G. hält in seinem Kommentar zu Kol (21) fest, daß der Verfasser dieses Briefes nicht den Brief an Phm „imitieren" wollte. Es erschien ihm einfach richtig, dieselben Mitarbeiter des Paulus zu nennen, den dieser Brief den Kolossern genannt hatte. Folglich wären dieselben Mitarbeiter noch in Ephesus zugegen, immer noch am Leben, immer noch zusammen, nach mehr als 15 Jahren?! – Eine wenig wahrscheinliche Situation, die für ihre Annahme viel guten Willens bedarf. Ich meinerseits halte es für einfacher anzunehmen, daß die beiden Briefe zur gleichen Zeit von Paulus abgefaßt worden sind, und zwar nicht in Ephesus, sondern in Rom, wo er um 60–62 n. Chr. gefangengehalten wurde, drei oder vier Jahre nach den „großen Briefen" (1,2 Kor, Gal, Röm) –, d. h. nach einem Zeitraum, der es hinreichend verständlich macht, daß sein Denken und seine Sprache, befruchtet durch die Krise in Kolossae, sich entwickelt haben.

Abgesehen von diesem meinem Hauptkritikpunkt kann ich die Art und Weise, mit der G. diesen sehr interessanten Brief zu interpretieren versteht, nur loben. Er betrachtet diesen Brief eher an eine „Hausgemeinde" gerichtet, denn als „Privatschreiben". Die Hausgemeinde, die sich im Haus des Philemon und der Apphia versammelt, ist in der Tat mitangesprochen in diesem Schreiben, das, über den speziellen Fall des Onesimos hinaus, eine wichtige Belehrung über die Wandlung des sozialen Gefüges durch die Brüderlichkeit der auf Jesus Christus getauften Gläubigen enthält. G. unterstreicht mehrmals zu recht, daß Paulus dieses Thema nicht auf einer rechtlichen Ebene erörtert, sondern auf einer theologischen. Nach einer heute üblich gewordenen Art arbeitet er ein den Regeln des Quintilian entsprechendes rhetorisches Schema heraus: nach der Anschrift (1–3) ein Pröomium, das den Sachverhalt vorstellt (4–7), dann der Hauptteil oder das Argument mit den rhetorischen Mitteln Pathos, Logos und Ethos (8–16), ein Epilog (17–22) und Grußworte (23–25). Die sehr feinfühlig abgestufte Weise, mit der der ältere Paulus (55–60 Jahre alt) sein Argument entwickelt, ist gut durch die sorgsame Exegese des Textes herausgearbeitet worden.

Zwei Exkurse ergänzen den Kommentar

Der erste (17–33) handelt von Haus, Familie und Hausgemeinde in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der frühen Kirche: von der untergeordneten Rolle der Frau im Altertum, die man aber nicht übertreiben sollte; von der Bedeutung der „Hausherrin", die die Brüder für die Zusammenkunft empfängt und die ihnen die Atmosphäre schafft, die der liturgische Dienst erfordert; von der herausragenden Stellung mehrerer Frauen in den paulinischen Briefen; von der Anlage antiker Häuser anhand archäologischer Befunde, insbesondere der in Dura-Europos entdeckten christlichen Hauskirche; von der Gefahr der Abkapselung und den „Parteiungen" unter den verschiedenen Hausgemeinden.

Der zweite Exkurs (54–81) über das Sklavenwesen in der heidnischen und christlichen Antike ist noch interessanter; er behandelt die rechtliche und soziale Situation der Sklaven in der griechisch-römischen Welt, referiert über antike Sklaventheorien und gibt einen Bericht der modernen Forschung zu diesem Thema. Weitere Punkte sind „Sklavenflucht" und die allmähliche Entwicklung der Stellung des Christentums zum Problem der Sklaverei. Man findet bei G. dazu eine wertvolle Übersicht.

Obwohl ich in wichtigen Punkten von G. abweiche, kann ich nicht umhin, dieses neue Werk aus seiner Feder mit Bewunderung und Dank anzunehmen.

Jerusalem Pierre Benoit, o.p.

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Rordorf, Willy/**Schneider,** André: **Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche.** – Bern und Frankfurt/Main: Peter Lang 1983. XXXII, 208 S. (Traditio Christiana Bd V). Ln. sFr 79.80

Ein geradezu notwendiger und lang erwarteter Dokumentationsband wird mit Dank an die Herausgeber hier vorgestellt. Er beinhaltet wichtige Texte des NT und der griechischen und lateinischen Kirchen-

väter zur Problematik des Traditionsbegriffs der Alten Kirche. Denn die Frage, was eigentlich wichtige zu bewahrende Tradition ist, wie sie von zeitgebundenem Brauchtum oder Denken abzuheben ist, wie sie je und je angepaßt, aktualisiert und ausgelegt werden soll, wie sie kontrolliert und abgesichert werden kann und wer letztlich bestimmt und festlegt, was wahre und falsche Tradition ist, hat in Kontinuität zum Judentum des AT und Israels die vor- und nachösterliche Jesusbewegung wie die anschließende Kirche stets tief betroffen und stark beschäftigt. Bereits im NT selbst ist ein deutliches Ringen um die Wahrung der originären Jesusbotschaft und deren christologischer Entfaltung im kirchlichen Credo feststellbar, wie auch die Abwehr der Falschlehrer, Pseudopropheten und Traditionsverfälscher einen wachsenden Raum einnimmt, noch bevor der Kanon der ntl Schriften überhaupt zur Abschlußfixierung gelangte.

Der vordergründig heterogene Pluralismus ntl Christologien und theologischer Entwürfe programmierte den Streit um die wahre Tradition für die Zeit der Apostolischen Väter und der folgenden patristischen Ära vor, so daß nicht nur die Abspaltungen orientalischer Kirchen und die verschiedenen Schismen, sondern auch die Konfessionsbildungen in der einen Christenheit unmittelbar mit diesem Ringen um die Tradition zusammenhängen. Erneute und diesmal noch mehr einschneidende Wirkung erreichte das Traditionsproblem in der durch Luther ausgelösten Trennung der Kirchen der Reformation, die bis in die Gegenwart andauert und alle Kirchen in einer radikalen Rückbesinnung auf die allen gemeinsamen und die je trennenden Traditionen herausfordert. An die Stelle apologetischer Polemik muß die objektive Erforschung der Traditionsgrundlagen der Glaubensweisen treten, müssen das Funktionieren und die Bedingungen des Traditionsprozesses selbst untersucht werden, um Kriterien der Einheit und Gemeinsamkeit in der Traditionsfrage zu gewinnen und die unglückliche Diastase von Schrift und Tradition endlich zu überwinden. Die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Montreal 1963 über „Schrift, Tradition und Traditionen" sowie das Zweite Vatikanische Konzil und seine dogmatische Konstitution „Dei Verbum" von 1965 haben Maßstäbe des zwischenkirchlichen Dialogs gesteckt, die die weitere theologische Forschung auf dem Gebiet der Traditionsanalyse orientieren muß.

Auf diesem Hintergrund ist die vorliegende Sammlung von ntl und patristischen Urtexten mit Übersetzungen ins Deutsche (und Französische) zur Traditionsfrage sehr zu begrüßen. Sie wurde von Lukas Fischer und J. N. Bakhuizen van den Brink begonnen und von den beiden Herausgebern vollendet, wobei Schneider die Textedition und die französische Übersetzung, Rordorf die Anmerkungen, die Einführung S. XI–XII, die Bibliographie S. XXIII–XXX sowie die Register besorgte. Die französische Buchausgabe erschien bereits 1982 in derselben Ausstattung wie die deutsche 1983. Rordorf, geb. 1933, Schüler von Oskar Cullmann, ist Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Neuchâtel, Schneider, geb. 1920, ist Prof. für lateinische Sprache und Literatur an derselben Universität. Rordorf ist durch seine Monographie über den Sonntag (1962, 2. Aufl. 1983) und seine Edition der Didache (Sources Chrétiennes 248) 1978 bekannt geworden.

Rordorf skizziert auf 10 S. kurz das Traditionsverständnis im NT, in dessen pseudepigraphischer Epoche 60–120 n. Chr. und in der Traditionskrise des nachapostolischen Zeitalters des 2. Jh.s, dann in gnostischen Gruppen, schließlich bei den Vätern in ihrer Abwehr der Ketzerbewegungen und ihren Bemühungen um Aufrechterhaltung der Lehrdisziplin. Der arianische Streit zu Beginn des 4. Jh.s und das Konzil von Nizäa werden ebenso angesprochen wie abschließend die systematische Behandlung des Traditionsprinzips bei Vincentius von Lerinum († 450).

Die chronologisch angelegte Bibliographie wird die Untersuchung von Paul-Gerhard Müller, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament, Freiburg 1982, bei einer Neuauflage zu berücksichtigen haben, wo vor allem die sprachphilosophischen und linguistischen Implikationen des Traditionsprozesses analysiert werden und umfassende Literatur zur Traditionsproblematik angeführt ist.

Vom NT über die Didache, die Apostolischen Väter bis Johannes von Damaskus († 755 im Sabaskloster bei Jerusalem) wurden insgesamt 148 Einzeltextzeugnisse von 50 Theologen oder Textsammlungen ausgewählt, im Urtext und in Übersetzung geboten und mit kommentierenden Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen, so daß ein dokumentarisches Arbeitsinstrument entstand, das jedem Studium der Traditionsproblematik sehr dienlich sein wird. Die aus der Überfülle einschlägiger thematischer Vätertexte getroffene Auswahl ist sinnvoll und begründet, die Register zu den biblischen und altchristlichen Quellen zur Tradition sowie das Sachregister erhöhen die Verwendbarkeit des Bandes. Wer dieses faszinierende Zeugnis eines permanenten Ringens der frühen Kirche um wahre Tradition und Identität studiert, wird sich mit neuer Motivation den Gegenwartsfragen der Kirche und Ökumene stellen.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Reijners, Gerardus Q.: **Das Wort vom Kreuz.** Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes. – Köln, Wien: Böhlau Verlag 1983. XVI, 112 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 13) geb. DM 52.–

Titel und Untertitel dieses Buches sind irreführend. Obwohl sie auf eine „theologia crucis" oder etwas, was damit verwandt ist, hindeuten, verweisen sie in Wirklichkeit nur auf die „Leitgedanken der origeneischen Exegese", welche von der Erlösungs- und Kreuzessymbolik des alexandrinischen Lehrers aus untersucht werden. Vorübergehend sei erwähnt, daß Vf. sein Vorhaben erst ganz am Ende seines Werkes klar angibt (97), so daß man, falls man – wie es sich geziemt – die Lektüre am Anfang beginnt, sich ständig die Frage stellt, worauf Vf. hinzielt. Bezüglich seines Endergebnisses in der Untersuchung der origeneischen Exegese eignet er sich, ohne auch nur ein Jota hinzuzufügen, die bekannten Ergebnisse der großen Werke von de Lubac, Crouzel, von Balthasar und anderen an, auf die er sich übrigens dauernd beruft. Von diesem Standpunkt aus kann man sich mit Recht die Frage stellen, warum ein solches Werk zur Veröffentlichung zugelassen wurde.

Diesen Bemerkungen über die Ambiguität und Überflüssigkeit dieses Buches muß hinzugefügt werden, daß gewisse origeneische Texte mangelhaft interpretiert werden (übrigens bedauert Vf. es selber, ohne dem Übel abzuhelfen; vgl. 97). Dazu kommt, daß mehrere bedeutende Zeugnisse der preorigeneischen christlichen Literatur mit einer Unsumme von – milde ausgedrückt – Halbwahrheiten ausstaffiert werden. Hier ein Beleg dazu:

Nachdem er ein Zitat aus Tertullian gebracht hat, kommentiert Vf.: „In diesem Text Tertullians wird der Gegensatz betont zwischen dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse im Paradies und dem Baum des Kreuzes." Dann fügt er hinzu, indem er in der Fußnot auf Adv. Haer. V. 17,3–4 verweist: „Diese Thematik ist uns schon seit Irenäus vertraut" (30). Nun aber genügt es, den zitierten Text von Irenäus aufmerksam zu lesen um festzustellen, daß, wenn es sich auch wirklich um die Gegenüberstellung zwischen dem „lignum" des Paradieses und dem des Kreuzes handelt, das Motiv der Gegenüberstellung nicht wie bei Tertullian in der Kenntnis des Guten und Bösen, welche den Tod bringt, und des Leidens (der Passion), welche Leben schenkt, besteht. Die Annäherung zwischen diesen beiden Autoren ist nicht in jeder Hinsicht gerechtfertigt. Man hätte erwarten dürfen, daß hier wie anderswo Vf. genauere Angaben geliefert hätte.

Zum Schluß sei noch ein Punkt erwähnt. Es kommt vor, daß Vf. sich auf Daten der „kulturellen Anthropologie" bezieht, um so Einstellungen und literarische Zeugnisse der jungen Kirche in brennenden Glaubensfragen verständlicher zu machen. Dies trifft z. B. zu bei dem Abscheu, dem ebenso die Juden wie die Heiden vor der Kreuzigung empfinden, was zum großen Teil erklären würde, daß Schriftsteller des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters die alttestamentlichen Voraussagen (typoi) des gewaltsamen Todes Jesu herangezogen haben. Diese Sehweise ist offenbar gerechtfertigt, doch bedauern wir, daß Vf. ihr nicht mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat (22 Zeilen: 8–9); er hätte sich z. B. von den Arbeiten Martin Hengels inspirieren lassen können.

Wir haben dieses Buch zu Beginn mit Begeisterung zur Hand genommen und waren fest entschlossen, das ihm gebührende Interesse hervorzuheben, wegen der Bedeutung des Themas, das es sich anscheinend vorgenommen hatte. Je mehr wir die Lektüre fortsetzten, desto mehr schwand auch unsere Begeisterung. Wir glauben, daß wir dies genügend begründet haben.

Rom Réal Tremblay

Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I bis X. LX 623 S. Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV, Register. 596 S. Hrsg. von Karl Mras. 2. bearb. Auflage hrsg. von Édouard des Places. – Berlin: Akademie-Verlag 1982/83 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. DM 130.–

Die beiden Teilbände enthalten im Nachdruck die Mrassche Edition der Praeparatio Evangelica (1954/56), verbessert bzw. bereichert um eine Reihe von Ergänzungen und Korrekturen. Die Ausgabe profitiert in der neuen Auflage von der Kompetenz des Herausgebers Édouard des Places, des hauptsächlichen Bearbeiters der Edition der Praeparatio Evangelica in den Sources Chrétiennes (Bde 206.215.228.262.266.292.307, erschienen von 1974 bis 1983). In einer (im Inhaltsverzeichnis S. V falsch plazierten) kurzen Vorbemerkung zur 2. Auflage (datiert von 1979) verweist der Neuherausgeber darauf, daß F. Jacobys Fragmente der griechischen Historiker, die Mras 1954/56 noch nicht vollständig zur Verfügung standen, inzwischen in den entsprechenden Bänden der Sources Chrétiennes zur Gänze ausgewertet wurden, wo man sich diesbezüglich nun (auch bei der Arbeit mit dieser GCS-Ausgabe) bedienen muß. Außerdem sind die Materialien aus

A.-M. Denis, Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece, III, Leiden 1970 und M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem 1974 verarbeitet, schließlich die gelehrte Besprechung von Mras durch H.-R. Schwyzer, Gnomon 32 (1960), 42–48, mit ihren Kritiken und Zustimmungen in zahlreichen Details.

É. des Places hat seine Bearbeitung in die Form mehrerer Druckseiten von „Nachträgen und Berichtigungen" zu beiden Teilbänden gebracht (1. Teil 615–623; 2. Teil 591–596), die sich auf teils minutiöse Korrekturen in den Angaben zu den Handschriften wie auch zur Lesart des Textes beziehen und erwartungsgemäß eine ganze Reihe auch sachlich erheblicher Änderungen enthalten. Im nachgedruckten Text ist durch Asteriskus am Rand zur betroffenen Zeile auf den jeweiligen Nachtrag bzw. die Berichtigung verwiesen. Es bleibt also bei der bisherigen Paginierung; die nicht sehr umfangreichen Zusätze sind mühelos einbeziehbar. Die ausführlichen Stellen-, Namen-, Sach- und Sprachregister von K. Mras (2. Teil 435–589) blieben ebenfalls unverändert, wurden offenbar aber durchgesehen. Impressum und Titelei der Bände weisen die aus den letzten Neuauflagen der Reihe schon geläufigen Änderungen der Herausgeberschaft nach. Man bedauert, daß die fortlaufende Reihenzählung nun wegfällt (die Mrassche Edition: GCS 43,1 und 2), die für die Zitation immer denkbar bequem und präzis war. Freilich überwiegt die Befriedigung über diese qualifizierte Neuauflage der Praeparatio Evangelica.

Die Zitationsformeln, mit denen die vielen Exzerpte aus antiken Schriftstellern in der Praeparatio Evangelica eingeleitet werden, sind bekanntlich in langer und in kurzer Variante überliefert, wobei sich die Handschriftenklassen bemerkenswerterweise unter anderem nach diesem Kriterium unterscheiden. Mit der Frage, ob man zwei Editionen oder die Edition Eusebs und eine verkürzende Redaktion vor sich hat, befaßt É. des Places sich in einer neuen Arbeit: La „préparation évangélique" d'Eusèbe de Césarée a-t-elle eu deux éditions? Redactions longues et rédactions courtes: Orpheus 4 (1983), 108–112. Dabei neigt er der Auffassung von K. Mras, Bd 1, S. 4, zu, daß die längere Form dem Stil Eusebs entspricht und die kürzere auf einen antiken Redaktor zurückgeht.

Regensburg Norbert Brox

Horn, Stephan Otto: **Petrou Kathedra.** Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1982). 291 S. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XLV. Ln. DM 28.–

Diese Untersuchung, eine Habil.schrift aus dem Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Regensburg, greift ein bis heute diskutiertes Thema auf, nämlich die Rolle Papst Leos des Großen (440–461) in der Glaubens- und Personaldiskussion des Konzils von Chalkedon, die bekanntlich mit der Absetzung des Archimandriten Eutyches durch die endemische Synode von Konstantinopel (448) einsetzte. Der Vf. verfolgt dabei die Absicht zu untersuchen, „welches Licht von Glaubenszeugnissen der kirchlichen Überlieferung auf die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Würde des Bischofs von Rom fällt" (9). In der Tat belebten Päpste der Alten Kirche die Diskussionen um die Unfehlbarkeit des Papstes, und nach wie vor bildet der Primat des römischen Bischofs ein entscheidendes Element im ökumenischen Gespräch. Insofern verdient jedes wissenschaftliche Bemühen um das Ausleuchten der Primatsentwicklung Anerkennung.

Das Konzil von Chalkedon sowie sein unmittelbares Vorfeld liefern einen vorzüglichen Rahmen, um ein Primatsbewußtsein in der spätantiken Kirche zu verifizieren. Mit der kritischen Edition der Konzilsakten von Eduard Schwartz steht eine Grundlage zur Verfügung, die es gestattet, den Verlauf der jeweiligen Verhandlungen zu verfolgen; allerdings verdeutlichen diese knappen Niederschriften keineswegs die einzelne Argumentation in aller Klarheit, so daß ein Freiraum der Interpretation bleibt. Eher erlaubt die umfangreiche Korrespondenz Leos mit den führenden Gestalten um Chalkedon, seinen Standpunkt zu erhellen, und das Geflecht zwischen römischem Primatsanspruch und synodaler Entscheidungspraxis aufzulösen.

Auf historischem Weg durchschreitet H. die drei Jahre intensiver kirchlicher Synodentätigkeit, die für den Christusglauben von entscheidender Bedeutung wurden. Ausgehend vom Ringen um die endemische Synode (448) in Konstantinopel, mit der Papst Leo I. sowohl von Eutyches wie vom Ortsbischof Flavian befaßt wurde, hebt er auf den normativen Charakter des Tomus als „Glaubensurteil" (40) ab; tatsächlich kommt diese epistula dogmatica im Lauf der Verhandlungen immer wieder zur Sprache und ihre Anerkenntnis oder Ignorierung bekundet das Selbstverständnis des Konzils. Mit der Einberufung der Reichssynode nach Ephesus (449) handelte Kaiser Theodosius II. fraglos an den Absichten Leos vorbei und ihr Verlauf führte mit der Rehabilitierung des Eutyches denn auch zu einem Rückschlag der römischen Initiative, und dies trotz nachdrücklichen Hinweises auf die im Tomus geklärte Glaubensfrage, einem Entscheid, dem sich die Synode anschließen sollte. Das unterschiedliche Urteil Dioskurs und Flavians über diese Versammlung erfuhr in der Appellation des verurteilten Bischofs von Konstantinopel nach Rom seine Zuspitzung; dieser Rekurs auf die dortige sedes apostolica kann freilich nicht ignorieren, daß auch Flavian letztlich ein gesamtkirchliches Konzil anvisierte. Für das Ansehen des römischen Stuhles sind die Ausführungen des Theodoret von Cyrus über die Autorität des römischen Stuhles bedeutsam (83ff), wobei der Vf. nicht verschweigt, daß der des Nestorianismus verdächtigte Bischof das Verhalten des Papstes Liberius (352–366) in Sachen des Arianismus einfach ignoriert (94f).

Die römische Antwort auf das Geschehen im Osten und die entsprechenden Bitten um Einschreiten äußerte sich in zwei Synoden Ende 449 und im Februar 450, in denen die Ablehnung der „Räuberversammlung" markiert, aber auch die Einberufung einer „wahrhaft ökumenischen" Synode gefordert wurde. In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die abschlägige Antwort (ep. 62) des östlichen Kaisers aufschlußreich gewesen, in der er eine Intervention des „Patriarchen" von Rom in kirchliche Angelegenheiten des Ostens ablehnte. Der Tod Flavians und des Kaisers Theodosius änderte freilich die Strategie Leos, der vom neuen Bischof Anatolius die Anerkennung des Tomus verlangte, welche dieser auch vor einer Synode in Konstantinopel leistete. Allerdings wurde nun der Papst von der Einberufung eines Konzils durch das neue Kaiserpaar Markian und Pulcheria überrollt; er konnte nicht ausweichen und sandte Legaten nach Nikaia – Chalkedon. Die Darstellung der einzelnen Sessionen dieses Konzils hält sich an die überlieferten Protokolle, kommt aber schon hinsichtlich der ersten Sitzung zu einer eigenständigen Deutung. Danach erging die Forderung der römischen Legaten, Dioskur dürfe nur als Angeklagter am Konzil teilnehmen, weil er in Ephesus nicht „die Vollmacht des Apostolischen Stuhles" bzw. „dessen Glaubenszeugnis zur Geltung kommen" ließ (149), eine mögliche Deutung, die aber so – der Vf. bestätigt es selbst – vom Einspruch der Legaten her nicht gedeckt ist. Man hat deren Auftreten eigentlich immer als Ausdruck päpstlicher Autorität betrachtet, ohne gleich akzentuiert die „ekklesiologische, auf die Frage der Stellung der sedes apostolica innerhalb einer ökumenischen Synode ausgerichtete Perspektive" ins Spiel zu bringen (150). Vorausgesetzt, daß die am Tomus Leonis orientierte Glaubensfrage die Konzilsdiskussion von Anfang an beherrschte, könnte die Allocutio ad Marcianum über die Glaubensformel von Nikaia in dieser Phase ihren Platz haben (vgl. 163ff). Die einschlägige Frage ägyptischer Mönche während der vierten Sitzung verriete dann freilich Unkenntnis dieses Dokuments, und auch der Kaiser scheint unbeeindruckt, da er durch seine Kommissare auf der nächsten Session eine neue Glaubenserklärung verlangte.

Durch die Schilderung des weiteren Konzilsverlaufes zieht sich wie ein roter Faden die Diskussion um die Vorgabe des leoninischen Lehrschreibens. In detaillierten Schritten wird die Diskussion dargestellt, und zwar ebenso in den Plenarversammlungen wie in den Kommissionen. Die Absetzung Dioskurs auf der dritten Sitzung erscheint so auch „als eine Entscheidung gegen die eutychianische Häresie" (198) und die von Markian gewollte Glaubenserklärung geradezu als Affront gegen den Tomus Leonis; der Vf. meint sogar, „sie sollte . . . Leos Entscheidung gegen Dioskur als eine Glaubensentscheidung rückgängig machen und statt dessen selber das entscheidende Dokument und der Maßstab dafür werden, in welchem Sinn die theologischen Erläuterungen des Glaubensschreibens rezipierbar waren" (211). Einer möglichen Interpretation dieser Ekthesis im monophysitischen Sinn wurde ein Riegel vorgeschoben durch Einfügung des „in zwei Naturen", sowie durch Betonung der Einheit im endgültigen Text. Die Rolle des Papstes während der Konzilsverhandlungen erfuhr eine rechtlich bedeutsame Zuspitzung in der Bestätigung des Kanons III von Konstantinopel (381), die bekanntlich nicht die Zustimmung Leos bekam. In acht Anhangsabschnitten erläutert der Verfasser noch Einzelprobleme, die sich auf die Korrespondenz, Verhaltensweisen des Dioskur und des Flavian oder Datierungen beziehen und den Argumentationsgang der Untersuchung verdeutlichen.

Dieser historisch interpretierende Durchgang von der Verurteilung des Eutyches über die Synode von Ephesus bis zu den Diskussionen des Konzils von Chalkedon in der Perspektive „Petrou Kathedra" bringt eine Darstellung des Geschehens unter einem wichtigen und aufschlußreichen Blickwinkel. Von einem solchen Ansatz her ist es möglich, das reiche Quellenmaterial schärfer zu sehen und in seinen Konturen zu deuten. Dem Vf. gelang es auf diese Weise, den Gang der Verhandlungen insgesamt auszuleuchten und die divergierenden Aussagen der jeweiligen Konzilsteilnehmer in den Rahmen des Ganzen einzuordnen. Der Tomus Leonis erscheint dabei als Kristallisationspunkt der urteilsbildenden Auseinandersetzungen, allerdings weniger in seiner christologischen Aussage denn als Dokument der Autorität Roms. Insofern trifft H.s Folgerung zu, wonach dem Konzil die Aufgabe zukommt, „den Glauben der Kirche angesichts neuer Fragen im Blick auf den Ursprung und die Überlieferung zu prüfen und so wie der Inhaber des römischen Stuhles und mit ihm den Glaubenskonsens in seiner vertikalen Dimension zu bewahren und in Glaubensurteilen gegenüber Irrtümern zur Geltung zu bringen" (282).

Vergleicht man die Rolle des leoninischen Lehrschreibens mit der Rezeption des 2. Briefes Kyrills durch das erste Konzil von Ephesus, so erweitert sich der Blickwinkel auf das Geschehen und die lebendigen Traditionen insgesamt; zugleich stellen sich der historischen Betrach-

tung Fragen, die eine gewisse Verlagerung der Akzente bedingen. Dies betrifft zunächst die Rede von „einer Appellation im eigentlichen Sinn" (19), die Eutyches in Rom vorgetragen habe. Der Vf. vermerkt selbst, daß sich der Archimandrit auch an andere Bischöfe, darunter Petrus Chrysologus von Ravenna, gewandt habe, und deshalb kann dieser Schritt schwerlich als ein Aufgreifen römischer „Appellationstradition", etwa im Sinne der lateinischen Synode von Sardika (Kan. 7), verstanden werden, sondern einfach als Bemühen um Unterstützung in eigener Sache. Ohne Zweifel spricht aus den Äußerungen Leos ein hohes Maß primatialen Selbstbewußtseins, von dem erfüllt er in die sich verschärfende Auseinandersetzung im Osten eingreift; die ausschließliche Kennzeichnung des römischen Bischofsstuhls als „apostolica sedes" verkürzt allerdings das Selbstverständnis der Alten Kirche, die jede apostolische Kirchengründung als Garant der Offenbarung betrachtete. Bezeichnenderweise fügen die einschlägigen Texte auch die römische Kennzeichnung an, und Juvenal von Jerusalem beanspruchte gerade in Chalkedon die Aufwertung seiner Kirche mit dem Verweis auf sie als „apostolica sedes" (ACO II, 3, 5–7). Die exklusive Verwendung dieses Titels für die römische Kirche führte zu einer Gewichtung, die auch theologische Schlüsse überfrachtet (vgl. 284). Zur Klärung des Verhältnisses von Konzil und Papst wäre noch ein stärkeres Eingehen auf die eigentümliche Rezeption des Tomus Leonis in die Definition von Chalkedon aufschlußreich gewesen. Der Vf. erwähnt zwar in einer Anmerkung (214, Anm. 123) die einschlägige Untersuchung von A. de Halleux mit den Verweisen auf die eigenständige Bearbeitung des Tomus Leonis durch die chalkedonische „Glaubenskommission", ein Befund, der durch quellenkritische Analyse des Symbols schon lange vorgezeichnet war, aber er zieht aus dieser Tatsache keine Folgerungen. Trotz unbestreitbarer Bedeutung des leoninischen Lehrschreibens für den Glaubensentscheid von Chalkedon illustriert gerade diese Revision in der Perspektive Kyrills jene Eigenständigkeit, die eine exakte Verhältnisbestimmung zwischen ökumenischem Konzil und primatialem Anspruch des Bischofs von Rom erschwert, im Gegensatz zu den päpstlichen Konzilien des Mittelalters.

München Peter Stockmeier

Forschungen und Quellen zur Geschichte der Kartäuser: Analecta Cartusiana, hrsg. von James Hogg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, A 5020 Salzburg

Die von James Hogg 1970 begründeten und herausgegebenen *Analecta Cartusiana* dienen der Bereitstellung von Quellen wie auch der monographischen Behandlung von Einzelproblemen zur Geschichte und Spiritualität des Kartäuserordens. In den letzten Jahren sind dazu in rascher Folge mehrere Bände erschienen.

In 21 Teilbänden enthält Analecta Cartusiana 84 (1981/83) eine Reproduktion der *Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca s. Brunone e del suo ordine Cartusiano* von Benedetto Tromby, Neapel 1773–79. Mit dieser zehnbändigen und die Zeit von 1032 bis 1600 umfassenden Geschichte setzte der 1788 verstorbene süditalienische Kartäuser Tromby die diplomatisch ausgerichtete und annalistisch vorgehende Ordenshistoriographie des 18. Jh.s fort. Trotz offensichtlicher Mängel ist vor allem bzgl. der süditalienischen Kartäuseranfänge auf Tromby, dem noch inzwischen verlorenes handschriftliches und urkundliches Material zur Verfügung stand, zurückzugreifen. Ein anonymer (von dem it. Kärtauser Basilio Caminada verfaßt) kurzer Beitrag *Don Benedetto Tromby Certosino* in einem nicht weiter numerierten Heft zu Analecta Cartusiana 84 (erschienen 1981) würdigt seine historiographische Leistung. Leider fehlt eine wissenschaftliche Erschließung des Werkes durch den Neuherausgeber. Gleiches gilt von der Faksimileausgabe des *Propaga sacri ordinis Cartusiensis* (British Library London Add. Ms. 17084–17092; Bd 1 nach der Hs. Pelplin Mon. Kart. 8) samt einem Apparatus ad Annales S. O. Cartusiensis des Danziger Kartäusers Georgius Schwengel († 1766) in Analecta Cartusiana 90 (1981/84) in 15 Heften. Der für die Ordensgeschichte nicht unwichtige *Propago* bringt zu den einzelnen Kartausen und den jeweiligen Provinzverband neben historischen Nachrichten Verzeichnisse der Prioren, Visitatoren, Auszüge aus Generalkapitelsanordnungen und Totenlisten nach den Generalkapiteln (von 1416–1755, lückenhaft).

Der Erforschung der Geschichte und Spiritualität der Kartäuser dienen die seit 1979 veranstalteten und von James Hogg organisierten internationalen Kongresse. Der erste fand 1979 in Köln statt. Der zweite in Aggsbach (NÖ) 1980 über „Die Kartäuser in Österreich", der dritte 1981 in Tückelhausen bei Ochsenfurt (UF) über „Kartäusermystik und -mystiker". Die Referate beider Tagungen liegen in drei bzw. fünf stattlichen und reich illustrierten Bänden vor. Analecta Cartusiana 83/1–3 (1981) enthält die der Aggsbacher, Analecta Cartusiana 55/1–2 (1981), 55/3–5 (1982) die der Tückelhausener Tagung. Die Themen beider Tagungen sind breit gefächert, überschneiden zum Teil die jeweils angegebene Thematik und berühren teilweise gleiche Forschungsgebiete. Über die Themen beider Tagungen wird darum zusammenhängend nach sachlichen Gesichtspunkten referiert.

Als wichtigster Beitrag zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte sind die Referate zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte herauszuheben. Josef Sudbrack versucht in *Mystik – Paramystik – Pseudomystik: Problem und Fragen der Mystikforschung* (55/2, 1–19) die nur als Glaubensvorgang zu begreifende Mystik von Mißdeutungen abzugrenzen; zum Begriff und näheren Bestimmung „Mystik" führt Walter Baier, *Theologie der Mystik: für den christlichen Normal- oder Ausnahmefall* (55/2, 20–33). Zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zur mittelalterlichen Geschichte der Mystik von Johannes Auer (83/2, bes. 20–33). Bei den *Kartäuser-Professoren* von Dieter Mertens (83/3, 75–87) geht es nur vordergründig über die bis in die Gegenwart hinein vertretene Auffassung, Kartäuser hätten an Universitäten gelehrt. Der Beitrag befaßt sich ausdrücklich mit der eremitischen Weltabkehr und den Spannungen, die sich aus der spätmittelalterlichen „Akademisierung" der Stadtkartausen ergaben. Den Rahmen eines Referates bricht die um Aufhellung der Textstruktur bemühte Untersuchung von Jacques Delesalle, *Amour et lumière: Fonctions de l'Ecriture Sainte dans la structure d'un texte: le premier chant de l' „Expositio Super Cantica Canticorum" de Guillaume de St. Thierry* (55/3, 1–145). Gegen den modus ratiocinandi eines Abaelard gerichtet und noch dem modus expositionis der monastischen Theologie verbunden ist der Benediktiner Wilhelm ein wichtiger Zeuge jener Schriftspiritualität, in deren Tradition die Kartäuser des 12. und 13. Jh.s stehen. Zu diesem Thema gehört auch Francis Ruello, *Statut et rôle de l'intellectus et de l'affectus dans la Théologie mystique de Hugues de Balma* (55/1, 1–46) sowie Philippe Dupont, *L'ascension mystique chez Guigues du Pont* mit einer Analyse des Traktates De contemplatione (55/1, 47–80). Roland Maissonneuve befaßt sich in *L'expérience mystique et visionnaire de Marguerite d'Oingt († 1310) moniale chartreuse* (55/1, 81–102) mit dem Schrifttum und den außergewöhnlichen Erfahrungen dieser Kartäuserin des Klosters Poletins (bei Lyon). Mit dem schon zu seinen Lebzeiten umstrittenen Schrifttum des englischen Eremiten Richard Rolle befaßt sich Michael Sargent: *Contemporary Criticism of Richard Rolle* (55/1, 160–188; 188–205 Edition des von Thomas Basset verfaßten Defensorium contra oblectratores eiusdem Ricardi). Zur gleichen Thematik gehört A. J. Doyle, *Carthusian Participation in the Movement of Works of Richard Rolle between England and other parts of Europe in the 14th and 15th Centuries* (55/2, 109–120). Zu unterstreichen ist die Bemerkung in der Einleitung, bei aller Bedeutung der Kartäuser für die Verbreitung des mystischen Schrifttums ihre Rolle dabei nicht zu überschätzen. Wie Rolle gehörte auch der englische Kartäuser Richard Methley zu den Vertretern einer „Erfahrungsmystik". Damit befaßt sich Michael G. Sargent: The Self-Verification of Visionary Phenomena: Richard Methley's „Experimentum veritatis" (55/2, 121–24; 124–137 Edition des Experimentum veritatis). Im gleichen Bd ediert James Hogg die *Scola amoris languidi* des *Richard Methley* (138–165); vom gleichen Autor das *Refectorium salutis* in 55/1, 208–238 sowie in 55/5, 79–103 das *Dormitorium dilecti dilecti* – jeweils nach Hs. O.2.56 des Trinity College Cambrige; Faksimileausgabe davon in Analecta Cartusiana 64 (1978). Mit dem für seine Zeit ausgezeichneten Textkritiker Jacobus Grenehalg († 1530) befaßt sich Michael G. Sargent: *James Grenehalgh: The Biographical Record* (55/4, 20–54); zahlreiche Textzitate und Schriftbildreproduktionen illustrieren Grenehalghs Fähigkeiten.

Um das Schrifttum Dionysius Rijkels geht es Kent Emery: *Dionysii Cartusiensis Bibliotheca et manuscripta: Prologue and Queries* (55/4, 119–155). Knapp und eindrucksvoll wird der kompilatorische Charakter jenes breiten spätmittelalterlichen Schrifttums, das nicht an den Forschungswegen, sondern nur an den -ergebnissen der Schultheologie interessiert war und dieses in Abbreviationes oder Amplificationes als religiöse Gebrauchsliteratur in Umlauf brachte, dargestellt; in einem Anhang wird die Zuweisung des *Speculum amatorum mundi* an Dionysius abgehandelt (wahrscheinlich nicht von D.).

Weitere Beiträge befassen sich mit Kartäusern aus dem deutschen Sprachraum; Heribert Rossmann: *Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach* (83/3, 1–20); ausführlich zum Mystikerstreit ders.: *Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson* (55/5, 5–30). Nikolaus Kempf wird behandelt von Dennis Martin: *The Writings of Nikolaus Kempf of Straßburg,* ca. 1437–1468 (83/1, 127–154) sowie: *A Foretaste of the Kingdom: Mystical Theology in Nicholas Kempf's De ostensione regni Dei* (55/5, 56–66). Über Kempf hinaus führt der Beitrag des im spätmittelalterlichen Passionsschrifttum bestens ausgewiesenen Walter Baier: *Des Johannes Nicolai OCart († 1475) Passionstraktat,* der fälschlich Nikolaus Kempf zugeschrieben wurde (83/1, 155–179). In den Ausführungen von Johannes Auer, *Die Theologia Mystica des Kartäusers Jakob von Jüterborg († 1465)* (83/2, 19–52), ist die Einbindung in die mittelalterliche Lehrtradition herauszuheben; erstmals werden hier auch Prolog und längere Abschnitte aus den einzelnen Kapiteln der mystica theologia ediert. Eine weitere Untersuchung dazu steuert bei Dieter Mertens: *Jakob von Paradies (1381–1465) über die mystische Theologie* (55/5, 1–46). Über Leben und Schrifttum des 1401 verst. Kartäusers *Michael von Prag* berichtet James Hogg (83/4, 118–140). Mit einem der erfolgreichsten religiösen Dichter des deutschen Mittelalters befaßt sich

Kurt Gärtner in: *Philipp von Seitz: Marienleben* (83/2, 117–129). Er charakterisiert kurz die verschiedenen Traditionsstränge des „Marienlebens" und referiert über Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Bearbeitung des Philipp. Um Genese und Gattung der „Marienklage" geht es Walter Baier in *Quellenkritische und theologische Anmerkungen zur Aggsbacher Marienklage* (83/2, 95–109).

Mit dem Schrifttum des als Übersetzer tätigen Heinrich Haller aus der Südtiroler Kartause Schnals befaßt sich Erika Bauer: *Der Übersetzer Heinrich Haller aus der Kartause Allerengelberg in Schnals* (55/3, 147–166); mit seinen Bibelübersetzungen in: *Heinrich Hallers Bibelzitate in den Hieronymusbriefen* (83/3, 57–74); ausführlich über ihn auch Walter Neuhauser in: *Beiträge zur Bibliotheksgeschichte der Kartause Schnals* (83/1, 48–126). *Die „Libri Experientiae" des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen,* die Karl Josef Klinkhammer untersucht (55/2, 34–55), sind nicht nur aufschlußreich für die Biographie des Schreibers, sondern auch als Anleitungen zur Hilfe im geistlichen Leben des eremitischen Alltags zu beachten. Kurze Beiträge von James Hogg zu dem wahrscheinlich aus der Kartause Christgarten (bei Nördlingen) kommenden und in Schottland tätigen *Oswald de Corda* († 1434) und dem in der „Akademikerkartause" Basel tätigen Zürcher Bürgersohn *Ludwig Moser* († 1510) (55/3, 181–185 bzw. 193–198) runden den Rückblick in die Personen-, Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte ab. Neben der ausführlichen Untersuchung von Neuhauser zur *Schnalser* ist noch die von Maria Mairold zur *Bibliotheksgeschichte der Kartause Seitz* zu nennen (83/1, 21–47). Um eine Rekonstruktion des alten Bücherbestandes geht es auch in dem Beitrag von Christian de Backer: *La Chartreuse de Monichhusen (Arnhem) et sa bibliothèque* (55/4, 1–19); in dieser Kartause wirkte auch Heinrich von Kalkar.

Um Fragen der allgemeinen und besonderen Ordensgeschichte geht es in einer weiteren Gruppe von Beiträgen. Über Einfluß, Beziehung sowie Abgrenzung handeln Hermann Josef Roth: *Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern* (83/1, 5–120); L. Grill: *Benediktinisch-cisterziensischer Einfluß auf die Gründung des Kartäuserordens* (83/2, 3–18); ders.: *Im Blickfeld Ottos von Freising: Reichsburgund und Kartäuser* (55/1, 103–142); zu dem hier aufgedeckten verwandtschaftlichen und sozialen Beziehungsgeflecht wird man jedoch zurückzugreifen haben auf Bernard Bligny, L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles, Paris 1960. Daß die Kartäuser nicht die einzigen Erben der eremitischen Tradition waren, streicht mit gewohnter Sachkompetenz Kaspar Elm heraus in *Pauliner und Kartäuser. Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418* (83/3, 112–117). Für die Biographia cartusiana zu berücksichtigen ist Jean Picard mit *Homonymes chartreux de 12e et 13e siècles. Les différents religieux de la Chartreuse de Portes de 1115 à 1260: Notes pour leur identification* (55/2, 166–179). Im Überblick orientieren über Kartäuserinnen Frans Hendrickx mit *L'histoire infortune des moniales chartreuses du Dauphiné et du Sud de la France et leur vie religieuse;* über flämische Jean de Grauwe mit *La vie religieuse des moniales du Nord à travers leur histoire* (55/3, 167–180 bzw. 186–192). Einen Einblick in die einem Generalkapitel zur Entscheidung vorgelegten Anträge vermittelt die Edition von Michael Sargent: *Two Fifteenth-Century Letters to the General Chapter* (55/5, 47–55). Über die an sich zur Vernichtung bestimmten Cartae Visitationis berichtet Friedrich Stöhlker: *Visitationsdokumente aus der oberdeutschen Provinz des Kartäuserordens* (83/2, 73–87); mit wichtigen Mitteilungen zum Zustand einzelner Konvente im 17. Jh. Über Gebetsverbrüderungen unter Kartäuserklöstern handelt Christian de Backer: *Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grace à Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, d'Allemagne inférieure et supérieure, 17° et 18° siècles* (83/3, 70–74); über verschiedene Beziehungen der Kartausen der belgischen Provinz in der Neuzeit Jean de Grauwe: *Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre Cartusien* (83/3, 88–95) sowie Gerard Chaix: *Saint-Barbe, Cologne et l'empire au XVI° siècle* (83/3, 96–112), der anhand der litterae dedicatoriae der Publikationen das soziale Beziehungsgeflecht aufzuhellen versucht. Chaix beleuchtet auch die gegenreformatorischen literarischen Aktivitäten in *Les traductions de la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle* (55/5, 67–78). Über *Kartausen in Piemont* berichtet Georgio Beltrutti und über die *Wirtschaftsunternehmen der Florentiner Kartause* Giovanni Leoncini (83/2, 149–220 bzw. 221–276). Die Instrumentalisierung von Kartäusergründungen zur Herrschaftsstabilisierung der adeligen Stifter arbeitet gut heraus Friedrich Klos in *Die Anfänge österreichischer Kartausen* (83/3, 34–56). Der Stiftereinfluß auf die Lebensgewohnheiten ist auch zu merken in der Untersuchung von Gerhard Jaritz: *Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen im späten Mittelalter* (83/3, 21–33). Karl-Peter Bittner gibt in *Die unterfränkischen Kartausen* (55/2, 56–81) einen kurzen Überblick zur Geschichte der betreffenden Kartausen, den James Hogg mit einem Beitrag zur *Geschichte von Grünau* ergänzt (55/2, 192–204). Den lokalgeschichtlichen Rahmen sprengen die um die Säkularisation kreisenden Beiträge von Siegi Klein: *Die Kartausen Mauerbach, Aggsbach und Gaming nach ihrer Aufhebung unter Josef II.* (83/1, 180–197) und Helmuth Feigl: *Die wirtschaftlichen Hintergründe der Aufhebung der niederösterreichischen Kartäuserklöster* (83/2, 53–69).

Eine weitere Reihe von Aufsätzen ist der Kunstgeschichte gewidmet. Jürgen Ganz befaßt sich mit Form und Ausstattung von *Kartäuserkirchen zur Barockzeit* (83/2, 276–290); Margit Früh mit den *Chorgestühlen in Ittingen und Tückelhausen* als Zeichen kartäusischer Geistigkeit (55/1, 142–159). Dem Kenner barocker Formensprache wird es allerdings schwerfallen, in dem von Orden zu Orden austauschbaren ikonographischen Programm eine spezifische Kartäusergeistigkeit wahrzunehmen. Der Florentiner Kartause sind zwei Beiträge gewidmet: Giovanni Leoncini, *Iconografia della Chiesa di San Lorenzo nella Certosa di Firenze;* Caterina Chiarelli, *Iconografia e iconologia dei busti Robbiani nel chiostro della Certosa di Firenze* (55/4, 55–86 bzw. 87–118). Bildbandartig sind in den einzelnen Heften Fotoreihen (von James und Ingeborg Hogg aufgenommen) zu einzelnen Kartausen beigegeben (Aggsbach, Astheim, Gaming, Grünau, Mauerbach, Schnals, Tückelhausen). Nur lokalgeschichtliches Interesse kann der Beitrag von Elisabeth Wellner *Auf den Spuren der Kartäuser in Niederösterreich und anderswo* (82/2, 130–148) beanspruchen.

Dem gleichen heimatkundlichen Interesse dient Analecta Cartusiana 58/2 (1981): *Die Kartause Gaming.* Von Othmar Niederberger (Fotos) und Heinrich Jelinek (Texte). Dieser Bildband erschien zugleich als: Heimatkunde des Bezirkes Scheibbs, Bildband II. Um Bildbände handelt es sich auch bei Analecta Cartusiana 77 (1982): *La Cartuja de el Paular,* und 41/2 (1983): *Las Cartujas de Montalegre, Sant Pol de Maresme, Vallparadís, Ara Coeli y Via Coeli.* Text und Bildteil gelten hier fast ausschließlich der seit 1901 wieder besiedelten Kartause Santa Maria de Montalegre (bei Barcelona), in die 1415 Sant Pol und Vallparadís eingegliedert worden waren. Die Bau- und Kunstgeschichte von El Paular, eine der großen spanischen Kartausen und seit 1954 von Benediktinern besiedelt, behandelt in der Texteinleitung Ildefonso M. Gomez. Zur Geschichte der Kartause Montalegre müßte man auf 41/1 zurückgreifen, der Introduction des aus sieben Bildbänden bestehenden Bd 41: *The Charterhouses of the Cartusian Province of Catalonia.*

In Analecta Cartusiana 87 (1981) ist publiziert die Diplomarbeit von Soeur Bruno (Marie-Charlotte) Barrier OSB, *Les activités du solitaire en Chartreuse d'après ses plus anciens témoins.* Die 1948 an der Universität Grenoble angenommene Diplomarbeit wurde für die Aufnahme in die Analecta von G. Hocquard und J. Picard überarbeitet. Herauszuheben ist die exzellente Aufarbeitung der eremitischen Literatur der monastischen Welt des französischen Raumes im 11. und beginnenden 12. Jh.; der offenkundige Nachteil: die Vf. konstruiert eine Systematik der eremitischen Nachfolge Jesu, deren Originalität in bruchloser Geradlinigkeit die Spiritualität der frühen Kartäuser geprägt haben soll. Die Faszination der „solitudo et quies cellae" dürfte dabei die Vf. die krummen Wege der Entwicklung der Kartäuser wie auch die verschiedenen anderen Möglichkeiten einer Institutionalisierung der eremitischen Lebensweise übersehen haben lassen.

Die Bde 41/2; 55/1–5; 58/2; 77; 83/1–3; 87 sind in DIN A4 erschienen.

Mainz Isnard W. Frank

Lees, Rosemary Ann: **The negative language of the Dionysian school of mystical theology; an approach to the Cloud of Unknowing.** – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983, 2 Bde IX, 549 S. (Analecta Cartusiana, Ed. James Hogg, Bd 107)

Trotz einiger technischer Mängel hat sich die Salzburger Reihe mit dieser Veröffentlichung einer (wohl amerikanischen und nach 1978 eingereichten – vgl. Acknowledgements zu Beginn) These als wichtiges historisch-theologisches Instrumentarium ausgewiesen. Zwar ist die etwas lang geratene Arbeit umständlich zu lesen, und man hätte sich auch Stichwortverzeichnisse gewünscht, um leichter an die mannigfachen Einzelinformationen heranzukommen; und auch der Aufbau der Arbeit zeigt, daß die literarische Synthese nicht voll geglückt ist. Aber solche Unzulänglichkeiten sind bei Dissertationen von solchem wissenschaftlichen Rang verzeihbar.

Die ansonsten vorzügliche Arbeit bereitet vor allem einen Weg zum Verständnis der „Cloud of Unknowing"; es geht um die „Erfahrungs"-Seite der mystischen Theologie. Und hier zeigt L., daß die „Wolke" eindeutig eine Willensmystik vertritt, worin den anderen menschlichen Fähigkeiten des Schauens, Erfahrens, Verstehens keine Rolle mehr zukommt.

Über Gregor von Nyssa und dessen neuplatonischen Hintergrund und über Ps. Dionysius nimmt die Arbeit einen guten, nach bewährten Forschern ausgearbeiteten Anmarsch. Die lateinischen Übersetzungen der „Mystischen Theologie" des Dionysius werden in ihrer Terminologie überprüft, um ihren Einfluß auf die „Deonise Hid Divinite" zu untersuchen, einem Werk aus dem Corpus um „The Cloud of Unknowing". Bei der Untersuchung dieses wichtigen englischen Textes geht L. ausführlich auf das „mystical vocabulary" ein: Symbolic, Affirmation und Negation, Intellection, Unknowing, Negativ-Vocabulary, „Super"-Vocabulary, Mystical, Theology, Darkness. Dem Begriff „Apex mentis" und seinen wichtigen Wegbereitern ist ein eigenes Kapitel gewidmet.

Zentral ist „The Cloud Corpus and its contemplative theory"; ein Kapitel, das durch einen synthetischen Vergleich der „Deonise Hid Divinite" mit ihren lateinischen Vorlagen abgeschlossen wird. Hier zeigt L. im Gegensatz zur Meinung anderer Forscher, daß diese Übersetzung zwar auf größtmögliche Worttreue – und zwar angelehnt an die Extractio und Explanatio des Thomas Gallus – aus ist, daß sie aber Änderungen einbringt sowohl im Interesse der Verständlichkeit wie auch im Zuge der eigenen Dunkelheitstheologie.

Mit diesem Hinweis ist das Grundergebnis der Arbeit angedeutet. Alle Schriften des Corpus um „The Cloud of Unknowing" stehen zwar

in der dionysianischen Tradition, wie sie besonders auch durch Thomas Gallus vermittelt ist. Aber an den entscheidenden „mystischen" Stellen wird diese verlassen zugunsten einer Deutung, die bei Hugo von Balma aufgebrochen ist. „The Cloud author seems to endorse Hugh's thesis, that the loving faculty alone is engaged in the unitive way, and that this way is isolated from the preparatory phases in which the affection cooperates with the intellect to propel the soul into the way of pure love." (325)

Mit diesem vielfach belegten und differenzierten Grundergebnis kann sich L. von neuem der Frage nach der Einheit der Schriften um die Cloud of Unknowing stellen und sie bejahen. Sie kann auch die Autorschaft und die Adressaten mit größerer Wahrscheinlichkeit bestimmen: aus einem Kartäuserkloster für Kartäuser.

Zwei Anhänge reflektieren die „non-dionysian" Überlieferung der Viktoriner Hugo und Richard und deren Einfluß auf die „Cloud of Unknowing" und untersuchen die Möglichkeit des Einflusses des Ps. Bonaventura-Traktats „De Contemplatione" sowie der „Sieben Wege" Rudolf von Biberachs.

Wie gesagt, man hätte sich über die umfangreiche Bibliographie (533–549) hinaus noch Sach-, Wort- und Personenregister gewünscht. Doch auch ohne dies haben wir eine wichtige Arbeit vor uns, die die bisherigen Kenntnisse der „Cloud of Unknowing" bestärkt und differenziert.

München Josef Sudbrack

The Cloud of Unknowing and related treatises. Edited by Phyllis Hodgson. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1982. LXII, 234 S. (Analecta Cartusiana, Ed. Dr. James Hogg, Bd 3) kart.

Diese kritische Ausgabe der Traktate eines englischen, anonym bleibenden Kartäusers des späten Mittelalters (Ende des 14. Jh.s) verdient aus verschiedenen Gründen Beachtung:

Zuerst wegen der vorbildlichen Edition der sieben Texte, die mit verschiedener Gewißheit dem einen Autor zuzuweisen sind. Abkürzungsverzeichnis und eine knappe Einleitung (I–III, IX–XIX) geben so klaren Überblick, daß die Filiation der Textzeugen nur kurz dargelegt zu werden braucht (LXIf). Die Autorin hat sich ein halbes Jahrhundert mit den Texten beschäftigt, und schon die Erstausgaben von 1944 und 1955 wurden von der Wissenschaft gelobt. Vorliegende Ausgabe konnte einen wichtigen neuen Überlieferungszeugen befragen, hat aber – dank der voraufgegangenen Arbeit – einen knapperen und präziseren textkritischen Apparat.

Das Corpus der Texte stellt ein wichtigstes Dokument der Spiritualität dar.

In ihm vereinen sich spekulative Mystik (im Sinne der Wesensmystik Meister Eckharts), negative Theologie (in der Dionysius-Nachfolge, wie sie besonders Hugo von Balma vertrat), nominalistisches Fühlen (in der deutlichen Willensmystik: „Mit unserem Willen lieben wir Gott, begehren wir Gott und kommen in Gott endlich mit Freuden . . . zur Ruhe", 65,9–11; W. Massa [s. u.] macht aus dem dreimaligen „God" ein einmaliges „das Gute"!), eine Gebetstechnik in der Art des alten mönchischen Jesusgebets (auch mit dem uralten Topos, Zerstreuungen einfach zu übersehen; Kap. 32) und ein brillanter sprachlicher Stil (vgl. dazu LII–LVII und die Selected Bibliography, 229–234, besonders 231: Studies of The Cloud and related Treatises). Von den einzelnen Schriften (darunter eine Übertragung der Mystica Theologia des Ps. Dionysius und eine knappe Paraphrase des Benjamin Minor Richards von St. Viktor) ist der Titeltraktat (1–74) der wichtigste; doch auch The Book of Priue Counseling (Von der mystischen Seelenführung, nach Riehle [s. u.], 75–99), A Pistle of Preier (Brief über das Gebet, 101–107), A Pistle of Discrecioun of Stirings (Brief über die Unterscheidung seelischer Regungen, 109–118) bezeugen die Klugheit des Autors. Der letzte Traktat A Tretis of Discrescyon of Spirites (147–153) ist von Bernhardischem Gedankengut geprägt.

Neben den textkritischen Fußnoten hat die Autorin wichtige Commentaries zu den einzelnen Traktaten geschrieben (155–202), in denen geschichtliche und sachliche Fragen aufgearbeitet werden. Das anschließende Glossary (203–228) dient vor allem der Aufschlüsselung des mittelalterlichen Englisch, kann aber auch helfen, mancher theologischen Begrifflichkeit nachzugehen (z. B.: withuten any mene, nakid, souerein, wille, witte).

Am wichtigsten gegenüber der Erstausgabe der Traktate ist das Kapitel der Autorin: The Heritage from Tradition (XXIX–LVI). Zusammenfassend sagt sie: „The Cloud in particular leaves an impression of freshness and originality, yet the subject-matter is drawn from common stock. There is little that is new either in precept or key imagery. Its author was heir to an unbroken tradition flowing from the early centuries of Christianity, and even before." In klaren, reich belegten Ausführungen wird dies aufgezeigt.

Inhaltlich stellt der Haupttraktat eine Anleitung zum „kontemplativen Leben" dar, die an Radikalität kaum zu übertreffen ist. Dem Absagen an alles, was nicht Gott ist („wenn alle geringeren Dinge als Gott ganz vergessen sind", 33,7f), entspricht ein Verschwinden alles, was von Gott noch erfahrbar ist („Obwohl alle deine leiblichen Sinne dort nichts finden können, um sich daran zu weiden, weil sie dein Tun für nichts halten, sollst du dennoch in diesem Nichts weiterwirken, solange du es aus Liebe zu Gott tust." 68,2–5). Diese „doppelte" Dunkelheit ist mit der Wolke des Nichtwissens gemeint.

In der deutschsprachigen Spiritualität von heute gewann der Zentraltraktat eine negative Bedeutung, da er in einer offensichtlich ideologisch verfremdeten Übersetzung (von W. Massa herausgegeben, 1. Auflage 1974) als „Brücke zwischen östlicher und westlicher Mystik" (nach Enomiya-Lassalle) angepriesen und von vielen gutwilligen christlichen Kreisen benutzt wurde. Die Wahrheit daran ist, daß dieser große Text christlicher Spiritualität zwar tatsächlich eine Dialogbasis mit der „östlichen Mystik" bieten kann – aber umgekehrt, wie es Massa darstellt, nach dessen Deutung der Traktat der Wolke des Nichtwissens eine „intentionale Meditation" verbiete, „alle Denkvorgänge und Willensimpulse" überschreite und die „Anwesenheit absoluten Seins in unserem Wesensgrund" bezeuge, wie es „einhellig die Erleuchteten aller Religionen und Zeiten" tun – sowohl „Teresa" wie die Buddhisten mit der „Buddhanatur". Ph. Hodgson zeigt hingegen, daß die Grundbeschreibung des Allerletzten (im Text: souereynst; bei Massa meist: innerst, in Wirklichkeit das ps.-dionysische „ὑπωρ") der „nakid intent" ist (also Intention); das meint Liebe, und „‚Love' in The Cloud treatises, like ‚intent', is an act of the will" (XXXIX).

Glücklicherweise besitzen wir in dem von W. Riehle übertragenen und eingeleiteten Text nun eine zuverlässige Übersetzung (Johannes Vlg., Einsiedeln ²1983), der nun auch dem Laien zeigen kann, daß hier ein Weg der christlichen Kontemplation gezeigt wird, den man auf keinen Fall derartig bedenkenlos anpreisen darf, wie es anscheinend mit der oben genannten Falschübersetzung geschah. Die „Wolke des Nichtwissens" selbst warnt an vielen Stellen davor.

München Josef Sudbrack

Molnár, Amedeo: **Die Waldenser.** Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 456 S. (Lizenzausgabe für den Union Verlag [VOB], Berlin 1980). Lw. DM 39.80

Bei dem hier vorliegenden Buch des Prager Theologen und Historikers handelt es sich um die deutsche Übersetzung seines bereits 1973 in Prag in tschechischer Sprache erschienenen Werkes über die Waldenser im Mittelalter (Valdenšti, Praha 1973). Eine italienische Übersetzung erschien 1974 in Turin unter dem Titel „Storia dei Valdesi, I, dalle origini all' adesione alla Riforma". Wesentliche Abschnitte finden sich auch in dem von Molnár zusammen mit Jean Gonnet herausgegebenen Werk „Les Vaudois an Moyen-Age" (Turin 1974).

Damit ist klar, daß dieses Buch für den Kenner nichts Neues bringt. Immerhin hätte es das Verdienst dieser Ausgabe sein können, das grundlegende Werk eines so kundigen Fachgelehrten dem deutschen Leser nahezubringen. Aber dies gelingt hier nicht, weil die deutsche Übersetzung ausgesprochen schlecht ist. Nicht ohne Grund wird der Name des Übersetzers nicht genannt! Es ist außerordentlich bedauerlich, daß wissenschaftliche Verlage so wenig Sorgfalt walten lassen und selbst grobe Fehler stehenlassen wie „näheste" statt „nächste" (170) und „Biblismus" statt „Biblizismus" (392) oder „Der Waldenser Sauerteig" (330). Somit ist das Buch für den wissenschaftlichen Gebrauch nicht zu empfehlen; hier möge man sich der o. g. italienischen oder französischen Übersetzungen bedienen. Das gilt auch im Blick auf Quellen- und Literaturangaben. Außer einer recht guten Übersicht über Quellen und Literatur (415–426) enthält die deutsche Ausgabe nur knappe Hinweise auf die jeweiligen Quellen.

Dennoch kann der interessierte Leser hier einen Überblick über die Entwicklung des mittelalterlichen Waldensertums von seinen Anfängen mit Valdes bis hin zu den entscheidenden Veränderungen im 16. Jahrhundert gewinnen. M. beschränkt sich nicht darauf, die Fülle des Materials vorzustellen und die Entwicklung nachzuzeichnen, er hat auch einen klaren Standpunkt und deutliche Beurteilungskriterien. Sie mögen seinem Werk eine gewisse Einseitigkeit verleihen aber sie geben ihm auch Profil.

Für M. ist – um es einmal vereinfachend zu sagen – die hussitische Revolution die Vollendung der waldensischen Bewegung. So schreibt er am Schluß seines Buches: „Was bei ihnen (den Waldensern) als eine Reihe von Fragmenten auftrat, das vereinigte der originellste hussitische Denker (gemeint ist Peter Chelčický) und umfaßte es in einer vereinheitlichenden Zusammen-

schau." (412) Er kommt zu diesem Urteil, weil er in der Ablehnung des „Konstantinismus" den Kern und die Zielrichtung der waldensischen Bewegung sieht. Damit nähert er sich der marxistischen Interpretation, die alle häretischen Bewegungen des Mittelalters als Kritik an der feudalen Struktur von Gesellschaft und Kirche verstanden wissen will. Er nähert sich diesem Standpunkt, aber er übernimmt ihn nicht. „Die Waldenser nahmen mehr oder minder bewußt sozial unbefriedigte Menschen auf, aber das Waldenser Predigertum wurde nie restlos zum Sprecher ausschließlich sozialer oder ökonomischer Aspirationen." (195)

Gleichwohl muß gegenüber M. festgehalten werden, daß weder bei Valdes noch bei der Masse der Waldenseranhänger in der Verfolgungszeit die Kritik an der reichen und verweltlichten Kirche eine bestimmende Rolle spielt. Bei Valdes war es zunächst ein volksmissionarisches Anliegen; den Bauern und Handwerkern, die in der Verfolgungszeit bei den Waldensern beichteten, ging es vor allem um die Frage der persönlichen Heilsgewißheit.

Das kirchliche System der Heilsvermittlung genügte diesen Menschen nicht mehr; sie suchten nach wirklicher geistlicher Autorität, nach einem klaren und eindeutigen Zeugnis und wo es möglich war, auch nach echter brüderlicher Gemeinschaft gemäß apostolischem bzw. urchristlichem Vorbild.

Diese positiven Aspekte waldensischer Frömmigkeit im Mittelalter werden von M nicht genügend berücksichtigt.

Meißenheim Martin Schneider

Kiefner, Theo: **Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd 1. Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 535 S., geb. DM 76.–

Das Gesamtwerk des Vf.s, das auf vier Bände angelegt ist, soll die „Geschichte der Waldenser von der Auswanderung aus dem Gebiet der Cottischen Alpen bis zur Ansiedlung in Deutschland" (16) darstellen. Dabei handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Diss., die 1977 von der Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommen wurde.

In dem vorliegenden ersten Band schildert K. die bewegte und leidvolle Geschichte der reformierten Waldenser in den kottischen Alpen bis zu ihrem vorläufigen Ende um 1730.

Unter dem Titel „Voraussetzungen und Grundlagen" (Teil A) findet sich eine knappe Darstellung des Übergangs vom mittelalterlichen Waldensertum zum Waldensertum reformierter Prägung sowie der politischen und kirchlichen Verhältnisse. Teil B enthält dann eine umfangreichere Nacherzählung der Ereignisse bis zum Jahr 1685; dann folgt die bewegte Epoche bis 1730 in Teil C. In einem letzten Teil geht der Vf. auf die Bevölkerungsentwicklung von 1630 bis heute ein, wobei ihn allerdings nur das Zahlenverhältnis Katholiken – Reformierte interessiert. Der Anhang enthält neben einigen Quellenstücken u. a. eine Zusammenstellung der waldensischen Pfarrer (ministres) mit ihren Lebensläufen.

Den Leser beeindruckt zunächst die ungeheure Fülle des Materials – allein die Zusammenstellung der ungedruckten Quellen umfaßt 13 S. Leider wird nicht deutlich, ob und wie der Vf. dieses Material auch verarbeitet hat. Auf weite Strecken folgt er bei seiner Schilderung der Ereignisse der Literatur; wo er einmal davon abweicht, wie im Fall der „histoire veritable" neigt er zu unkritischer Übernahme. In der „histoire véritable" behauptet ein unbekannter Jesuit in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, Calvin selbst habe auf einer Versammlung in Angrogna, die Waldenser zur Übernahme seiner Lehren bewogen (75f). Diese Behauptung wird von K. ungeprüft übernommen!

Kritische Distanz fehlt aber nun nicht nur gegenüber den Quellen, sondern auch gegenüber dem Gegenstand der Forschung selbst. Ganz im Stil der traditionellen Waldenserliteratur versucht der Vf. diesen ganzen Abschnitt neuzeitlicher Waldensergeschichte unter dem Gesichtspunkt eines heroischen Glaubenskampfes zu sehen (341f). Ein Ausspruch von Josué Janavel († 1690) „Nichts sei stärker als euer Glaube" dient dabei als Leitwort. „Wir werden sehen, wie es zu diesem Glauben kam, und wie dieser Glaube sich bewährte, und ob er stärker war als alles andre" – so umschreibt der Vf. das Ziel seines Buches (17). Das ist gewiß eine vermessene Absicht, selbst wenn es wenig später heißt, „daß man den Glauben nur nach seinen äußeren Kennzeichen bewerten kann." (ebd.)

Meißenheim Martin Schneider

Martini Buceri Opera Latina. Volume I. Publié par Cornelis Augustijn, Pierre Fraenkel et Marc Lienhard (Studies in Medieval and Reformation Thought Volume XXX). – Leiden: Brill 1982. VIII, 296 S., Ln. Gld. 112.–

Die Herausgabe der lateinischen Werke Martin Bucers, die der ev.-theol. Fak. der Univ. Straßburg anvertraut ist, kommt nur zögernd voran. Bisher lagen erst Bd XV/1 und 2 vor, die François Wendel 1954–55 herausgebracht hatte. In langem Abstand ist nun der Bd I der Opera Latina gefolgt. Er enthält drei kleinere Werke des Straßburger Reformators: De Caena Dominica aus dem Jahre 1524, herausgegeben von Marc Lienhard, Straßburg (1); Epistola Apologetica aus dem Jahre 1530, herausgegeben von Cornelis Augustijn, Amsterdam (2); Refutatio locorum Eckii, vom Herausgeber Pierre Fraenkel, Genf, auf etwa 1538 datiert (3). Der Grund dafür, daß drei zeitlich so weit auseinanderliegende Schriften Bucers in einem Bande vereinigt wurden, liegt nach Auskunft des Vorwortes in dem ungleichmäßigen Fortschreiten der Editionsarbeiten an den einzelnen Werken.

1. Bucers Traktat „De Caena Dominica" hat seinen Hintergrund und Anlaß in den schweren Auseinandersetzungen um das theologische Verständnis und die Praxis der Abendmahlsfeier in Straßburg, die im Jahre 1524 ihren Höhepunkt erreichten.

Die reformatorisch gesinnten Prediger hatten um den Anfang des Jahres die Messe in deutscher Sprache und die Kommunion unter beiden Gestalten eingeführt. Ein Teil des Straßburger Klerus und des Volkes wehrte sich gegen die Neuerungen. Bei dem Verleger Grüninger erschienen mehrere Schriften, die die traditionelle katholische Auffassung über die Sakramente im allgemeinen und die Messe verteidigten. Unmittelbarer Anlaß für Bucers Schrift war jedoch die Tätigkeit des Franziskaners Thomas Murner, der sich in Wort und Schrift für den Opfercharakter der Messe und die Transsubstantiationslehre sowie gegen den Gebrauch der Volkssprache bei der Meßfeier und die Kommunion unter beiden Gestalten einsetzte. Gegen Ende Mai 1524 begann Murner im Konvent der Franziskaner eine Vortragsreihe über 1 Kor 11. Den (heute nicht mehr erhaltenen) Text dieser Vorlesungen hatte Bucer vor sich, als er seinen Traktat verfaßte.

Über diese und die weiteren Umstände, die für die historische Einordnung von „De Caena Dominica" von Bedeutung sind, berichtet M. Lienhard ausführlich in seiner Einleitung.

Die Konstituierung des Textes der vorliegenden Edition bereitete keine besonderen Schwierigkeiten, da als Vorlage allein die Originalausgabe von 1524 (mit großer Wahrscheinlichkeit bei Herwagen gedruckt) diente. Exemplare dieser Ausgabe sind in mehreren europäischen Bibliotheken erhalten. Der textkritische Apparat konnte sich somit auf ganz wenige Anmerkungen beschränken.

Die Modernisierung der Interpunktion, die doch dem heutigen Leser zur Erleichterung des Verständnisses dienen sollte, ist nicht in allen Fällen geglückt. Nicht selten werden Sinnzusammenhänge durch überflüssige Kommata auseinandergerissen (z. B. S. 30,1: ... num supervacaneum propterea esset,(!) sacrum corporis et sanguinis Christi, ut et hoc peccatorum remissionem queramus? S. 56,24: ... quodam die ducentos viros seditiosos,(!) te circumdedisse; S. 56,26: ... nisi e manibus seditiosorum,(!) te eripuisset nobilis quidam iuvenis). Zuweilen verschleiert die Interpunktion die Logik des Satzes (z. B. S. 48,35: Murnerus noster ... somniavit offerre non esse dare, sed praebere Germanice erbieten; korrekter und dem Sinne eher entsprechend wäre zu interpungieren: ... offerre non esse dare, sed praebere, Germanice: erbieten).

Der historisch-quellenkritische Apparat ist ausführlich und für den Benutzer sehr hilfreich. Es werden nicht nur Zitate und Anspielungen aus den Werken der Zeitgenossen (Luther, Erasmus, Heinrich VIII., John Fisher von Rochester, Hieronymus Emser u. a.) nachgewiesen, sondern man erhält auch zahlreiche Hinweise auf die einschlägige Sekundärliteratur. Dieser Apparat erreicht somit fast Umfang und Qualität eines Kommentars.

Der Nachweis der Bibelzitate wurde nicht in den Apparat aufgenommen, sondern erscheint im Text selbst in eckigen Klammern; wenn Bucer schon die Kapitelangabe hat, wird der Vers ergänzt. Da in der gleichen Weise auch die Foliierung der Originalausgabe im Text erscheint (s. z. B. S. 41,18: novum te-[C2v°]-stamentum est), wirkt auf manchen Seiten der Text allzu sehr zerhackt. (Dasselbe gilt für die im gleichen Band folgende „Epistola Apologetica"). Es wären hier jedenfalls günstigere Lösungen denkbar, wie sie in vergleichbaren Editionen auch durchgeführt wurden. Überdies ist der Herausgeber beim Nachweis der Schriftstellen nicht mit der u. E. für eine moderne Textedition notwendigen Sorgfalt und Genauigkeit vorgegangen, so daß der Nachweis zahlreicher Zitate und Anspielungen fehlt (z. B. S. 48,13: 1 Cor 15,53f).

In dem Titel, der den neutestamentlichen Begriff „Herrenmahl" (1 Kor 11,20) verwendet, drückt Bucer schon gewissermaßen programmatisch das Grundanliegen seines Traktates aus: er will der durch menschliche, antichristliche Traditionen verderbten Messe eine allein auf den Worten der Bibel fundierte „evangelische Messe" gegenüberstellen. Das Wesen einer solchen Messe, wie sie die Evangelien überliefern, besteht in den Worten der Verheißung Christi und in den Zeichen von Brot und Wein, die die Verheißung besiegeln. Die gemäße Antwort des Menschen darauf ist der feste, gewisse Glauben. Bucer übernimmt damit die Argumentation Luthers, wie sie vor allem in dessen Schriften „De Captivitate Babylonica" und „Ein Sermon von dem neuen Testament" entwickelt ist. Mit Luther bekämpft er das von Murner vertretene Verständnis der Messe als Opfer, die Transsubstan-

tiationslehre sowie den Kanon der Messe, den er für gottloses, absurdes Menschenwerk erachtet. Von dem Streit um die Realpräsenz innerhalb des reformatorischen Lagers, der noch gegen Ende desselben Jahres 1524 ausbrach und die Straßburger in Gegensatz zu Luther brachte, ist in der vorliegenden Schrift noch nichts zu merken.

Die Bekämpfung des Canon Missae, eines jahrhundertelang in der Christenheit für heilig gehaltenen Textes, durch theologisch geschulte Priester, die ihn immerhin unzählige Male gebetet hatten und denen er doch nur deswegen als sinnlos erschien, weil sie seinen tieferen Sinn nicht mehr erkannten, und die Bekämpfung des Opfercharakters des christlichen Kultes, die zur Aushöhlung von dessen substantiellem Gehalt führen mußte, sind kultur- und religionsgeschichtlich denkwürdigere Phänomene als der erbittert geführte Streit um das „Sakrament der christlichen Einheit", von dem die Schrift „De Caena Dominica" noch immer einen lebendigen Eindruck gibt.

Kleinere Beanstandungen: Zu S. 27,14 wird auf Erasmus, Adag. II,4,33 verwiesen; es fehlt der Hinweis auf die Primärquellen: Cicero, Fam. 7,10; Hieronymus, De perp. virg. 5 (ML 23,210 Vall.); Adv. Jov. 1,36 (ML 23,294 Vall.). Umgekehrt fehlt bei S. 45,14 (Horaz, A.P. 139) der Hinweis auf Erasmus, Adag. I,9,14 (LB II,339 C–D). Druckfehler: S. 6, Anm. 31 muß es heißen: Franziskaner; S. 48,34: offerre.

2. Die „Epistola Apologetica pro evangelii vere studiosis", im Mai 1530 in Straßburg erschienen, markiert die endgültige Trennung der Straßburger Reformatoren von Erasmus. Der Humanismus erasmianischer Prägung hatte ursprünglich in Straßburg eine zahlreiche Anhängerschaft. Auch die evangelischen Prediger waren humanistisch gebildete Männer und fühlten sich dem Erasmus nahestehend. Das Verhältnis ändert sich jedoch im Verlaufe der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus über den freien Willen. Die Straßburger Prediger distanzieren sich erstmals deutlich von Erasmus und treten auf die Seite Luthers mit dem berühmten Brief vom 23. November 1524 (WA Br. 3, Nr. 797), der den bemerkenswerten Satz enthält: „Nieder mit der Eleganz der lateinischen Sprache, nieder mit dem Wunder der Bildung, durch das Christi Ehre verdunkelt wird!" Um die Jahreswende 1529/30 brachte Erasmus in Freiburg die „Epistola contra pseudevangelicos" heraus. Dieses Werk ist ein Frontalangriff gegen die gesamte reformatorische Bewegung: Der Vergleich zwischen der alten Kirche und derjenigen der Reformatoren falle eindeutig zuungunsten der letzteren aus; die Reformation habe keinerlei Verbesserung gebracht, sondern vieles zerstört; infolge der fortgesetzten Streitereien unter den Theologen sei die Freiheit in der Erörterung theologischer Fragen gänzlich verschwunden.

Diese polemische Schrift des Erasmus fand aufgrund ihrer zahlreichen lateinischen und deutschen Auflagen eine große Verbreitung und übte eine entsprechende Wirkung aus. Manche Reformatoren befürchteten Schaden für die evangelische Sache. Gerard Geldenhouwer, der ehemalige Freund des Erasmus, der sich seit 1528 in Straßburg niedergelassen hatte, gab die „Epistola contra pseudevangelicos" mit von ihm selbst verfaßten Scholien heraus. Er steuerte dann auch Material bei, als Bucer seine „Epistola Apologetica" abfaßte.

Das Werk Bucers ist eine Verteidigungsschrift der Reformation gegen die Angriffe des Erasmus. Die Reformatoren sind keine Neuerer, sondern sie wollen die Menschen wieder zur ursprünglichen Lehre der Apostel führen. Bucer verteidigt die Kritik der Reformatoren an der alten Kirche, welche sich vor allem gegen die nicht biblisch begründeten Bräuche und Zeremonien wendet.

Grundlage der vorliegenden Edition ist die Originalausgabe von 1530, die bislang die einzige geblieben war und von der mehrere Exemplare erhalten sind (s. Einleitung S. 68, Anm. 45; ein weiteres Exemplar befindet sich in der Landesbibliothek Stuttgart unter der Signatur Kirch. G. oct. 2006). Für die editorische Gestaltung gilt im ganzen das gleiche, was zu der ersten Schrift dieses Bandes gesagt wurde. Im Gegensatz zu dort wurde allerdings hier eine moderne und sinnentsprechende Interpunktion konsequent eingeführt, was sich auf die Lesbarkeit des Textes vorteilhaft auswirkt.

In den Anmerkungen des zweiten Apparates hat die souveräne Kenntnis des Herausgebers C. Augustijn, sowohl was die Geschichte der Straßburger Reformation wie auch was das Werk des Erasmus betrifft, ihren Niederschlag gefunden.

Kleinere Beanstandungen: S. 65, Anm. 23 ist widersprüchlich. Dem Hrsg. sind bis 1536 neun Editionen bekannt, er zählt aber zehn auf (Freiburg 3, Paris 1, Krakau 2, Köln 1, Antwerpen 3). Druckfehler: S. 65, Z. 4 muß es heißen: Schlüsse, S. 65, Anm. 13: letzten; S. 108, Z. 1: ϑ qualis.

3. An dritter und letzter Stelle des vorliegenden Bandes steht die kleine Schrift „Refutationes Locorum Eckii per dominum Martinum Bucerum". Sie ist überliefert in einem Manuskript, das im Archiv der Stadt Straßburg deponiert und Eigentum der Stiftung St. Thomas ist. Die Handschrift ist diejenige von Conrad Hubert, der seit 1531 Sekretär Bucers war. Nach begründeter Vermutung des Herausgebers P. Fraenkel handelt es sich um die Nachschrift von Vorlesungen Bucers, die dieser über die drei ersten (ekklesiologischen) Kapitel des „Enchiridion" von Johann Eck gehalten hat. Durch Vergleich mit anderen Werken Bucers ergibt sich eine wahrscheinliche Datierung auf das Jahr 1538. Der polemische Grundton der Schrift legt jedenfalls nahe, daß sie noch vor den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg (1540/1541) entstanden ist, da von da an in der Haltung Bucers ein Wandel eingetreten war, insofern er sich um einen dauerhaften Ausgleich der Reformation und der römisch-katholischen Kirche bemühte.

Die Konstituierung des Textes erwies sich als nicht ganz leichte Aufgabe, da es sich um eine handschriftliche Vorlage handelt, die einen gesprochenen Text wiedergibt. Es galt also, das Profil des Vortrags, in dem die Argumente mehrerer fiktiver Gesprächspartner zu Wort kommen, im Druck deutlich zu machen.

P. Fraenkel, aufgrund seiner hervorragenden Edition des „Enchiridion" von Eck (CCath 34) aufs beste vorbereitet, hat auch die Bearbeitung dieses vergleichsweise kleinen Werkes mit großer Sorgfalt gemeistert.

Es bleibt zu wünschen, daß nach diesem ermutigenden Wiederbeginn des Erscheinens der Opera Latina des Straßburger Reformators in nicht allzu ferner Zeit auch dessen große exegetische Schriften, vor allem der Römerbriefkommentar, in kritischen Editionen vorgelegt werden können.

Tübingen Helmut Feld

Johann Amos Comenius: Antisozinianische Schriften. Hrsg. und eingel. von Erwin Schadel. – Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag 1983. Teil 1: 72* S., 815 S., Teil 2: 817–1351 S. (Johann Amos Comenius. Ausgewählte Werke IV/1 und IV 2) Ln. je DM 128.–

Der Bischof der Böhmischen Brüder, Johann Amos Comenius (tschechisch: Komenský, 1592–1670), ist als Pädagoge bekannt und wird vornehmlich als solcher eingeschätzt. Die Fragmente seines erst 1966 erschienenen systematischen Hauptwerkes „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica" sowie die Bde 14 und 18 seiner „Opera omnia" (beide Prag 1974) geben jedoch zu erkennen, daß er ein Leben lang um eine metaphysisch-ganzheitliche Dimensionierung seiner didaktischen Ansichten im Sinne einer triadischen Pansophie bemüht war. Darin liegt ein interessanter und – hinsichtlich der Krise des derzeitigen Welt- und Wissenschaftsverständnisses – bedenkenswerter Ansatz, welcher freilich noch der kritisch-systematischen Durcharbeitung bedürfte. (Eine umfassende Bibliographie zu Comenius findet sich neuerdings in: Wilhelm Totok, Handbuch der Gesch. der Philos. Bd 4. Frankf./M. 1981. 384–419.)

Comenius' pansophisches Konzept steht in innerem Zusammenhang mit der traditionellen Transzendentalienlehre und vor allem mit der christlichen trinitarischen Metaphysik. Letztere wurde von den sog. Sozinianern, einer extremen reformatorischen Sondergruppierung, in Frage gestellt; vom nominalistisch-historistischen Standpunkt aus betrachteten sie sie als einen ‚Makel' der christlichen Glaubenslehre und bemühten sich um ihre Überwindung. Der in Amsterdam exilierte greise Comenius wehrte sich mit Vehemenz gegen die aus Polen vertriebenen eifrig missionierenden Sozinianer. Der literarische Ausdruck hiervon, ein in sich abgeschlossener Komplex von 8 Einzelschriften aus den Jahren 1659–62, wird hier in photomechanischem Nachdruck wieder zugänglich gemacht.

In der ‚Einleitung' (7*–72*) wird von Schadel – streckenweise in „Pionierarbeit" – ein Zugang zu dem im westeuropäischen Sprachraum wenig erforschten geistesgeschichtlichen Phänomen des Sozinianismus im allgemeinen (24*–33*) und zu den historischen Hintergründen der antisozinianischen Schriften des Comenius im besonderen (34*–58*) geschaffen. Eine ausführliche und gut gegliederte Literaturliste (9*–23*) sowie ein umfangreicher Anmerkungsteil (59*–70*), der eine intensive Beschäftigung mit der Materie zu erkennen gibt, erleichtern es, den bisher in Forschung und Lehre zu wenig beachteten Problemkomplex der wissenschaftlichen Aufarbeitung zuzuführen.

Wie aus Schadels ‚Einleitung' deutlich werden kann, handelt es sich im Comenius' Auseinandersetzung mit den Sozinianern nicht um ein sekundäres oder gar „kurioses" Randphänomen, sondern um eine für das neuzeitliche Selbst- und Weltverständnis höchst aufschlußreiche Kontroverse. Auf dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen Umbruchs des 17. Jh.s gewinnen Comenius' Invektiven gegen die sozinianischen „Anti-trinitarii" bzw. „Trinitatis oppugnatores" (34*) eine exemplarische Bedeutung. Sie geben einen guten Einblick in jenes

geistige Ringen, durch welches sich das neuzeitliche Bewußtsein aufgrund nominalistischer und rationalistisch-historistischer Vorentscheidungen von Metaphysik, genauer gesagt: von trinitarischer Metaphysik zu „emanzipieren" versuchte.

Der antitrinitarische Sozinianismus wirkte sich „infiltrativ" und „subversiv" bis in die Aufklärungsphilosophie hinein aus; ja sogar noch zu Beginn des 19. Jh.s sieht man sich in England zu einer antisozinianischen Publikation veranlaßt (vgl. 27*). Von daher gesehen, wird durch die vorliegende Neuausgabe ein historisch detailliertes Argument für die These geliefert, daß das neuzeitliche subjektozentrische Selbstverständnis nicht bloß von ‚Seinsvergessenheit', sondern – genauer gesagt – von ‚Trinitätsvergessenheit' gekennzeichnet ist. Der Sozinianergott, der im Gegensatz zum trinitarischen ‚deus summe communicativus' (57*) als ‚deus ab aeterno solitarius' (56*) aufzufassen ist, konnte in der Aufklärungsphilosophie, welche Leibniz' „Defensio Trinitatis" als bloße Logikübung bagatellisierte, als verblaßtes „höheres Wesen" leichterdings der Verdrängung, der Vergessenheit und – dann bei Hegel und Nietzsche – dem Totgesagtwerden anheimfallen.

Ein tieferes Durchmessen der von Schadel eröffneten Perspektive gäbe zu erkennen, daß der sozinianische ‚deus ab aeterno solitarius' und das sich in absurder Beziehungslosigkeit vorfindende neuzeitliche Individuum wegen des engen Verhältnisses von menschlicher Selbst- und Gotteserkenntnis in einem inneren Zusammenhang stehen. Unter dem Aspekt der Trinitätsvergessenheit läßt sich als Remedium zur Überwindung der derzeitigen Krisen- und Sinnlosigkeitserfahrung die Wiedergewinnung des der dialektischen Identitätsrelativierung grundsätzlich enthobenen trinitarischen Horizontes bzw. des Theorems der Analogia Trinitatis ermitteln. (Vgl. hierzu: H. Beck, Analogie Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt. In: Salzb. Jahrb. für Philos. 25, 1980, 87–99.)

Nach diesen nur skizzenhaften Darlegungen kann deutlich werden, daß mit der vorliegenden Neuausgabe der „Antisozinianischen Schriften" des Comenius nicht bloß ein enger Kreis von Comeniologen angesprochen ist. Es ergeben sich darin auch Interessensberührungen mit Wissenschaftshistorikern, Religionsphilosophen, Kirchen- und Dogmenhistorikern, Fundamentaltheologen, Ökumenikern und Irenikern, Philosophiehistorikern und geistesgeschichtlich Interessierten allgemein.

Bamberg Heinrich Beck

Dussel, Enrique D.: **Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina.** – Salamanca: CEHILA/Ediciones Sigüeme 1983, 723 S., kart. Ptas 3000.–

Seine seit langem erwartete Einführung in die Kirchengeschichte Lateinamerikas hat Enrique Dussel nunmehr im Sommer 1983 veröffentlicht. Das umfangreiche Werk bezieht sich nur auf die Kolonialzeit (1492–1808), ein zweiter Teilband über das 19. und 20. Jahrhundert soll folgen. Manches aus der inhaltlichen Fülle des Buches ist schon aus älteren Veröffentlichungen D.s bekannt, besonders aus seinen Untersuchungen über den Episkopat in Hispano-Amerika (El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504–1620: Sondeos 32–38, 71–72, Cuernavaca/Mexiko 1969/71; frz. Kurzfassung in: Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 58, Wiesbaden 1970). Aufgrund der Ausdehnung von Raum und Zeit der Untersuchung bietet das jetzt erschienene Werk jedoch weit mehr neue Ergebnisse. In der Durchdringung des immensen Forschungsgebietes ist der Autor weit fortgeschritten. Die Gliederung nach dem vom CEHILA-Team erarbeiteten Konzept erweist sich als wirkliche Verständnishilfe für den Leser. Hervorzuheben ist das gute, reichliche Anschauungsmaterial: Karten und Skizzen leisten bei der Vermittlung des aufbereiteten Stoffes wertvolle Dienste.

Das Buch beginnt mit ausführlichen methodologischen Kapiteln, die den Leser an dieses Stück Kirchengeschichte in einem außereuropäischen kulturellen Kontext heranführen. Ungewohnte Blickwinkel tun sich auf, wenn man die frühe Religionsgeschichte des heutigen Lateinamerika in der West-Ost-Wanderung der Kulturen (Ägypten, Mesopotamien, Indien, China, Pazifik, Amerika) angeht und die Vorgeschichte der lateinamerikanischen Kirche in der Ost-West-Bewegung der Christenheit von Israel über Byzanz und den Orient nach Rom und zur lateinisch-germanischen Christenheit sieht, an deren südwestlichem Rand sich dann die spanisch-lusitanischen Kirchenprovinzen entwickelten. So weisen die alten Hochkulturen Amerikas nach Asien und in den pazifischen Raum zurück, während das Christentum mit den Conquistadoren aus Europa über den Atlantik in die Neue Welt kam.

Vor diesem Hintergrund stellt D. die Geschichte der Kirche in Ibero-Amerika dar. Er untersucht diese vom Patronat der spanischen und portugiesischen Krone geprägte Christenheit, schildert die großen Zyklen der Evangelisation in den verschiedenen Regionen des Kontinents und gelangt schließlich zu folgender Typologie der Kolonialgesellschaft im Hinblick auf den christlichen Glauben: 1. Das prophetische, von der politischen Macht nicht vereinnahmte Christentum eines Las Casas und anderer ähnlich gesinnter Missionare; 2. Das ideologische Christentum der herrschenden, spanisch-kreolischen Bevölkerungsgruppe; 3. Der im Wechsel von Anpassung und Widerstand sich ausbildende lateinamerikanische Volkskatholizismus; 4. Ein von der Kirche unberührter Bereich fortlebender nicht-christlicher Religiosität (362–365).

Weitere Kapitel des Buches sind der Diözesanstruktur der Kirche, der Entwicklung des Weltklerus und der Orden sowie den zahlreichen lateinamerikanischen Konzilien und Synoden gewidmet. Daneben werden das alltägliche Leben der Pfarreien, das Bruderschaftswesen und die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit ebenso berücksichtigt wie die kulturellen und caritativen Leistungen der kirchlichen Schulen und Hospitäler. Gegen Schluß beschäftigt sich der Autor mit der regalistisch-aufklärerischen Kirchenpolitik der Bourbonen, die das Patronatskirchensystem Hispano-Amerikas inneren Veränderungen unterwarf und zum Teil Wirkungen erzeugte, die in der nationalen Emanzipation zu Beginn des 19. Jahrhunderts sichtbar wurden.

An einigen Stellen gelingen D. beeindruckende Interpretationen, etwa im Hinblick auf die Marienerscheinungen von Tepeyac/Guadalupe und überhaupt im Hinblick auf den Volkskatholizismus, den er in der Dialektik von Unterdrückung und Befreiung deutet (562–574), oder bezüglich der Ausweisung der Jesuiten aus Hispano-Amerika, die er im Kontext des Kampfes der aufsteigenden Bourgeoisie gegen ein Gesellschaftsmodell begreift, das praktisch ohne Privateigentum auskam (672–681). Sehr anregend sind auch seine Ausführungen zum Ritenstreit, bei dem die Begrenztheit und mangelnde Anpassungsfähigkeit der spanischen Patronats-Christenheit gegenüber offeneren Missionsformen der Kirche zu Tage trat (350–355).

Neben diesen positiven Hervorhebungen muß an dem Buch aber auch einige Kritik geäußert werden. Ein Mangel des Werkes liegt darin, daß es die historischen Vorgänge zu einseitig aus der Sicht des spanischen Amerika wahrnimmt. Luso-Amerika (Brasilien) kommt oft nur als Anhängsel vor. Noch stärker fehlt die afro-amerikanische Dimension: Die dramatische Frage der Sklavenimporte wird nur flüchtig dargestellt (235–241), die lange Tradition der Sklavenrebellionen kaum erwähnt (279); bei den in Lateinamerika fortlebenden nichtchristlichen Religionen denkt D. an die indoamerikanischen, nicht aber an die afro-amerikanischen Kulte und Riten (364).

In manchen Passagen verläßt D. auch zu schnell die Ebene historisch-kritischer Aufarbeitung zugunsten einer an Hegel erinnernden Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie, etwa wenn er die Indianeraufstände der Kolonialzeit als „Exodusbewegungen" und Vorstufen der Befreiungstheologie wertet (268–279). Verschiedentlich hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der neueren geschichtswissenschaftlichen Literatur gewünscht, so in dem Kapitel über die ökonomischen Grundlagen der Kirche (450–471), einer Frage, der D. ja in seiner Deutung der Kirchengeschichte hohen Rang zuweist; hier übergeht er z. B.:

J. M. de la Casa Rivas, Los diezmos como fuente de la iglesia Dominicana (1492–1577): Casas Reales 5 (1980) 43–73. – P. Castañeda, Pleitos sobre diezmos del azúcar en las iglesias de Canarias y de Santo Domingo: II Coloquio de Historia Canario-Americana (1979) 247–272. – R. Gonzalez Dias, Estado financiero de la iglesia Dominicana (1578–1650): Casas Reales 5 (1980) 77–93. – A. van Oss, Comparing colonial bishoprics in Spanish South America: Boletín de estudios latinoamericanos y del Caribe 24 (1978) 27–66. – B. Slicher van Bath, Economic diversification in Spanish America around 1600: Centres, intermediate zones and peripheries: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 16 (1979) 53–95.

Wie bei einem Werk dieser Größenordnung fast unvermeidbar, müssen auch etliche kleinere Angaben richtiggestellt werden. Für den karibischen Raum seien folgende Korrekturen benannt:

Die Stadt Santo Domingo ist nicht 1494 gegründet worden (218), sondern frühestens 1496, vielleicht erst 1497 oder 1498: E. W. Palm, Los monumentos arquitectónicos de la Española I (Ciudad Trujillo 1955) 58, Anm. 63. – Das Bistum Puerto Rico wurde nicht am 16. September 1512 errichtet (421), sondern am 26. September 1512: F. Fita, Fray Garcia de Padilla, primer obispo de Bainúa y de Santo Domingo: Boletín de la Real Academia de la historia 20 (Madrid 1892) 587–614, hier 601. – Die Bistümer Santiago de Cuba, 1517 gegründet, und San Cristobal de La Habana, 1787 gegründet, waren seit 1546 nicht Suffragane von Mexiko (401), sondern von Santo Domingo; 1803 wurde Santiago de Cuba Erzbistum und Habana ihm unterstellt: B. de Tobar, Compendio Bulario Indico I (Sevilla 1954) 277. – Das Merzedarierkloster von Santo Domingo wurde nicht 1514 gegründet (555), vielmehr erst 1527: E. W. Palm, Los monumentos I 77; W. Wipfler, Power, influence and impotence. The Church as a socio-political factor in the Dominican Republic (New York 1978) 24. – Das Bistum Concepción de la Vega wurde nicht 1527 mit Santo Domingo vereinigt (420), sondern 1528: L.

Lopetegui/F. Zubillaga, Historia de la iglesia en la América española: México, América Central, Antillas (Madrid 1965) 277. – Die erste Diözesansynode von Puerto Rico fand nicht 1547 statt (503), sondern 1548: Sevilla, Archivo General de Indias (= AGI), Santo Doningo 172, Nr. 15, Brief des Bischofs Rodrigo de Bastidas vom 1. September 1548: „Yo celebré sinodo esta quaresma pasada . . ." – Die Frauenklöster Sta. Clara (1548) und Regina Angelorum (1556) in Santo Domingo sind älter als alle von D. (558–560) aufgezählten Frauenklöster in Mexiko, Peru und Brasilien; dabei scheint interessant, daß Santo Domingo seine kirchliche Primatsstellung auf diese Weise noch zu einer Zeit ausdrücken konnte, als die allgemeine Bedeutung der Stadt bereits im Sinken war: AGI, Santo Domingo 95, Nr. 25 u. 33. Vgl. D. Angulo Iñiguez, El Gotico y el Renacimiento en las Antillas: Anuario de Estudios Americanos 4 (1946) 1–102, hier 6f u. 17–19. – Das tridentinische Priesterseminar von Santo Domingo entstand nicht 1594/99 (526), sondern erst 1602: E. W. Palm, Los monumentos I 130, Anm. 534; L. Lopetegui/F. Zubillaga, Historia, 780. – Die Bevölkerungszahlen von Santo Domingo, die D. für 1789 angibt: 30 000 Weiße, 24 000 Mulatten, 452 000 Sklaven (692), sind unwahrscheinlich – schon im Vergleich mit seiner eigenen Angabe, die die Gesamtzahl der nach ganz Hispano-Amerika im 18. Jahrhundert gekommenen Sklaven auf 578 600 beziffert (259); zutreffender erscheint die Statistik von Wipfler (Power, 47), der für 1789 die Zahlen von 130 000 Einwohnern (Weiße, Mulatten, freigelassene Schwarze) und 30 000 Sklaven nennt.

Unbeschadet solcher kleinen Korrekturen ist insgesamt festzustellen: Das Werk von Enrique Dussel verdient vielseitige Benutzung in der Lehre und kontinuierliche Weiterentwicklung durch die lateinamerikanische Kirchengeschichtsforschung, aber auch kritische Auseinandersetzung mit seinen zum Teil kühnen Thesen. D. hat Pionier- und Grundlagenarbeit geleistet. Sein Werk wird auf lange als Handbuch der Kirchengeschichte Lateinamerikas unersetzlich sein.

Würzburg Johannes Meier

Seigfried, Adam: **Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat.** Eine historisch-systematische Untersuchung. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1983. 301 S. (Innsbrucker Theologische Studien Bd 10)

Der Vf. hat die undankbare Aufgabe übernommen, Salats umfangreiches Werk zu sichten. Er hat sich durch die vielen Anmerkungen, die bisher fast nur den Historikern in ihren Nachrichten und ihrem Klatsch Material lieferten, hindurchgelesen und sie geordnet.

In mühsamer Kleinarbeit gelingt es ihm im ersten Teil der Arbeit (28–145) ein Lebensbild Salats zu zeichnen. Sorgfältig werden Daten und Einzelheiten und Stellungnahmen aus den vielen Rückblicken Salats auf sein Leben, sein Schaffen und seine Umgebung zusammengetragen. Aus ihnen wird eine Biographie erstellt, die zeigt, wie Salat seine Arbeit, seine Kämpfe und die Leute seiner Umgebung sah und einschätzte.

Der Vf. sieht die Schwierigkeiten. Durch all das Viele hindurch meint er, es sei „hier aber auch nach dem Menschen Salat selbst" zu fragen (142). Er gesteht ein: „Sein eigentliches Wesen wird selbst nach dieser Abhandlung nicht ganz hell. Durch all seine Schriften zieht sich – trotz seiner Behauptung, im Besitz eines lebhaften, cholerischen Temperamentes zu sein – eine rationale Kühle, die manchmal erschreckt" (142). „Er, der immer nach mehr Licht, mehr Wahrheit strebt, hinterläßt der Nachwelt nur wenig Helligkeit, selbst was die eigene Person betrifft" (142). Ein „geziertes, affektiertes Naturell" und „Anzeichen impertinenter Neugier, unverfrorenen Stolzes, dummdreister Aggressivität, frecher Verdrehungslust, übermäßiger Sparsamkeit" werden wahrgenommen und festgestellt. Es ist auch gesehen, daß Salat „nicht alle Details richtig einstuft" (143). Sehr richtig wird Salat in der Zeit gesehen, die als „das sich neigende Zeitalter der Aufklärung, in dem der Mensch nach geistiger Aufhellung und Rechtfertigung gerade auch der Glaubenslehre fragt" (143), benannt wird.

Trotz dieser Feststellung wird Salats Leben und Kämpfen nicht ohne Sympathie für den Mann, der zwischen die Fronten geraten ist, geschildert. Der gute Wille von Salat wird aus seinen Darstellungen aufgezeigt. Aber die andere Seite wird und kann nicht einfach als böse und aus bösem Willen Salat angreifend vorgestellt werden. So bleibt die Frage nach Gründen und Hintergründen der heftigen Auseinandersetzungen. Vielleicht hat Salat, in einem naiven guten Willen um Vermittlung bemüht, zuviel zwischen den Gruppen hin und her getragen und so das Feuer mehr geschürt als besänftigt. Dem Vf. ist zu bescheinigen, daß er Salat gerecht werden will und seine Selbstverteidigungen überaus ernst nimmt.

Hätte der Vf. noch versucht, die Angaben Salats zu seiner Umgebung und seinen Auseinandersetzungen anhand anderer Quellen oder vorhandener Literatur zu überprüfen, hätte er sich von dieser Arbeit längere Zeit binden lassen müssen.

Der zweite Teil der Arbeit gibt eine „systematische Rekonstruktion von Jakob Salats Denken" (146–243). Das Denken Salats sucht der Vf. in drei Schritten zu fassen.

Salats stetes Ideal ist „autonomes Denken, Selbstdenken" (146). Von einem philosophischen System will er sich nicht abhängig machen. Freilich „bildet auch er sich eine ‚Ordnung'" aus, „von der her er denkt und philosophiert" (146). Salats System wird von der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft her erschlossen. Die Vernunft wird als Göttliches im Menschen benannt. Ihrer Anerkennung Gottes geht ein Ergriffensein von Gott her voraus. Dieses muß in Freiheit ergriffen werden. Bedingungen der Vernunfterkenntnis sind Erziehung, Wille und Verstand. Dem Verstand wird der Begriff, der Vernunft die Idee zugeordnet. Die Idee ist Vorstellung des Göttlichen. In der Bestimmung der Idee und ihrer Aufgabe, zwischen Alltagsleben und Wissenschaft zu vermitteln, sieht der Vf. Grenzen in Salats Darstellung (vgl. 166f). Die Vernunft bedarf der Freiheit. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, wie die erste Vernunftbestimmung die Freiheit oder das Sittliche ist (173–188). Das Übersinnliche wird in seiner Beziehung zum Willen das Moralische oder Sittliche. Die Vernunftanlge selbst ist Anlage zur Freiheit und zum Sittlichen. In Zusammenarbeit mit dem Verstand entfaltet sich das Sittliche und die Moralphilosophie. Ein dritter Schritt zeigt als höchste Vernunftbestimmung das Vernehmen oder das Religiöse (189–243). Hier werden Salats religionsphilosophische Gedanken vorgestellt. Sittlichkeit und Religion sind engstens verbunden. Die Moral entwächst nicht der Religion, sondern die Religion muß sich auf ihre Moral befragen lassen. Gott kann vom Götzen nur unterschieden werden durch die Bestimmung des Übersinnlichen als Sittliches. Daraus erst werden weitere Bestimmungen möglich. Zur Entfaltung als religiöses Vermögen, als Vermögen das Göttliche zu vernehmen, bedarf die Vernunft der Erziehung, der religiösen Offenbarung. Die Religion entfaltet sich als Gesinnung und tritt als religiöse Erkenntnis neben die Sittlichkeit. Sie führt zur Erkenntnis Gottes und schließlich zu einer wissenschaftlichen Erfassung der Gotteslehre und der Offenbarung. Von diesem Ansatz her beurteilt Salat Wesen und Formen der Religion und erarbeitet Kriterien für richtige und unrichtige religiöse Formen und Haltungen. Hier tauchen die von Salat viel gebrauchten Schlagworte um Dogmatismus, Mystizismus, Aberglaube, Fanatismus, Aufklärung und Toleranz auf. Von diesen Kriterien her wird dann eine „Kirche nach der Idee" gesucht (234). Historisch ist diese Kirche „stets nur mangelhaft realisiert, aber sie steht immer mahnend vor Augen" (235). Sie ist Bildungsmittel für Unmündige und Erwachsene. Das Ideal der Kirche verwirklicht sich im Zusammen von Katholizismus und Protestantismus. Während Kirche sich unmittelbar mit dem höchsten Zweck der Menschheit befaßt, tut der Staat dies nur mittelbar, „indem er alle Hindernisse auf dem Weg dazu beseitigt" (240). Eine Kirche freilich, die andere Meinungen unterdrückt, muß der Staat in Schranken weisen.

In einer Zusammenfassung zu Salats System bemüht sich der Vf., Salats Denken auf überlieferte christliche Vorstellungen hin auszulegen und zu öffnen (241–243).

In „Rückschau und Ausblick" (244–272) sucht der Vf. Salats Denken aus dem Umfeld zu verstehen und zu begreifen. Ferner will er die Nähe seiner Bestrebungen – freilich oft etwas vorschnell – zu neueren Theologen und modernen theologischen Vorstellungen aufzeigen.

Salats Anstrengungen werden als ein Mühen um Vermittlung von Vernunft und Offenbarung ausgelegt. Es stellt sich heraus, daß nach Salat der Philosoph, „wenn er tief genug denkt, um alles mögliche Tun Gottes" weiß, und insofern für ihn der Philosoph über dem Theologen steht (253). Aber diese Einsicht wird in der Bewertung und Einordnung von Salats Denken nur wenig wirksam. Salat wird im Gegensatz zu „Offenbarungstheologen" und zu „Offenbarungstheologie" gesehen. Zwar werden Sailer und andere zeitgenössische Theologen im Zusammenhang mit „Offenbarungstheologen" genannt. Die Charakterisierung der „Offenbarungstheologen" kann der Vf. doch wohl nicht auf Sailer und seine Gefährten gemünzt haben. Freilich ist zu fragen, ob er diesen Theologen und Schelling gerecht wird, wenn er meint, sie hätten Offenbarung als ein freies Handeln Gottes in der Geschichte verstanden, das „von psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Gegebenheiten menschlichen Tuns unterscheidbar sein" müsse und von Offenbarung nur dort gesprochen werden könne, „wo es erkennbar um nicht-reduzierbares freies Handeln Gottes geht" (253).

Die Arbeit hat mit Fleiß und Zähigkeit die Gestalt und das Denken Salats von seinem hinterlassenen Werk her erschlossen. Weitere Forschung wird diese Arbeit dankbar aufnehmen und das Verständnis Salats von Aufklärung im Zusammenhang der Geschichte der Aufklärung und ihres Selbstverständnisses erfragen, um von daher die in Landshut aufgebrochenen Gegnerschaften zu deuten. Ein Vergleich zwischen dem hier dargestellten Denken Salats einerseits und den theologischen Anliegen und Vorstellungen Sailers und seiner Gefährten andererseits kann einem gegenwärtigen Fragen nach Vernunft und Offenbarung hilfreich werden.

Passau Philipp Schäfer

Schlink, Edmund: **Ökumenische Dogmatik.** Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXII., 828 S. Lw. DM 98.–

In einer Periode, in der stillschweigende Übereinstimmung darüber herrscht, daß große Themen nur in Teamarbeit zu bewältigen seien

und daß man eine gediegene Dogmatik nicht mehr als einzelner schreiben könne, verdient eine Arbeit, die diesen Thesen widerspricht, allein schon deswegen große Beachtung. Wenn sie zudem noch von einer dezidierten und auch dezidiert zum Ausdruck kommenden konfessionellen Position aus entworfen ist, aber schon im Titel den Anspruch auf Ökumenizität erhebt, kann sie auf gespannte Erwartung rechnen. Schon zu Beginn dieser Rezension sei bekannt: sie wird ihr in jeder Hinsicht gerecht.

In diesem reifen Alterswerk unternimmt es der jüngst verstorbene Gelehrte, die Lehrinhalte der christlichen Theologie nicht von den konfessionsspezifischen Ausprägungen, sondern von dem verbliebenen und heute wieder eruierten Konsens der Theologien aus zu entwickeln und in die geistige Situation der Gegenwart hinein auszulegen.

Dieser Intention entspricht der Aufbau. Das einleitende Kap. bietet keine fundamentaltheologische Besinnung, wie es für katholisches Denken naheläge, sondern eine Meditation über das „Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre" (1–71). Das Buch gliedert sich sodann in drei Hauptteile und einen abschließenden Teil. Maßgebend ist prinzipiell das Schema der Heilsgeschichte, doch werden bezeichnende Modifikationen gegenüber der herkömmlichen Gliederung der Schuldogmatiken angebracht. Die auffälligsten: Die Gotteslehre steht am Schluß, da für Sch. die Dogmatik als ganze die Darstellung der Trinitätslehre in ökonomischer Perspektive ist, von der her sich Einblicke in die immanente Trinität ergeben; die Eschatologie wird passim bei den einzelnen Hauptteilen behandelt; die Hauptelemente der Theologischen Prinzipienlehre werden im Anschluß an die Ekklesiologie unter dem Titel „Erhaltung der Kirche" geboten. Den Abschluß bildet die Prädestinationslehre.

Der erste Hauptteil ist der „Lehre von der Schöpfung" gewidmet (73–210). Nach einer ziemlich knappen Protologie stellt der Vf. ausführlich die Theologische Anthropologie dar. Dabei wird entsprechend der lutherischen Ausgangsstellung die tiefgreifende Sündigkeit des Menschen scharf herausgestellt, die aber nicht so sehr doktrinär als existentiell begriffen wird. Es geht um jene allgemeine Schuldhaftigkeit der Menschen, die in der christlichen Erbsündenlehre apostrophiert wird; Sch. möchte statt vom peccatum originale lieber von der „Herrschaft der Sünde" reden. In diesem Kontext sind auch die wesentlichen Inhalte der christlichen Ethik dargestellt. Die umgreifende Perspektive des Autors zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er mit Mut und Sachkenntnis immer wieder auch Themen aufgreift, um die sich der Dogmatiker heutzutage gern ein wenig drückt wie – um ein Beispiel aus dem Komplex des ersten Teiles zu nennen – die Angelologie und die Dämonologie (176–181). Die Darstellung schließt mit der kosmologischen Eschatologie.

„Die Lehre von der Erlösung" behandelt der zweite und umfänglichste Hauptteil (211–536). Er setzt bei einer Reflexion über das alttestamentliche Gesetz als jener göttlichen Tat ein, durch die die Sünde der Menschheit konterkariert wird. Dabei kommen Themen wie Christentum und Judentum oder Ethik des AT zur Sprache. Hauptinhalt aber ist die Christologie einschließlich der Soteriologie und der Sakramentenlehre. Dem Duktus des NT folgend hebt Sch. zwar beim geschichtlichen Jesus an und entwickelt von ihm her die Lehre über Person und Werk, doch stellt er von Anfang an unmißverständlich klar, daß eine angemessene Christologie immer zugleich und zuerst als Lehre vom erhöhten Erniedrigten verstanden werden muß, da die Geschichte Jesu aufbewahrt worden ist als Geschichte des gegenwärtigen Erhöhten. Bei dem Mysterium der Inkarnation wird auch von Maria gesprochen: Sch. bekennt sich dezidiert zur Jungfrauenzeugung als historischem Ereignis der Konkretisierung der Menschwerdung. Er sieht die Mutter Jesu als im Glauben angefochtene und dadurch zum Typos des Gottesvolkes gewordene Frau. Für die neuzeitlichen katholischen Mariendogmen zeigt er wenig Verständnis. Die Exposition der Christologie ist streng bibeltheologisch orientiert; erst nach der Sakramentenlehre befaßt er sich mit den dogmengeschichtlichen Entfaltungen. Aus der soteriologischen Perspektive behandelt er die Gnadenlehre als Explikation der Theologie und des Neuen Bundes, der als Evangelium dezidiert dem altbundlichen Gesetz gegenübergestellt wird. Die Sakramentenlehre geht zunächst auf die sacramenta maiora Taufe und Herrenmahl ein; dabei wird die umfassende Realpräsenz Christi als Gegenwart von Person, Tod/Parusie und Leib eingehend gewürdigt. Die sacramenta minora behandelt die „Ökumenische Dogmatik" unter dem Stichwort „Der Reichtum des Gnadenwirkens Gottes" im Sinne von Konkretisierungen des Zuspruchs, den das Evangelium wirkt.

Der dritte Hauptteil ist der „Lehre von der Neuschöpfung" vorbehalten (537–791). Pneumatologie, Ekklesiologie und Gotteslehre finden hier ihren Platz. Besondere Beachtung muß in einem solchen Buch natürlich die Ekklesiologie finden, da sich gerade dort die Differenzen am stärksten herauskristallisiert haben. Das Programm Sch.s lautet: „Die dogmatische Lehre von der Kirche kann nicht stehenbleiben bei der apologetischen Darstellung der geschichtlich gewordenen Gestalt der Partikularkirche, deren Glied man ist" (557) – es ist dies auch ein Leitsatz seiner ökumenischen Theologie, die bald zu würdigen sein wird. Betont wird vor allem die schon im NT festzustellende Mannigfaltigkeit der ekklesiologischen Vorstellungen und Perspektiven, die im unerschöpflichen Reichtum des trinitarischen Wirkens in der Kirche und durch sie begründet sind. Der Autor betont sehr entschieden die Bedeutung des Apostolischen als ekklesiales Strukturelement, fordert aber, daß der Begriff nicht mehr prävalent auf die formale Sukkzession beschränkt bleibt, sondern an erster Stelle das Bleiben in der Lehre der Apostel zum Inhalt habe. Damit ist freilich auch schon der Punkt in den Blick gekommen, an dem die weiteste Distanz zur römisch-katholischen Position im ganzen Werk besteht: es ist – wie nicht anders zu erwarten – die Ämtertheologie mit besonderem Einschluß der Lehre vom Papst. Letztere wird allerdings nur am Rande angesprochen. Wenn Sch. die presbyterale und die episkopale Sukzession als äquivalent erklärt und die Unterschiede rein auf der juristischen Ebene sieht, dürfte er in starken Konflikt mit der amtlichen Lehre der römischen Kirche kommen. Die individuelle Eschatologie beschließt den ekklesiologischen Teil, dem Gotteslehre einschließlich Prädestinationslehre als Finale folgen.

Selbstredend drängt sich die Frage auf, worin denn nun das Ökumenische dieser Systematik liege. Sch. bedient sich einer Methode, die er bereits 1957 in ihren Grundzügen dargelegt hat. Die Grundstrukturen der jeweiligen Glaubensaussage werden analysiert, um dann die Identität mit oder die Differenz zu den konfessionellen Lehrinhalten zu eruieren. Damit gelingt es ihm, die Kirchen und ihre Reflexionsansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei wird er nicht müde zu betonen, daß zu diesen fundamentalen Strukturen auch und wesentlich das doxologische Moment gehört: Dogma ist immer auch Doxa. Wo immer das vergessen wird, läßt sich eine Verflüchtigung des Evangeliums in die Abstraktion konstatieren, die dann sehr oft Anstoß für Lehrstreitigkeiten geworden ist – am deutlichsten dogmengeschichtlich nachzuweisen wohl in der Eucharistielehre. Systemzwänge, geschichtliche Bedingtheiten, unterschiedliche Beanspruchung durch die Situation werden immer wieder als Ursache von Kirchentrennungen haftbar gemacht; mit dieser Diagnose aber werden sie zugleich relativiert und die Divergenzen in einen Vermittlungsprozeß zueinander gebracht. Das sehr klar aufgezeigt zu haben, ist ein wesentliches Verdienst dieser Darstellung. Es ist angesichts dessen dann von minderer Bedeutung, ob man in den Details dem Autor zuzustimmen in der Lage ist oder nicht. In diesem Zusammenhang darf dankbar erwähnt werden, daß er nicht nur eine profunde Kenntnis der römisch-katholischen Dogmatik besitzt, sondern ebenso über umfassende Einsichten in ostkirchliches Denken verfügt, die er für die Gesamtökumene fruchtbar zu machen versteht. Vor allem aber macht er geltend, daß gerade die Treue zum gekommenen und kommenden Christus wie zur apostolischen Überlieferung verlangt, auch die Mannigfaltigkeit der Schriftaussagen zu den jeweiligen Lehrinhalten in Rechnung zu setzen, die von vornherein verbieten, Ökumenismus als Vereinnahmung zu begreifen. Der Weg zur Einheit setzt demnach eine „kopernikanische Wende" voraus: „Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche der Mitte bewegen, so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen. Diese Wende im ekklesiologischen Denken ist unerläßlich, wenn wir in der ökumenischen Frage weiterkommen sollen" (696).

Es sind heute die „zornigen alten Männer", die die engagiertesten Vertreter des ökumenischen Anliegens sind; ein weiteres Beispiel sind die berühmten Thesen von H. Fries und K. Rahner („Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"). Die ein wenig jüngeren Männer widersetzen sich dem gelegentlich. So muß man den alten Männern dankbar sein, zumal wenn sie ihr Anliegen in so luzider Sprache, in so vollendeter Formulierung, in so tiefer Spiritualität einbringen, wie es in der Dogmatik Sch.s geschieht.

Einige kleinere kritische Bemerkungen können diesem Urteil keinen Abbruch tun. Wohl ein Druckfehler ist die Angabe, die Assumpta sei 1951 (statt 1950) dogmatisiert worden (288). – In der Christologie übersieht der Vf. bei der Behandlung der nichtchalkedonensischen Ostkirchen die Einigungsformeln von 1973 zwischen Paul VI. und Shenuda III. (543–536). – Von der Katholizität der Kirche spricht erstmals neben Ignatius von Antiochien nicht Polykarp, sondern Martyrium Polycarpi (586). – Dem Werk ist zwar ein ausführliches Bibelstellenregister beigegeben, das Sachregister dagegen ist sehr spärlich. Ein Literaturverzeichnis fehlt, Literaturhinweise sind nur sehr gelegentlich in den Text einbezogen.

Man kann der „Ökumenischen Dogmatik" nur viele Leser und noch mehr Bedenkende wünschen, die sich nicht nur von dieser außerordentlich verständlichen Darstellung zur Erkenntnis des Reichtums des Evangeliums führen, sondern die aus dieser Erkenntnis sich mit neuem Mut zum Wagnis der Ökumene in Dienst nehmen lassen. In dieser meisterlichen ökumenischen Summa der Theologie werden Wege gewiesen, die stets von der Lehre in den Lobpreis Gottes münden und eben gerade darin Perspektiven auf Einheit hin eröffnen.

Pentling Wolfgang Beinert

Greshake, Gisbert: **Gottes Heil – Glück des Menschen.** Theologische Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 399 S., geb. DM 58.–

Bei dem Pendant zu L. Weimers „Die Lust an Gott und seiner Sache" (1981) handelt es sich um 13 Vorträge und Aufsätze von 1972–1983, darunter 4 bisher unveröffentlichte, vor unterschiedlichen Hörern – vom Bildungswerk über die Bischofskonferenz bis zu Ringvorlesung, theol. Symposion und Antrittsvorlesung –, die in überarbeiteter Form mit aktualisierten Literaturangaben zu einem Buch zusammengefügt wurden, dessen Achse das Grundanliegen des Vf.s ist: den „Glückscharakter des Heils" (39) zu zeigen. Die etwas gewaltsame Eingliederung der zwei letzten Referate über den Primat des Papstes und den Wissenschaftscharakter der Theologie unter das Glücksthema ist Gewinn, da diese wissenschaftlich zu den interessantesten gehören.

Der Vf. kommt zu folgender Gliederung der Facetten: Ein erster Teil behandelt verschiedene Formen und Ausprägungen des Heilsverständnisses in Geschichte und Gegenwart, ein zweiter vergleicht den christlichen Heilsglauben mit nichtchristlichen Entwürfen (dem säkularen Glücksstreben, der asiatischen Heilsvorstellung, der Verharmlosung der christlichen ‚Hölle'), ein dritter Teil thematisiert die Vermittlungsformen und -orte Tradition, Amt und Theologie. Als seine Methode erscheint in den Aufsätzen gemeinsam der Blick auf die Geschichte, auf die Quelle der Tradition und auf das Anregende und Herausfordernde für heute und von heute her. Dabei wird auch auf das Fremde (andere Religionen) gehört.

Die Rezension wird vor allem auf die trächtigen Beiträge und besonders die bisher noch nicht veröffentlichten eingehen. Es ist klar, daß Vorträge zwar den Reiz bieten, an unterschiedliche Orte des Theologietreibens und vor ‚Sitze im Leben' geführt zu werden, aber notwendig mehr globale Umrisse und Desideratenlisten sind als Forschungsberichte für die Fachwelt. Einige forschen hier wohl im Detail, für die anderen hat der Vf. Selbstschutz beantragt: Bloß ein „Plakat" (123), „nur in groben Zügen skizziert" (182), „sollte das Anliegen weiterer ... Forschungen sein" (226); und er entschuldigt sich einmal für den fehlenden Fußnoten-Literatur-Wust: „eine praktische Zielsetzung, nämlich die religionspädagogische Vermittlung im Auge" (245). Allgemeinverständlich und Brücke zur praktischen Anwendung bilden nicht den Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit, wie uns das angelsächsische Fachbuch lehren kann!

Daß der Vf. von anthropologischen Vorüberlegungen auszugehen und dann den inneren Zusammenhang von ewigem Heil und menschlichem Wohl aufzuzeigen pflegt, führt ihn in die Nähe der typisch abendländischen Frage nach der Vereinbarkeit der Gnade mit unserer Freiheit. Doch liegt bei G.s Untersuchung des Glücksbegriffs der Schwerpunkt etwas anders: auf dem Was und Wie des Pfeiles vom irdischen Glück zum größten Glück in und durch Gott. Seine Vermittlungsfigur ‚Von der Christologie zur Soteriologie' entspricht der Grundstruktur des Befreitwerden-Müssens; nur daß ihm die Ekklesiologie dann oft nur wie angehängt gelingt. Das liegt daran, daß seine Christologie nicht allseitig mit den Wurzeln in der Volk-Gottes-Theologie des Alten Testaments verbunden ist. Oder auch daran, daß die erlebte, faktische Kirche schwer mit ihrem Anfang und ihrem Telos vermittelbar ist. Der Vf. übernimmt gundsätzlich die ‚katholische Lösung', das menschliche Glück als Gleichnis für das künftige Heil realpräsentisch und futurisch zugleich auf der Zeitachse zu verspannen.

Der 1. Beitrag (15–49) „Heilsverständnis heute" wird hier zum ersten Mal publiziert. Er nennt sich einen „Problembericht". Wie kann das Irenäische Wort „Gloria Dei vivens homo" heute erfahrbar werden? Heil müsse als Ganzsein des Individuums aus Gnade, als Befreitsein zur Liebe, zum Geist der Einheit, zum Dienst an der Gemeinde, der das Leben, das Eschaton vorwegnehmend, glücken läßt, verstanden werden (17), wobei das Kreuz den Beginn auf einen Vorschein eingrenzt. Der Vf. sucht das biblische Urzeugnis mit dem gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kairos zu verschmelzen (18), daher legitimiert er sich zunächst an historischen Stationen und ihren Aporien. Noch einmal richtet er sein durch die Pelagius-Rehabilitation geschultes Auge auf die biographisch getönte Heilsauffassung Augustins und die scholastische Systematisierung dieser Erfahrung mit der Schwerkraft des Herzens zwischen Böse und Gut und prangert an: „So war die geschichtlich gewachsene Heilslehre als Gnadenlehre in eine doppelte Engführung geraten: Sowohl die Konzeption von Heil als einer inneren (seinshaften) individuellen Gnadenkraft oder -zuständlichkeit wie auch als einer übernatürlich-jenseitigen Wirklichkeit hatte das christliche Heilsverständnis in eine erfahrungsferne Bedeutungslosigkeit geführt" (23). – Was dem Neuansatz seit der Tübinger Schule noch fehlte, die schöpfungstheologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Seiten, kurz, die Welthaltigkeit des Heilsbegriffs, sieht er erst seit dem Paradigmenwechsel von der bloßen Gott-Seele-Beziehung zur Gott-Gesellschaft(und-einzelner)-Beziehung gegeben. Er deutet die neue Sicht als gelesenes „Zeichen der Zeit" (27) und wagt die mißverständlichen Knappformeln von der Kirche als Modellgesellschaft Gottes (N. Lohfink) und vom Primat von Nahrung, Kleidung und Wohnung zum Hörenkönnen der Botschaft von der Liebe Gottes, wieder als Zitat (H. Mühlen, 29). Unter den Neuansätzen wird zunächst der H. Küngs kritisch gewürdigt: Es fehle neben dem Vorrang der Heils-Gabe die Umwandlung des Menschen und die Bedeutung der Kirche als heiligende Gemeinschaft (31f). Dann werden die europäisch adaptierten Befreiungstheologien von Metz bis Schillebeeckx als Fleisch gewordene Soteriologie geschildert, und kritisch bedacht werden die Extremen unter den Südamerikanern ob ihres zu diesseitigen und ethischen (Akzent auf dem Tun des Menschen) Begriffs vom Heil. Der Vf. besteht auf dem Vollsinn des zuinnerst von Gott freigemachten Menschen, dessen äußeres Glück nur den Charakter des „Realsymbols" besitzt (38). Es folgen die Ansätze des Vf.s und des Rezensenten, die einen Rückgriff – „Lust an Gott" – auf die Bibel und auf Augustinus mit dem heutigen sozialen Bewußtsein verbinden: „Glückendes" (Greshake), „Lust an Gottes Sache" (Weimer). Beide wählten alte Worte als Träger ihrer Synthese. „Glück" nennt das Strebende unserer Natur, dem erst Gott die Ruhe gibt; „Lust" nimmt die Sukkulenz eines hedonistisch besetzten Wortes für die Theologie neu in Beschlag. – Der Vf. kritisiert an Weimers Entwurf, Freiheit und Gnade durch den gemeinsamen Berührungspunkt von der Sache des Menschen und der Sache Gottes als versöhnt zu erweisen und so den ganzen Gnadenstreit gleichsam aus dem Vorherwissen Gottes herauszuverlegen in die Sache, eine zu starke „Bindung der Gnade an die Kirche" und die „Gefahr des Enthusiastischen" (41), indem er andere Kritiker zitiert. Es sei erlaubt, zur Förderung des Problems, richtigzustellen: Weimer entwickelt explizit Gnadenformen außerhalb der Kirche und den eschatologischen Vorbehalt. Das ganze letzte Kapitel (Die Lust an Gott und seiner Sache, 516–529) behandelt unter der Frage: „Wie ist die Kirche das Sakrament der Welt?" die Themen: „Inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem christlichen Heil und dem von Heiden Ersehnten und teilweise Verwirklichten; Gegenseitiges Sich-im-Gleichgewicht-Halten von Welt und Kirche"; und ein anderes Kapitel (467–498) behandelt „Die theologia crucis der Kategorie ‚Lust'", die passio, das Leidensprinzip der Verwandlung und den Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie. – Zukunftsträchtige Perspektiven sieht der Vf. in einem trinitarischen Heilsverständnis, d. h. in der communio-Struktur, in der sakramentalen Gestalt und in der Reflexion der Praxis der Heiligen. So muß er nun doch zur Entscheidung kommen: „Doch war und ist diese Aussage von der Kirche als Grundsakrament noch weithin abstrakt" (48). Eben das einzulösen, war Absicht Weimers. Zum Begriff der Theologie der Heiligenpraxis ist anzumerken, sie sollte in den Großkontext ‚Geschichte Gottes mit seinem Volk für die Welt' hineingestellt werden, damit sie die Qualität der biblischen Norm für die Heilsgeschichte und des universalen Bezugs jeder Lokalgeschichte der Kirche erreicht.

Der 2. Beitrag, „Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte", ist seit 1972 bekannt. Er behandelt die Typen: Erlösung als Paideia (Antike), als innere Begnadung und ordo (Mittelalter) und Subjektivität (Neuzeit). Die neue Freiheitsgeschichte begreift Erlösung als Erziehung des Menschengeschlechts (Aufklärung) und schließlich als frommes Selbstbewußtsein. Der Vf. führt die Konsequenzen aus dem Ergebnis, die Vorstellungen hätten jeweils in der Denkform ihrer Epoche im modus von Anknüpfung und Widerspruch gestanden, nicht weiter aus.

Der 3., „Erlösung und Freiheit", ist die 1973 veröffentlichte Tübinger Antrittsvorlesung, eine Interpretation von Anselms von Canterbury Sühnetheologie, die der Vf. rettet, indem er die soziale Funktion der Ehre Gottes (seiner Treue zur Schöpfung, erwiesen im Stellvertretungstod Jesu) herausarbeitet: „Es geht also bei der – wie Anselm es ausdrückt – ‚Verletzung der Ehre Gottes' durch die Sünde gar nicht um Gott, sondern es geht um den Menschen" (86). Darin schon die ersten Konturen der neuzeitlichen Emanzipationsfrage zu sehen – noch im Modell Befreiung durch Gehorsam gegen Gott – (100f), ist doch eher schöpferische Hermeneutik.

„Freiheit oder Gnade", schon veröff. Gastvorlesung von 1980, der 4. Beitrag, referiert G.s Fachgebiet (Pelagius und Augustinus) und die Lutherforschung zur Alleinwirksamkeit Gottes und zum Synergismus. Daran wird des Vf.s Gnadenlehre als Freitheitslehre angeschlossen (Ganzsein des Menschen, Ineinander von göttlichem und menschlichem Tun „durch die Selbstbewegung des Geschöpfes", 126) und mit Weimers „welthaltiger Gnade" verbunden.

Der 5. Aufsatz, „Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott", für eine Islam-Tagung, ist allgemeinverständlich gehalten und beschreibt erneut das Geschöpf als Gottes Bild mit eingeräumter Sohnes-Freiheit. Er steht schon mehr im II. Teil, dem Gespräch mit fremden Weltdeutungen.

„Glück und Heil", ein Vermittlungsversuch zur säkularen Gesellschaft hin, ist eine erweiterte Fassung (159–206) des gleichen Beitrags in der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" Bd 9,101–139. Er entwickelt die Begriffe Glück und Heil von der Antike bis heute in ihrer Gegenüberstellung und sieht die Lösung der Dissoziation in einer Korrektur des Modells Glück-erst-im-Jenseits zum Modell: Jetzt-erst/schon-Angeld (169). Beim Durchgang durch die Kirchengeschichte wird Augustins Kirchenbild und seine Entsprechung zur Sehnsucht des animal sociale mit Weimer gewürdigt und auch das Thema Schönheit (bei Thomas) wird als Integrationsfaktor („Die Schönheit der Freiheit", Weimer 439) anerkannt. Schließlich wird der Lustbegriff vor dem Hintergrund zeitgenössischer Aporien weiterbedacht. Des Vf.s Kritik richtet sich gegen den Machbarkeitsaberglauben, doch dürfte die Moderne schon beim Zynismus und seiner Kritik stehen. Nach diesem anthropologischen Zugang wird als das Zueinander von Glück und Heil in der Theologie – nach dem Muster Glaube, Hoffnung, Liebe – die Bruderliebe erkannt, die „Lokalisierung christlicher Glückserfahrung in den Raum der Kirche" (204), weil sie sonst abstrakt bleibe. Dem Fragen nach der Gemeinde, wo bei allem Leid das Glück aufblitzt (205f), kann der Rezensent voll zustimmen; auch er faßt Gemeinde als bloßes Mittel und nicht als Endzweck auf.

Der 7. Aufsatz, „Epiphanie in Geschichte", für eine indologische Tagung allgemein gehalten, betont die Wichtigkeit von Welt und Geschichte und die des Personalen für den jüdisch-christlichen Transzendenzglauben. Der 8., „Seelenwanderung oder Auferstehung", vermittelt das biblische Verständnis von Zeit und Leib-Seele-Einheit an die Erwachsenenbildung. Der Reinkarnationsglaube wird als fremd ebenso abgelehnt (234) wie das dualistische Heil (238). Dem hinduistischen Selbsterlösungsweg wird das Prinzip Gnade entgegengestellt, nicht ohne auf Mitwirkung und Ernst (Hölle) zu verweisen (239–243). Die heutige Versuchung vieler, Kreislauf und ewige Wiederkehr als Weltbild anzunehmen, bedürfte des Fleißes und lohnte einen Theologen.

Der 9. Beitrag, „Heil und Unheil", bisher unveröffentlicht, konfrontierte Religionslehrer ausführlich mit der Wahrheit der mißliebigen Worte Strafe, Sühne, Gericht und Hölle (245–276). Es gelingt, die Strafe als innere Konsequenz der Sünde mit der Güte Gottes zu vereinen und das Kreuz aus seinem modernen bloß demonstrativen Verständnis zurückzustellen auf seinen großen Platz: als Offenbarungsereignis und Sühne für unsere Sünden, wobei die Art der Ursächlichkeit (nicht im Bewirken der Erlösung, sondern als realsymbolische) der Plausibilitätsforderung genügt und doch auf das Haupt schlägt. Freilich, das Gericht als frohe Botschaft zu erkennen, leuchtet ein, solange man nicht an die Schwachstelle unserer Gattung rührt, wenn es nämlich einen selbst trifft. Schließlich wagt sich der Vf., an der Hand von H. U. von Balthasar, an die Frage, ob es die Hölle gibt und wie sie in einer universalen Hoffnung doch möglichst leer bleibt. Engagiert und überzeugend werden das Mysterium unserer Freiheit und die paränetische Funktion der Höllenpredigt betont. Es scheint auch dem Rez. richtig, das Ärgernis Hölle in Richtung auf das Gutsein der Schöpfung heute – paränetisch in neuer Lage – so anzugehen: „Zwischen Heil und Unheil, Himmel und Hölle" darf „keine ‚Symmetrie' herrschen" (271). Damit möglichst wenige ‚in der Hölle' sind, greift der Vf. zum Motiv, ein Körnchen Liebe, Dostojewskijs Zwiebelchen, reiche, ihr zu entkommen. Der Rez. schlägt vor, einmal als Lösung durchzudenken: Die Hölle ist notwendig Gegenbild zum Himmel, also in ihrer Schärfe nur als Intimproblem der Glaubenden zu begreifen, als Kontrastbild (weshalb es ‚viele' warnen darf, um alle zu retten). Der Descensusdeutung, mit den Sündern in die ‚Hölle' zu gehen um der universalen Hoffnung willen (275f), kann man als einer modernen Variante des ursprünglichen, altchristlichen Sinnes, die Toten zu retten, zu ‚taufen', als einer solidarpflichtigen Ethik nur beistimmen.

Der dritte Teil mit dem 10. bis 13. Aufsatz enthält einige gewichtige Forschungen zur Vermittlung des Heils durch das Amt und die Rede von Gott mitten im Universitätsbetrieb.

Das Amt der Kirche („Vom Heilsdienst des Priesters", 285–322) wird christologisch begründet, d. h. als Repräsentation Christi und seines Dienstes im Verbund der vielen Charismen im Gottesvolk erhellt. Ausgezeichnet informiert die Gegenkritik an N. Brox (299–302 u. 313) über ein Grundsatzproblem der Hermeneutik der Schrift, den Rückzug der Historiker aus der Norm auf die damalige kontingente Situation (womit sie den Dogmatikern paradoxerweise das Feld räumen). Der Vf. belegt den Sinn der Weihe aus der Aussendungsrede Jesu, verbindet also das Priesterliche mit dem Apostolischen (311) im Blick auf das Ziel, die Erbauung des Leibes, der Gemeinde, von Christus her und verteidigt erfolgreich das Axiom: „Der Apostel zerstört nicht die Unmittelbarkeit seiner Mitchristen zum Herrn, sondern er erwirkt sie, indem er Christus selbst repräsentiert" (304). Daß das Wort Gottes keine Hypostase ist, sondern durch Zeugen wirksam wird, verlangt auch die unterschiedene Amtlichkeit des sakramentalen Priestertums: als der Erinnerung an Christus. Wichtig ist, wie der Vf. dabei das Werk der Einung zur Versammlung der christlichen Gemeinde vom (trinitarischen) Hl. Geist, auch dem Geist Jesu, her an die Mitte der Gemeinde, die Person Jesu knüpft: Wir Christen brauchen das Gegenüber, seinen Maßstab (314–322). Das Amt gehört in das Füreinander der Christen hinein. Mit dieser Synthese ist ein kirchentrennender und kirchenentfremdender Gegensatz versöhnt. Damit ist auch der nächste Beitrag über den päpstlichen Primat vorbereitet.

„Das Dienstamt des Papstes" (323–353), in „Una Sancta" veröffentlicht (34 [1979] 56–78), Referat auf der vierten katholisch-altorientalischen Konsultation, zeichnet sich nebst einer hermeneutischen Einleitung über die Geltung von Dogmen, einer kleinen Formkritik und Erörterung des Rezeptionsbegriffs (323–328), die nachdrücklich empfohlen werden kann, durch einen wegweisenden Überblick über die Ergebnisse der Primatsforschung aus. Die lehramtliche infallibilitas im Petrusdienst wird in den Rahmen ihrer Grenzen gestellt und so glaubwürdig gemacht (Grenzen vom Willen Christi her, von dem Ziel in der Einheit der Kirche her, von der Amtlichkeit und dem Mitsein der Bischöfe her) als nicht separierte (332f). Dies gilt ähnlich auch für das Hirtenamt, den universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimat: Die Souveränitätsstellung schließt nicht eine Communio-Ekklesiologie aus, sondern fordert sie ein (343). Der Vf. will den Primat wieder an die römische Ortskirche gebunden wissen und das Bischofskollegium als zweiten Pol einbeziehen (346, 351). Die Hoffnung auf die Einheit der Kirche muß sich freilich jetzt auch mit dem gescheiterten Versuch J. Ratzingers auseinandersetzen, die östliche Christenheit mittels der bloß impliziten Anerkennung des 2. Jahrtausends Dogmenentwicklung zu versöhnen; man hat die Konsequenz einer allgemeinen Relativierung für alle Christen hineingefürchtet.

„Theologie – eine Wissenschaft?" (353–390), eine veröffentlichte, aber hier überarbeitete Ringvorlesung aus Wien über Thomas von Aquin, ist ganz dem Wissenschaftlichkeitsnachweis der ehemaligen Mutter an den Universitäten verpflichtet. Wichtig ist der Hinweis, die Theologie müsse ihre Stellung dort behalten, weil sich Macht heute, weil sich öffentliche Relevanz wissenschaftlich ausweisen müsse (356). Hier zieht der Vf. auch die Linie zum Buchtitel: Christliche Theologie habe das Humanum, das Glück zu vertreten, indem sie auf das Geschenktsein durch Gott verweist und dies denkerisch begründet (389). Man fragt sich jedoch auch, ob der Nachweis, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein, dann nicht auch originäre Züge annehmen müßte, vor allem also eine Berufung auf das Leben der Christen und die kirchliche Erfahrung als der ‚Ontologie' solcher Theologie. Der Vf. geht den Weg über Thomas und seine mit der aristotelischen Philosophie betriebene damals höchst anstößige neue Theologie. Damals wurde als Wissenschaftlichkeit entdeckt „die Erkenntnis des Gegenstandes im Lichte seines Begründungszusammenhangs" (360). Theologie war Wissenschaft vom Heil Gottes. Dies berührt sich übrigens mit dem obigen Vorschlag. Der Vf. zitiert dann das Maß, demgegenüber nach Thomas menschliche Vernunft noch begrenzt ist: Gott und die beati (371); d. h., echte Theologie müßte aus der Perspektive, wie Gott sich um die Welt sorgt, kommen und kann doch erst in einer Vollendung der Welt ganz gelingen (Problem der fehlenden Prinzipienevidenz, Grenzen der ratio); doch kann die Vernunft „die Transzendenzdimension der Wirklichkeit aufzeigen, den Sinnentwurf des Glaubens mit Wahrscheinlichkeitsargumenten untermauern und die gegen den Glauben sprechenden Argumente entkräften" (375). Für eine heutige Ortsbestimmung der Theologie werden mit R. Schaeffler und W. Pannenberg ihr Sachgebiet am Anfang und am Ende aller Dinge und Erfahrungen und ihr Platz im Streit der Sinnentwürfe beschrieben (381f). Wiederum berührt sich der Vf. mit dem Vorschlag, die Position der Theologie von der christlichen Praxis her (383) zu behaupten. Und Wissenschaft soll ja den Menschen helfen. Daher hätte unter „Weltanschauungsfakultäten" christliche Theologie den „gelebten, bezeugten und reflektierten" Entwurf zum Gegenstand (388).

Ob die Einheit von Gottes Heil und menschlichem Glück unter der vorsichtigen Formel, die äußere (gesellschaftlich-politische) Befreiung habe ihren Stellenwert als Realsymbol der künftigen, ewigen, den Erwartungen an das Buch entspricht? Als Erweiterung des Angelds (Geistbesitz) bzw. als dessen reale Auswirkung ist dieses Modell immerhin ein Stück katholischer Realpräsenzeschatologie. Man wünscht, die Behauptung des Daß der Einheit von weltlichem und transzendentem Heil würde an den Bereichen Wirtschaft, Medizin, Gestaltung und Pädagogik (Vermittlung des Heils- und Sachwissens) demonstriert. Man hätte gerne einmal ein Buch, bei dem man Gott, dem Arzt, in seiner Praxis, der Gemeinde, zuschauen dürfte. Aber auch der Vf. hat Anteil an dem Widerspruch der Theologen, die Konkretion zu fordern und sie dann doch, sofern Orte punktuell sind, verscheucht durch die Blicke auf Institutionen, lieber außerhalb der real existierenden Kirche zu ‚denken'. Aber Flucht in die Reinheit abstrakter Begriffe wäre das Letzte, was man diesem Autor vorwerfen dürfte. Eine Aufsatzsammlung kann nicht alles leisten. Dafür zeigt sie das Denken in einem Sammelspiegel und bringt oft Gesichtspunkte – als Gelegenheitsreferate – zur Sprache, die sonst unbedacht, nicht festgehalten blieben. Ein Korb für die Früchte, um sie weiterzugeben, attraktiv betitelt, die Bescheidung im Untertitel: Perspektiven.

München Ludwig Weimer

Niewiadomski, Józef: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1982. 165 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 9), kart. DM 35.–

Daß der Pluralismus von Theologien zum Erscheinungsbild jedenfalls des evangelischen Christentums der Neuzeit untrennbar hinzugehört, ist offenkundig. Es gehört zu den Folgen der Auflösung der religiösen Einheitskultur des Mittelalters durch die Reformation und der dadurch eröffneten und in der Moderne vollzogenen Emanzipation des religiösen Individuums von der Autorität kirchlicher Institution, daß die Theologie nunmehr als Organ individueller Subjektivität fungiert und somit den Status einer ‚Position' einnimmt. Unter der Voraussetzung der standpunktbedingten Verfassung der Theologie ergibt es allererst einen Sinn, von Theologie im Plural bzw. von der Theologie eines bestimmten Theologen zu sprechen.

Von den Problemen, die durch die Vielzahl der Theologien vieler Theologen für den theologischen Anspruch auf die eine Wahrheit entstehen, ist hier nicht zu handeln. Wohl aber ist zu handeln von dem Problem, das dann entsteht, wenn ein und demselben Theologen mehrere Theologien auf einmal zugesprochen werden, wie das bereits im Titel des Moltmannbuches von Niewiadomski (= N.), einer bei R. Schwager in Innsbruck angefertigten Diss., geschehen ist. Nun ist es zwar eine schöne Sache, wenn ein Theologe sich als entwicklungsfähig erweist; man darf allerdings erwarten, daß sich die Entwicklung seines Denkens nicht als ein bloßes Nebeneinander bzw. als eine mehr oder weniger zusammenhangslose Aufeinanderfolge verschiedener Phasen darstellt. Denn soll man es in jenen Phasen mit Gedanken zu tun haben, so ist die Einsicht in deren Zusammenhang um der inneren Einheit des Denkens wie des Denkers willen eine Notwendigkeit. Eine solche Einheit indes vermag N. in Moltmanns Entwicklung nicht zu entdecken. Er räumt vorweg (10) ein, daß es ihm nicht gelungen sei,

„die verschiedenen Aussagereihen Moltmanns anhand e i n e s Modells darzustellen". Ohne die Frage zu erörtern, ob dies nicht möglicherweise an den gewählten Modellen liegen könnte, entschließt sich N. zu einer „zweifache(n) Rekonstruktion", deren erster, Moltmanns Theologie der Hoffnung gewidmeter Teil „mit der These der radikalen Entgegensetzung von Gott und Wirklichkeit (arbeitet)", während der zweite, auf die beiden späteren Hauptwerke ‚Der gekreuzigte Gott' und ‚Trinität und Reich Gottes' konzentrierte Teil „die Unterscheidung von Gott und Welt außer acht (läßt)". Indes erscheinen diese beiden Modelle nur auf den ersten Blick als alternativ; denn zum einen soll die radikale Entgegensetzung von Gott und Welt im ersten Modell keineswegs „eine Polarisierung dualistischer Provenienz" bedeuten: „indem Gott der Wirklichkeit entgegengesetzt wird, kann er als deren eindeutiger Fokus begriffen werden"; zum anderen führt das Außerachtlassen der Unterscheidung von Gott und Welt dazu, daß nun Gott selbst „als eine widersprüchliche Wirklichkeit" begriffen wird. Logisch gesehen haben wir es also – entgegen der erklärten Überzeugung N.s – in beiden Modellen mit einem Verhältnis von Einheit u n d Widerspruch zu tun. Die entscheidende interpretatorische Frage wäre sonach die, ob ein Theologe jenes Verhältnis von Einheit und Widerspruch jeweils anthropo- bzw. kosmo-logisch und theo-logisch so zu entwickeln vermag, daß mit dem logischen Verhältnis von Einheit und Widerspruch zugleich das Verhältnis von Gott und Mensch bzw. Welt einer Klärung zugeführt wird. Dieses sachliche Problem verstellt sich N. vorweg, indem er es unterläßt, seine hermeneutischen Darstellungsmodelle an sich selbst zu reflektieren und infolgedessen methodisch statt mit Unterscheidungen mit Scheidungen arbeitet. Die Frage legt sich nahe, ob durch solche methodischen Prämissen nicht bereits das historisch-empirische Ergebnis, Moltmanns theologisches Denken lasse sich nicht als ein Zusammenhang begreifen, in bestimmter Weise vorprogrammiert ist.

Man mag ergänzen, daß neben Moltmann selbst, der seine Theologie in dem Kürzel ‚Eschatologia Crucis' zusammenfassen kann (so etwa im Gespräch mit E. Bloch, ‚Über die Kategorie Novum', in: J. Moltmann, Im Gespräch mit E. Bloch. Eine theologische Wegbereitung, München 1976, 55–62, hier: 58), immerhin auch andere durchaus einen kontinuierlichen Zusammenhang in dessen theologischer Genese zu entdecken vermochten, wie etwa P. F. Momose, der in seinem entwicklungsgeschichtlichen Überblick über Moltmanns Kreuzestheologie zu dem Ergebnis kommt: „Insofern die Auferweckung des Gekreuzigten als entscheidender Durchbruch der Verheißungsgeschichte verstanden wird und die christliche Eschatologie auf dieses konkrete Christusgeschehen begründet wird, ist . . . der Raum für die Kreuzestheologie in der Theologie der Hoffnung implizit vorbereitet." (P. F. Momose, Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von J. Moltmann, Freiburg/Basel/Wien 1978, hier: 36).

Wie dem auch sei: theologisch entscheidend sind ohnehin nicht entwicklungsgeschichtliche Mutmaßungen, sondern inhaltliche Argumentationen. Ich beschränke mich deshalb im folgenden der Einfachheit halber auf die Gestalt der Theologie Moltmanns, wie sie sich insbesondere in den beiden Bänden ‚Der gekreuzigte Gott' (= GG) und ‚Trinität und Reich Gottes' (= TR) dokumentiert, deren innerer Zusammenhang auch von N. nicht in Abrede gestellt wird. Ihr gemeinsamer Grundsatz lautet: „Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbar" (GG 32). Auf diesen Grundsatz spielt bereits der Titel des Buches ‚Der gekreuzigte Gott' an. Freilich tendiert die programmatische Formel zu einer gewissen Undifferenziertheit, die in der Durchführung dann auch benannt wird: Schließlich soll, wie Moltmann im Gegensatz zur sog. ‚Gott-ist-tot-Theologie' geltend macht, der Kreuzestod Jesu Christi „nicht ‚als Tod Gottes' verstanden werden, sondern nur als Tod i n Gott. Nicht der ‚Tod Gottes' kann als Ursprung christlicher Theologie bezeichnet werden, wenngleich das Stichwort auf etwas Richtiges hindeutet, sondern nur der Kreuzestod in Gott und Gott in diesem Tod Jesu" (GG 192). Dennoch erfordert dies nach Moltmann nicht weniger als eine grundlegende Revision des überkommenen Gottesverständnisses.

Am Verhältnis von Kreuz und Auferstehung hat diese Revision ihren Ausgang zu nehmen. Am Ende seines Weges ist Jesu Leben als das eines Gotteslästerers (vgl. GG 121ff), Aufrührers (vgl. GG 129ff) und Gottverlassenen (vgl. GG 138ff) offenbar. „Als ‚Gotteslästerer' wurde Jesus von den Gesetzlichen seines Volkes verworfen. Als ‚Aufrührer' wurde er von den Römern gekreuzigt. Er ist aber zuletzt und zutiefst an seinem Gott und Vater gestorben als der ‚Gottverlassene'" (GG 145). Diese dritte Dimension des Sterbens Jesu ist deshalb nach Moltmann „im theologischen Kontext seines Lebens die wichtigste" (GG 145). Auf sie hat sich die Frage nach dem „eschatologische(n) Prozeß Jesu Christi" (GG 147ff) vorrangig zu richten. Sie wird in ihrer theologischen Tiefe hinreichend nur dann wahrgenommen, wenn sie die Gestalt annimmt: ‚Was bedeutet das Kreuz Jesu für Gott selbst?' Die Auferweckung des Gekreuzigten darf mithin nicht in der Weise einer bloß formalen Bestätigung vorgestellt werden, welche der Gottheit Gottes äußerlich bleibt; vielmehr geht es in ihr um die Identität Gottes selbst, nämlich um die Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten. Deshalb darf die Bedeutung des Kreuzes des auferweckten Christus nach Moltmann nicht nur und auch nicht primär soteriologisch entfaltet werden, sie ist zuallererst theologisch zu erfassen (vgl. GG 184ff). Es ist theologisch die Einsicht zu realisieren: Die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten und vom Kreuz des Auferweckten „enthält im Kern . . . eine neue Gottesbotschaft" (GG 176), die den überkommenen Gottesbegriff immer schon transzendiert. Denn die auch von der christlichen Theologie weitgehend und stillschweigend übernommene theistische Gottesvorstellung (GG 193ff) sei ebensowenig wie ihre atheistische Negation (GG 205ff), die „unausweichlich zum Anthropotheismus" (GG 238) führe, in der Lage, die Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten zu fassen. Eine konsequent verfolgte Kreuzestheologie erfordere notwendig einen trinitarisch verfaßten Gottesgedanken. Eine staurologische Trinitätslehre bzw. trinitarische Kreuzestheologie gilt Moltmann deshalb als Inbegriff christlicher Theologie, gleichsam als regulative Idee all ihrer Gehalte. Von der Gotteslehre selbst erfordere dies nicht nur eine Aufgabe der apologetisch gemeinten und „auch heute noch als selbstverständlich empfundene(n) Unterscheidung und Reihung der Traktate ‚De Deo uno' und dann ‚De Deo triuno'" (GG 226), sondern ebenso eine Revision jener Unterscheidung zwischen einer immanenten und ökonomischen Trinität, wie sie in der klassischen Trinitätslehre üblicherweise statthat. Beide Forderungen ergänzen sich insofern, als nach Moltmann die traditionelle Distinktion zwischen immanenter und ökonomischer Trinität auf ihre Weise nur die vorangehende Aufteilung in eine allgemeine und besondere Gotteslehre reproduziert. Demgegenüber hat, wie Moltmann im Anschluß an eine bekannte Formulierung Karl Rahners ausführt, zu gelten: „1. Die Trinität i s t das Wesen Gottes, und das Wesen Gottes i s t die Trinität. 2. Die ökonomische Trinität i s t die immanente Trinität, und die immanente Trinität i s t die ökonomische Trinität" (GG 227).

In seiner 1980 erschienenen Gotteslehre ‚Trinität und Reich Gottes' hat Moltmann den Ansatz einer staurologischen Trinitätslehre bzw. trinitarischen Kreuzestheologie konsequent weiterverfolgt und breiter entfaltet. Erneut wird betont, das Versöhnungsereignis am Kreuz Jesu Christi erschließe seine ganze Fülle erst aus dem Zusammenhang einer „T h e o l o g i e d e r P a s s i o n G o t t e s", welche „die Theodizeefrage als ihren universalen Verstehenshorizont und ihren Relevanzpunkt" (TR 63) voraussetzt. Folgerichtig eröffnet für Moltmann die Frage der Leidensfähigkeit oder Leidensunfähigkeit Gottes den Zugang zur Trinitätslehre (TR 20). In entschiedener Abkehr vom Apathieaxiom der klassischen Gotteslehre und im Anschluß an einzelne Versuche einer Theologie der Passion Gottes entwickelt er eine „Lehre von der T h e o p a t h i e" (TR 40). Indes vergeht Gott nicht im Leiden. Das göttliche Mitleid vollzieht sich vielmehr in jenem ewigen „Prozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstidentifizierung" (TR 73), welcher die Freiheit (TR 68ff) und Liebe (TR 72ff) Gottes ausmacht, wie sie in der Geschichte Jesu als des Sohnes manifest ist. Ihn vermag weder der Begriff Gottes als höchste Substanz (TR 26ff) noch der Begriff Gottes als absoluten Subjekts (TR 28ff), sondern nur ein streng trinitarisch verfaßter Gottesgedanke (TR 31ff) nachzuvollziehen. Damit ist zugleich allen theologischen Konzepten widersprochen, welche die Gottheit Gottes als monadische Identität vorstellen. Von dahingehenden Tendenzen findet Moltmann nicht nur die altkirchliche Lehrentwicklung (vgl. TR 144–154) weithin beherrscht, er identifiziert sie ebenso bei führenden Gestalten der evangelischen und katholischen Theologie unseres Jahrhunderts, bei Karl Barth (TR 154–161) und Karl Rahner (TR 161–166).

An diese Kritik schließt Moltmanns eigener Versuch an, zu einem „sozialen Verständnis der Trinitätslehre" (TR 16/35 etc.) zu gelangen. Im Unterschied zur philosophischen Logik, aber ebenso zu den Vorstellungsweisen des christlichen Monotheismus und im Anschluß an das biblische Zeugnis von der Geschichte Jesu Christi wählt er den Ausgangspunkt seiner Trinitätslehre nicht bei dem einen Gott, sondern bei den drei göttlichen Personen. Was die Einheit Gottes betrifft, so dürfe sie weder mit dem Wesen noch mit einer Person des dreieinigen Gottes identisch gesetzt werden. Allein der Begriff der „Einigkeit der drei Personen untereinander" oder der „Einigkeit des dreieinigen Gottes" (TR 167) vermöge die Einheit Gottes adäquat zum Ausdruck zu bringen. „Der eine Gott ist ein e i n i g e r G o t t. Das setzt personale, nicht nur modale Selbstdifferenzierung Gottes voraus, denn nur Personen können e i n i g sein, Seinsweisen oder Subsistenzweisen aber nicht. Die Einigkeit der drei göttlichen Personen wird von diesen weder als ihr eines Wesen vorausgesetzt noch als Selbigkeit oder Identität der Gottesherrschaft oder Selbstmitteilung bewirkt. Die E i n i g k e i t der Drei-einigkeit ist durch die G e m e i n s c h a f t von Vater, Sohn und Geist selbst schon gegeben" (TR 167).

Soweit die Gedankenfolge Moltmanns, die N. auf seine Weise entsprechend referiert (54–138). Zu fragen ist, ob durch die These von der einigen Sozialgemeinschaft der göttlichen Personen die Einheit Gottes nicht ebenso unterbestimmt bleibt wie die Selbständigkeit der göttlichen Personen. Konstituiert sich nämlich die Einheit Gottes als Einigkeit allerst von den göttlichen Personen her, dann bleibt ihr deren Dreiheit notwendig vorgegeben und es stellen sich zwangsläufig tritheistische Vorstellungen ein, in bezug auf welche die göttliche Einheit sich dann gleichsam als ein Viertes darstellen müßte.

Werden die Personen hingegen als allerst durch den Gemeinschaftsbezug genetisiert gedacht, dann ergibt sich unumgänglich der Ungedanke einer Beziehung ohne Bezogene und die Selbständigkeit der Personen würde zu einem bloß transitorischen Moment eines sich selbst vollziehenden Sozialbezugs herabgesetzt. Nun sieht Moltmann

selbst die Gefahr möglicher polytheistischer bzw. indifferentistischer Konsequenzen und versucht, diese dadurch zu unterbinden, daß er trinitätstheologisch „Personalität und Sozialität" zu „nur zwei Aspekte(n) derselben Sache" (TR 167) erklärt. Damit soll zugleich untersagt werden, im Hinblick auf die trinitarische Wirklichkeit Gottes ein Grund-Folge-Gefälle in Anschlag zu bringen. „Der Begriff der Person muß also in sich schon den Begriff der Einigkeit tragen, wie umgekehrt der Begriff der Einigkeit Gottes den Begriff der drei Personen in sich tragen muß" (TR 167f). Damit ist die Gefahr wohl erkannt, wenn auch noch nicht wirklich gebannt. Denn nicht im einzelnen durchgeführt wird von Moltmann die logisch-kategoriale Entwicklung seiner trinitätstheologischen Thesen. Insofern hat N. nicht unrecht, wenn er sagt, Moltmanns Trinitätslehre bleibe „Postulat". Problematisch ist allerdings, wenn N. sich mit dem Hinweis, es sei „kaum durchführbar" (87, Anm. 233), dem trinitätstheologischen Programm Moltmanns überhaupt entziehen will. Denn das jedenfalls dürfte dieser richtig gesehen haben, daß die den Bann selbstabgeschlossener Identität lösende kommunikative Liebe, wie sie im Zusammensein Gottes und des Menschen im auferstandenen Gekreuzigten offenbar ist, durch Aussagen, die der Logik substanzialer Größen und in sich identischer Subjekte folgt, nicht zu fassen ist. Da N. – etwa mit seinen Modellprämissen bzw. mit der abstrakten Scheidung zwischen dem Bereich des Geschaffenen und des Ungeschaffenen (s. u.) – einer entsprechenden Theo-logik zu folgen scheint, wird er den genuinen Intentionen Moltmanns meines Erachtens nicht gerecht.

Um ein zentrales Beispiel zu geben: In der Diskussion über das Buch ‚Der gekreuzigte Gott' wurden wiederholt Bedenken geäußert, die für Moltmann zentrale Theodizeefrage könne die traditionell mit der Kreuzestheologie verbundene Anthropodizeefrage derart absorbieren, daß die trinitätstheologisch-staurologische These vom Mitleid Gottes mit dem Leid der Welt nicht mehr hinreichend mit der Verbindlichkeit sittlicher Verantwortung des Menschen für solches Leid zu vermitteln sei (vgl. z. B. H. H. Miskotte, Das Leiden ist in Gott. Über Jürgen Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie, in: Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch ‚Der gekreuzigte Gott', hrsg. und eingeleitet von M. Welker, München 1979, 74–93, bes. 89ff). In der Tat müßte eine trinitarische Kreuzestheologie, in der die soteriologisch-hamartiologische Komponente nur noch nebensächlich in Betracht käme, auf eine dergestalte Kosmologisierung der Anthropologie hinauslaufen, die die Universalität ihrer Weltperspektive mit dem Verzicht zu bezahlen hätte, Leid als Schuld tatsächlicher Sünde zu begreifen. Damit aber wäre die Versöhnungslehre auf einen Erlösungsbegriff renaturalisiert, dem es nur noch um die Überwindung von weltlichem Leid und Tod im Sinne eines tragischen, weil letztlich unverschuldeten Schicksals ginge – mit dem letztendlichen Ergebnis einer Naturalisierung und Fatalisierung der Gottesidee selbst. N.s Kritik greift genau diese Bedenken auf: „Ein Zug der Tragik und des Schicksalhaften", so wird konstatiert, „bemächtigt sich . . . der Gottesvorstellung Moltmanns" (134). Das führe schließlich dazu, daß alles geschichtliche Unheil und Grauen zu einem (notwendigen) „Moment Gottes" selbst (133) erklärt und das Leiden der Kreatur entsprechend theologisch verklärt werden müsse. Eine unstatthafte Theologisierung des Negativen und mithin eine entsprechende Indifferenzierung der Theologie gegenüber sittlich-zurechenbarer Veranwortlichkeit des Menschen für das Böse in der Welt sei die notwendige Folge hiervon. Das führt N. u. a. zu der steilen, nicht näher belegten These: „Auch das Verhältnis zwischen dem Henker und seinem Opfer und die Relation zwischen dem Ausbeuter und dem Ausgebeuteten können als Konkretisierungen der innertrinitarischen Relationen bei Moltmann fungieren" (138).

Will man Verdikte dieser Art nicht als bloßes Zeugnis kritischen Übereifers nehmen, wird man erwarten dürfen, daß sich der Kritiker vor den genuinen Intentionen eines Autors rechtfertigt und es nicht bei bloßer Konsequenzmacherei bewenden läßt. Ein entsprechendes Bemühen ist bei N. leider zu vermissen. Festzuhalten ist deshalb in aller Deutlichkeit folgendes: Es duldet keinen Zweifel, daß es Moltmann nicht um eine Festschreibung, Sanktionierung bzw. Vergleichgültigung des Gegensatzes von Täter und Opfer, sondern dezidiert um eine theo-logische Überwindung jedes Täter-Opfer-Verhältnisses geht. Die primäre Absicht seiner trinitarischen Kreuzestheologie ist es doch gerade zu verhindern, daß die differenzierte Einheit von Kreuz und Auferstehung so aufgelöst wird, daß Jesus einseitig die Passivität des Karfreitags, Gott einseitig die Aktivität Osterns zugedacht wird. In der Geschichte von Kreuz und Auferstehung soll der Gegensatz von Aktivität und Passivität ja gerade vergangen und mithin theo-logisch überwunden sein, wenn anders es sich in dieser Geschichte um die volle Selbsterschließung der Gottheit Gottes handelt, wovon Moltmann ausgeht. (Insofern ist im Blick auf das Kreuz Christi in der Tat auch vom Tode Gottes zu sprechen, sofern Gott als absolute Macht, unmittelbar selbstbestimmendes Tat- und Herrschaftssubjekt etc. vorgestellt wird.) Erschließt sich aber im auferstandenen Gekreuzigten die wahre und volle Gottheit Gottes, dann sind Kreuz und Auferstehung theo-logisch so aufeinander zu beziehen, daß von der Zukunft Gottes nur noch in bezug auf die Vergangenheit des gekreuzigten Jesus, von der Vergangenheit des gekreuzigten Jesus nur noch in bezug auf die Zukunft Gottes die Rede sein kann. Oder anders gesagt: Gott ist als Gott allein in seiner Identität mit Jesus mit sich identisch, wie Jesus als Jesus allein in seiner Identität mit Gott, nämlich als Jesus Christus, mit sich identisch ist. Deshalb ist Gott nur in Jesus und Jesus nur in Gott als er selbst erfaßt.

Dies wahrzunehmen erfordert einen grundlegenden theologischen Paradigmenwechsel: eine an der Kategorie der Substanz oder identischer Subjektivität orientierte Gotteslehre wird stets geneigt bleiben, die österliche Identifikation Gottes mit Jesus unterzubestimmen, weil sie zwangsläufig in einen Gegensatz von Tun und Leiden sich verfängt. Seine offenbare Überwindung erfordert deshalb den theo-logischen Gedanken eines kommunikativen Zusammenseins Verschiedener als Verschiedener, den Begriff einer Identität von Identität und Differenz. Der Begriff einer kommunikativen Einheit Verschiedener kann zugleich einen Anhalt geben für den sowohl theologisch als auch christologisch elementaren Gedanken der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: soll Jesus nicht nur die Vergangenheit und damit das Kreuz und Gott nicht allein die Zukunft und Ostern zugedacht werden, ist vielmehr die göttliche Gegenwart im auferstandenen Gekreuzigten als manifeste Einheit der Vergangenheit Jesu und der Zukunft Gottes zu denken, dann ist die Zeit in ihrem äußerlichen Nacheinander als in der Person des auferstandenen Gekreuzigten aufgehoben zu denken. Dann aber muß die Jesus-Geschichte als Christus-Geschichte und die Christus-Geschichte als Jesus-Geschichte gelesen werden. Genau dies dürfte Moltmann im Sinn haben, wenn er im Zusammenhang der Christologie betont, die Auferwekkung des Gekreuzigten sei zugleich mit dem Kreuz des Auferweckten zu verkündigen (vgl. 115).

Auch dies scheint mir eine Konsequenz der österlich offenbaren Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten zu sein, dergemäß theologisch weiterhin folgendes gilt: Nicht nur der ‚vorösterliche' Jesus wäre nicht, was er ist, wäre er nicht auferstanden, auch der ‚vorösterliche' Gott wäre nicht, was er ist, hätte er Jesus nicht auferweckt. Deshalb ist nicht nur die vorösterliche Jesusgeschichte, sondern auch die vorösterliche Gottesgeschichte für sich genommen abstrakt. Es sind die Geschichte Jesu und die Geschichte Gottes, was sie sind, nur in der Geschichte von Kreuz und Auferstehung, in der sie sich zusammenfassen: Indes ist diese Zusammenfassung nicht als Abschließung, sondern als Erschließung gott-menschlicher Geschichte zu begreifen, in welcher Mensch und Welt aus der theologisch nicht genetisierbaren Faktizität ihrer Verkehrung in Sünde und Übel befreit werden sollen.

Soweit die etwas lang geratene Apologie, die Intentionen der Moltmannschen Christologie und Theologie betreffend. Nun gestehe ich N. gerne zu, daß der zuletzt angesagte pneumatologische Zusammenhang erneut gravierende theologische Probleme aufwirft und zwar Probleme, die die gesamte dogmatische Organisation betreffen, wenn sie auch besonders deutlich in der Hamartiologie resp. in der Lehre vom Übel in der Welt zutage treten. Ebensowenig ist zu bestreiten, daß bei Moltmann hier ungelöste Fragen bestehen bleiben. Dies gilt aber für die von N. favorisierten Modelle, das Problem des Bösen theologisch zu bewältigen (vgl. bes. 139–153), nicht weniger, was die selbstbewußte Schärfe seiner Kritik nun doch in einem merkwürdigen Licht erscheinen läßt. Ich will mich auch hier auf die Sachargumente beschränken und alles andere beiseite lassen: N. stellt mit Recht als Anliegen des herkömmlichen Modells der theologischen Bewältigung des Negativen heraus, jede kausale Zuordnung von Gott und Bösem im Sinne der Verursachung zu verhindern, ohne doch das Böse theologisch schlechterdings zu tabuisieren. Die Beziehung zwischen Gott und dem Bösen werde vielmehr negativ umschrieben: als die Zulassung des durch die menschliche Freiheit bedingten Bösen. Damit sei theologisch grundsätzlich festgehalten, daß Gott am Bösen unbeteiligt sei (vgl. 140f). Die Überzeugungskraft dieser Folgerung scheint mir indes beschränkt. Um ein Beispiel zu geben: Wer eine Untat um vermeintlicher Freiheitsgewährung willen zuläßt, macht sich, seine unbeschränkte Einflußmöglichkeit einmal vorausgesetzt, zumindest indirekt der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. N. muß denn auch selbst einräumen, daß die erwähnten Annahmen „noch keineswegs eine eindeutige Logik für den Umgang mit dem existenziell erfahrenen Bösen" (141) enthielten. Eine Überwindung des theologischen Dilemmas angesichts des Bösen in der Welt scheint N. deshalb nur möglich unter der Voraussetzung einer strikten Unterscheidung „zwischen dem Bereich des Geschaffenen und dem Ungeschaffenen" (147). Unter Rückbezug auf Athanasius wird erklärt, daß das Geschaffene aus dem Nichts stamme, wohin es zurücktendiere, welche Tendenz durch die Sünde des Menschen Wirklichkeit werde (148). Zu fragen ist, ob durch diese Argumentation nicht eine subtile schöpfungstheologische Erklärung der Faktizität des Bösen und der Sünde in der Welt vorgenommen ist, die die vollkommene Güte des göttlichen Schöpfungswerkes in Frage stellt und sich, indem sie Gottes Schöpfung mit einem gleichsam metaphysischen Schatten verbindet, genau jener Spekulation schuldig macht, die sie anderweitig kritisiert.

Um nicht mißverstanden zu werden: Auch ich bin mit N. der Auffassung, daß es keinen theologischen Sinn ergibt, „in Gott nur eine Verlängerung der erfahrbaren Wirklichkeit" zu sehen (152), um „in einer Art denkerischem Salto dem an sich sinnwidrigen Bösen einen Sinn zu unterstellen" (141). „Der Weg einer spekulativen Bewältigung des Negativen" ist für die christliche Theologie in der Tat „ausgeschlossen" (148). Die vorgetragenen christologisch-theologischen Überlegungen wollen deshalb nicht als Beispiele spekulativer Welterklärung gelesen werden, sondern sind allein als Auslegung der kontingenten Offenbarung Gottes in der Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten zu verstehen, was ja auch Moltmann betont. Deshalb darf auch der Geist nicht als bloßes Erkenntnismedium spekulativ zu gewinnender Einsicht vorgestellt werden, sondern er ist als der zu denken, welcher die offenbare Sünderliebe Gottes als eine Wahrheit bezeugt, welche der der Sünde verfallene Mensch nicht nur nicht erkennt, sondern gründlich verkennt. Insofern kann eine angemessene, d. h. geistgemäße theologia crucis vom Gerichtsgedanken des Kreuzes allerdings nicht abstrahieren; sie hat demgemäß die österliche Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten nicht nur theologisch als Ende der Weltlosigkeit Gottes bzw. der trennenden Scheidung von Schöpfer und Geschöpf zu proklamieren, sondern zugleich als Gericht über die Gottlosigkeit von Mensch und Welt, die in der in sich widrigen, theologisch nicht genetisierbaren, weil sinnlosen Verkehrtheit des Bösen, welches in der Sündenschuld seinen inneren Abgrund hat, manifest ist. Deshalb hat es sehr wohl seine Richtigkeit zu sagen, daß der in Jesus Christus offenbare Gott „sowohl tötet als auch lebendig macht" (gg. N. 81, Anm. 224). Gleichwohl sind beide Aussagen theologisch nicht gleichrangig, wenn anders der Zorn Gottes das fremde Werk seiner Liebe ist. Entsprechend kommt dogmatisch der im Geist erschlossenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein theologischer Vorrang vor der Selbst- und Welterfahrung des Menschen zu, wobei hinzuzufügen ist, daß sich auch Gottes Schöpfersein nicht etwa unabhängig von der Geschichte Jesu Christi erschließt und so für deren Deutung, zuletzt der Deutung seines Todes, immer schon unmittelbar vorauszusetzen wäre. Auch Gottes Schöpfersein erschließt sich in seinem evangelischen Sinne erst im Geiste, der von Jesus Christus ausgeht. Der gerechte Schöpferwille Gottes koinzidiert demnach für den auf die Auferstehung des Gekreuzigten gegründeten christlichen Glauben mit der Sündlosigkeit Jesu bzw. mit desssen Liebesgerechtigkeit. Sie allein bietet dem Glauben Anhalt im Umgang mit der Sinnlosigkeit der Sünde, deren Abgründigkeit letztlich erst dort wahrhaft erkannt wird, wo man ihrer Überwindung und dessen gewiß sein darf, daß es einen sinnvollen Grund für sie nicht gibt und sie zuletzt dem Abgrund verfallen wird, der sie selbst ist. Am Kreuz hat sich die Vernichtungsmacht des Bösen erschöpft und es ist österlich offenbar geworden, was die Sünde ihrem Unwesen nach ist: ein nichtiges Nichts, das einen letzten, theo-logischen Gegensatz zu bedingen nicht in der Lage ist. Allererst wo man dies wahrnimmt, wird man aufhören, der Sünde den Gefallen zu tun, sie – wie auch immer – theologisch zu hypostasieren, und sich die Zumutung gefallen lassen, sie als konkret zu verantwortende Schuld auf sich zu nehmen.

München Gunther Wenz

Tossou, Kossi K. J.: **Streben nach Vollendung.** Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). XX, 556 S. (Freiburger theologische Studien Bd 125), kart. DM 74.–

Die Münsteraner Diss. (Fachbereich Kath. Theologie, SS 1982) will die im Œuvre Hans Urs von Balthasars weit gestreuten pneumatologischen Aussagen zu einer systematischen Gestalt vereinen. Entsprechend breit legt der Vf. seine Arbeit an.

Der erste Teil (71–160) liefert die anthropologischen Prolegomena, die auf die Vollendungsbedürftigkeit des Menschen hinauslaufen.

Die Reflexionen (Kap. I: Philosophische Annäherung) erheben den philosophischen Ansatz von Balthasars, wie er inzwischen von der Sekundärliteratur schon öfters auf die m. E. glückliche Formel der Konvertibilität von Sein und Liebe gebracht worden ist. Es wird also gezeigt, „wie das Prinzip Liebe dem Entstehen des Seins überhaupt zugrunde liegt und wie es alle Bewegungen (vom Grund der Erscheinung) des zu sich selbst erwachenden freien Geistes konstituiert, trägt und durchwaltet" (84f). Die Überlegungen nehmen Anhalt an den philosophischen Partien im Werk von Balthasars, vornehmlich an der Magna Charta der Metaphysik, in die der dritte Band der „Herrlichkeit" H III/1,943–983 kraftvoll ausmündet.

Das dialogische Konzept der Anthropologie stellt den Menschen unter den Anruf Gottes (Kap. II: Der Mensch unter dem Verheißungswort Gottes). Methodisch muß das zweite Kap. der theologischen Anthropologie zugeordnet werden, die hier in der Frage gipfelt, „in welcher Weise das unwiderrufliche Zusagewort Gottes für den vollendungsbedürftigen Menschen Wirklichkeit werden kann als Tat Gottes im völligen Respekt vor dem Subjekt- und Personenkern des endlichen Seins" (159). Die beiden biblischen Bände der „Herrlichkeit" (H III/2 – Alter Bund und H III/2 – Neuer Bund) liefern das Material.

„Ist der Geist als Geist Gottes die Grundkraft in all dem, dann ergibt sich eine Verklammerung der Pneumatologie nicht nur mit der Anthropologie (. . .), sondern insbesondere mit der Christologie" (160). Der zweite Teil des Buches (163–214) skizziert deshalb einige christologische Grundpositionen, die hauptsächlich der „Theologie der drei Tage" (= Mysterium paschale" in MySal III/2) entnommen sind. Ob die Radikalisierung der christologischen Zeitreflexion, die der Vf. gegenüber von Balthasar versucht hat (210), tatsächlich mehr Licht in die schwierige Problematik bringt, mag offenbleiben.

Das Hauptgewicht liegt auf dem dritten Teil, welcher der theologischen Wissenschaft einen Gewinn bringen kann. (Y. Congars Monographie „Der Heilige Geist" erschien in deutscher Übersetzung, nachdem die Arbeit schon abgeschlossen war.) Vier Kap. und zwei Exkurse gliedern die Ausführungen über den „Unbekannten jenseits des Wortes" (217–523). Die uneinheitlichen Untergliederungen verraten, daß es schwer war, die Stoffülle zu bändigen.

Zunächst wird über den Heiligen Geist in seiner christologischen Konstellation reflektiert. Der Sendungsbegriff ist der „hermeneutische Leitfaden" (234) der Überlegungen, die zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität hin- und hergleiten müssen. „Wenngleich Jesus . . . den Geist ja schon in sich hat, ist das, was nun zwischen ihm und dem Vater als Vermittlung der Sendung auftritt, die ökonomische Gestalt des ewigen Einverständnisses zwischen Vater und Sohn" (286). Der Vf. greift mutig die hohe spekulative Theologie auf, mit der Hans Urs von Balthasar in seiner „dramatischen Christologie" (TD II/2, 136–228: Christi Sendung und Person) wahrhaft Neuland erobert hat.

Das zweite Kap. versucht eine immanente Bestimmung des Heiligen Geistes. „Doch geht es nicht darum, zu ‚beweisen', daß der Geist in der Trinität Person ist, dies gilt als vorausgesetzt. Ebensowenig wird der Begriff ‚Person' im modernen Sinn verstanden. Das Anliegen ist vielmehr zu erläutern, wie der Heilige Geist Person ist, was darunter zu verstehen ist, was das spezifische Personsein des Pneuma besagt" (318). Das Mysterium des Pneuma umkreisen seine „Namen": Liebe, Freiheit, Wahrheit, Gabe, Schöpferwirken.

Den existentiellen Impetus der Arbeit spürt der Leser am deutlichsten in den Ausführungen zur Kirche als Ort der Erfahrung des Heiligen Geistes. Breit gefächert sind die angesprochenen Themen, in deren Mittelpunkt die „Perichorese" (374) zwischen Maria und Kirche reflektiert wird.

Dem letzten Kap. fällt die Aufgabe zu, den Titel des Buches einzuholen. „Die in Jesus Christus angebrochene Endzeit wird durch das Wirken des Heiligen Geistes Christi und der Glaubenden in Deutekraft der Gegenwart verwandelt, ohne daß dabei die reale, echte Zukunftsdimension der Vollendung verlorengeht" (521). Der Vf. interpretiert die geschichtstheologischen Arbeiten von Balthasars („Theologie der Geschichte", „Das Ganze im Fragment"), an die er einige kritische Anmerkungen zu richten weiß (z. B. 449, 512f, 514, 518f). Man hätte diesem Schlußkap., wo die Linien der Arbeit zusammenlaufen, eine straffere Klarheit gewünscht und vielleicht auch einen Hinweis auf die Gnadenlehre (vgl. 483ff) erwarten dürfen, die innerhalb der Systematik der angestammte Reflexionsort des pneumatologischen Anliegens ist.

Eine Schlußbetrachtung rundet das Werk ab. Sie klingt aus mit dem ermutigenden Zeugnis, daß die theologische Arbeit Freude schenkt. „Solche Augenblicke verdanke ich dem Umgang mit dem bewundernswerten und reizvollen Werk Hans Urs von Balthasars" (537).

Dieser hat dem Buch ein schönes Geleitwort beigegeben (VII–IX), in dem er zu Recht das makellose Deutsch des Autors hervorhebt. Es verdient hohe Anerkennung, wenn ein Afrikaner sich so sicher in der Theologie Hans Urs von Balthasars zu bewegen versteht, wo einem auf Schritt und Tritt die Denktraditionen des Abendlandes begegnen. Der Vf. widmet sein Werk dem „Ahnen Afrika" (À l' Ancêtre-Afrique bien-aimée). Wir verbinden damit die Hoffnung, daß die Arbeit von Kossi K. J. Tossou zu einem fruchtbaren Austausch zwischen den Kulturen beitragen wird. Im Blick auf die theologische Forschung bedeutet das Werk einen erstmaligen Abriß der Pneumatologie von Balthasars. Ohne das souveräne Wehen des göttlichen Geistes beengen zu wollen, hätte die Untersuchung streckenweise griffiger formuliert werden können. Nach den Gesamtdarstellungen der Theologie von Balthasars, die in der ersten Rezeptionsphase notwendig waren, weist die Arbeit von T. den richtigen Weg in eine zweite Phase, die sich auf die Erforschung begrenzter Themenfelder einlassen soll.

München Manfred Lochbrunner

Lécuyer, Joseph: **Le sacrement de l'ordination.** Recherche historique et théologique. – Paris: Beauchesne (1983) 283 S. (Théologie Historique 65), kart. FF 150.–

Der Titel dieses Werkes ist in zweifacher Hinsicht ein wenig irreführend. Erstens geht es nicht um das Weihesakrament schlechthin, sondern nur um einen einzigen Aspekt, um das Problem: Hat die ordinierende Handauflegung im Geweihten ein bleibendes geistgewirktes Charisma zur Folge, einen geistlichen „Effekt", der später in der Westkirche „character" genannt wird? Und zweitens wird diese Fragestellung im wesentlichen nur in einer historischen Detailuntersuchung über die Zeit von den Anfängen bis Augustinus verfolgt (5–205). Lediglich ein ungleich kürzerer zweiter Teil (209–273) versucht eine theologische Synthese des dargebotenen historischen Materials.

Trotz dieser selbstgesetzten Grenzen ist die vorliegende Arbeit von höchstem Interesse und äußerster Aktualität. Im Vorwort gibt Vf.

selbst an, daß er einen Beitrag leisten möchte für den Dialog mit den von Rom getrennten Ostkirchen, denen die westliche „Charakter"-Lehre zum Großteil fremd ist. Mehr noch als dieser aktuelle ökumenische Bezug aber wird vom Autor im Laufe der Untersuchung immer wieder die Verbindung zur heutigen (inner-)westkirchlichen Diskussion über das Amt hergestellt. Der am häufigsten genannte Name ist der von C. Vogel, der im jüngst vieldiskutierten Werk von E. Schillebeeckx über das kirchliche Amt (1980) als einer der wichtigsten historischen Gewährsmänner figuriert. Mit Vogels geschichtlichen Ergebnissen aber setzt sich der Vf. fast ausschließlich kritisch auseinander und stellt damit auch die historische Basis der Thesen von Schillebeeckx in Frage (worauf auch einige Male ausdrücklich verwiesen wird).

Hier einige Linien und Thesen des vorliegenden Werkes:

Während in den ersten beiden Jahrhunderten zur Fragestellung der Arbeit nur äußerst wenig Material vorliegt, ändert sich die Sachlage mit Beginn des 3. Jahrhunderts. An einer Fülle von geschichtlichen Vorgängen und Texten zeigt der Vf., daß die einmal durch Handauflegung geschehene Ordination ein bleibendes Charisma zur Folge hat, das auch unabhängig von der jeweils ausgeübten Amtsfunktion in Kraft bleibt. Die Handauflegung bedeutet darum nicht nur Einweisung in eine Funktion (die der Gemeindeleitung) oder die öffentliche Anerkennung einer solchen Funktion oder gar deren Delegation von Seiten der Gemeinde, sondern ein „von oben", d. h. vom Geist Gottes her gewirktes Geschehen. Zwar können Amtsträger ihres Amts enthoben, und es kann ihnen die Ausübung ihrer amtlichen Tätigkeit untersagt werden. Doch „gibt es keine Hinweise für die Idee, daß sie deswegen aufhören, Bischof, Priester oder Diakon zu sein, oder daß sie das in der Weihe empfangene Charisma oder den Geist verlieren. Dagegen stehen eine Reihe von gegenteiligen Indizien. Auf jeden Fall stellt sich niemals die Frage einer Reordination ... Obwohl es normalerweise eine strikte Bindung zwischen einem Bischof und einem bestimmten bischöflichen Sitz gab, ist diese Bindung dennoch nicht absolut; die Geschichte zeigt uns mehrere Fälle, wo zwei Bischöfe ihren Dienst in der gleichen Kirche ausüben; und man kennt auch Fälle, wo ein Bischof von einem Sitz auf einen anderen transferiert wurde" (59).

Gleichsam am Rande streift Vf. auch die heute wieder aktuelle Frage einer Amtsinstallation ohne Handauflegung, wie sie sich scheinbar aus der Traditio Apostolica des Hippolyt für den „Confessor" ergibt. Vf. lehnt die auch von Schillebeeckx vertretene Deutung einer solchen Möglichkeit ab. Nach ihm geht es hier nicht um die „Weihe" zum Amtsträger, sondern um die Ehrenstellung im Presbyterium, die der Confessor als solcher bereits besitzt.

Das Konzil von Nicäa gibt mit seinen disziplinarischen Canones besondere Probleme auf, die z. T. gegen die Idee eines bleibenden durch die Weihe verliehenen Charismas zu sprechen scheinen. Deshalb unterzieht der Vf. die entsprechenden Texte sowie die mit dem Konzil zusammenhängenden Ereignisse und Personen (Athanasius, die großen Kappadokier) einer besonderen Behandlung. Seine Schlußfolgerungen lauten: Can. 8 von Nicäa meint mit der, für die Rückkehr ehemals novatianischer Amtsträger zur Großkirche vorgesehenen Handauflegung keine Reordination, sondern den Ritus der Rekonziliation. (Die gleiche Bedeutung haben für den Vf. auch eine Reihe späterer analoger Vorschriften: Grundsätzlich und aufs Ganze gesehen gilt zwar, daß die von Schismatikern gespendeten Ordinationen nicht als legal gelten, aber ebenso nicht als absolut nichtig. Deshalb können ggf. im Schisma geweihte Amtsträger ohne neue Weihe in den legitimen Klerus aufgenommen werden [Vf. führt dafür Beispiele aus dem Bereich des antiochenischen Patriarchats an]; andernorts kann ihnen aber auch die Anerkennung der Weihe versagt bleiben [so vornehmlich im Patriarchat von Alexandrien]. Jedenfalls gibt es keine Reordinationen.) Wo das Konzil von Nicäa von Amtsenthebung oder von Einschränkungen amtlicher Tätigkeiten spricht, geht es um die Ausübung von Funktionen, nicht um die grundsätzliche Frage des Erlöschens des ein für allemal empfangenen Weihecharismas. Die vom Konzil in den Canones 15–16 urgierte Relativität der Weihe zu einer bestimmten Ortskirche betrifft nicht die grundsätzliche Gültigkeit der Weihe, wie die Fülle gegenteiliger Praxen in der Folgezeit zeigt (94f, 182). Demgegenüber wird von den Konzilsvätern selbst wie auch in der unmittelbaren Folgezeit immer nachdrücklicher der Zusammenhang zwischen Handauflegung und einem dadurch gewirkten besonderen Charisma herausgestellt und die Ordination als ein besonderes geistliches Geschehen, keineswegs aber als Zeremonie der Amtseinführung, also als eine gleichsam juridische Investitur betrachtet (gegen Vogel).

Diese „Ordinations"-Idee wird sodann vom Vf. im Kontext des Patriarchats von Antiochien und Alexandrien und schließlich in der voraugustinischen Westkirche weiter verfolgt. Was die letztere betrifft, so gibt es zwar „eine gewisse Undeutlichkeit", was die Einschätzung der Weihen im Schisma angeht. Aber auch hier „stellt sich auf jeden Fall die Frage einer Reordination nicht" (181).

Den Abschluß des historischen Teils bildet die Darlegung von Genese und Tragweite der für die Westkirche maßgebenden Position Augustins.

Der zweite kürzere systematische Schlußteil faßt die historischen Ergebnisse zusammen: Noch einmal wird die Bedeutung der Handauflegung und der durch sie vermittelten Gabe des Heiligen Geistes betont. Nicht zuletzt aber wird aufs Neue mit Nachdruck herausgestellt, daß nur unter zwei Bedingungen in der untersuchten Zeit eine Weihe als – im heutigen Sinn – „ungültig" angesehen wurde: Erstens, wo eine solche nicht durch einen Bischof erteilt wurde; zweitens, wo der Weihekandidat nicht gültig getauft war. Außer diesen beiden Fällen wurden zwar nicht selten Weihen als „irregulär", „ohne Wert", „nichtig" betrachtet (so die schismatischen Weihen oder wenn konziliäre Disziplinarvorschriften nicht beachtet wurden). Doch diese Ausdrücke bezeichnen – selbst noch bei Gratian – nicht das, was heute als „ungültig" bezeichnet wird. Vielmehr wollen sie zum Ausdruck bringen, daß den Betreffenden „eine wirkliche Autorität, ein legitimer Vollzug ihres Amtes aberkannt wird: kein ‚Volk' ist ihnen anvertraut, sie sind nicht Hirten oder Bischöfe irgendeiner Herde. In diesem Sinne ist ihre Weihe nichtig und ohne Wert. Aber wenn der Grund, der zu ihrer Verurteilung führte, zu existieren aufhört, kommt es oft dazu, daß man ihnen einfach und ohne weiteres wieder ihren Aufgaben- und Autoritätsbereich überträgt, daß man ihnen eine Diözese oder eine Pfarre anvertraut, ohne daß eine neue Ordination stattzufinden hatte" (238f). Daraus folgert der Autor: Auch im Fall einer illegitimen Ordination nahm man an, daß sie dem Betreffenden „‚etwas' übertrug, so daß es nicht nötig war, die Weihe zu wiederholen" (239).

Ein Kapitel über Ort und Bedeutung des Weihe-„Charakters" beschließt die Studie, in deren Schlußwort noch einmal betont wird, daß „seit der apostolischen Zeit die Ordination ein Sakrament ist in dem Sinne, den die katholische Kirche diesem Wort gibt. Sie ist also ein liturgischer Ritus – Zeichen und Wort zugleich –, der in endgültiger Weise im Geweihten eine geistliche Wirkung hervorbringt, eine Gnade oder ein ungeschuldetes Geschenk Gottes" (271).

Gerade in der gegenwärtig sich abspielenden Diskussion über das kirchliche Amt ist diese Studie von nicht geringem Wert. Sie zeigt erstens, auf welch – mindestens! – fragwürdigen historischen Füßen manche neue Amtstheologie steht, und stellt zweitens die geschichtliche Genese zur entfalteten mittelalterlichen Amtstheologie als einen im wesentlichen kontinuierlichen, mit geradezu immanenter „Logik" die schon am Anfang faßbaren theologischen Wesensmomente entfaltenden Prozeß dar.

Hier liegt nun aber auch gleichzeitig die Frag-Würdigkeit dieser Studie. Versuchen andere Historiker am historischen Material besonders die Diskontinuität zwischen früherer Zeit und späterer (scholastischer) Lehre herauszustellen, dreht der Vf. gleichsam den Spieß um und zeigt in einer ganz anderen Interpretationsweise am gelegentlich gleichen Material die Konvergenz von damals und heute. Man müßte nun wohl an einzelnen Texten und einzelnen geschichtlichen Vorgängen diskutieren, welche Interpretation den Tatsachen gerechter wird. Dies würde hier zu weit führen. Doch seien zur Einordnung und Problematik dieser Studie einige hermeneutische Bemerkungen angefügt.

Generell läßt sich sagen, daß zur Erforschung der Vorgeschichte einer Gegebenheit (hier: der entfalteten Amtstheologie) zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen grundsätzlich legitim sind. Die erste Betrachtungsweise sieht eine bestimmte Gegebenheit (oder einen Gegenstandsbereich) aus einer geschichtlichen Entwicklung heraus„wachsen". Die historisch vorgängigen Stadien werden in ihrer Konvergenz auf ein später klar entfaltetes Ziel hin betrachtet. Dort, wo einige vorgängige Etappen diese Konvergenz nicht aufzeigen, wird die Abweichung als „Ausnahme", als „Zögern", als „nicht sehr klar" oder „noch nicht ganz geklärt" betrachtet (alles Formeln, die auch in der vorliegenden Studie mehrfach vorkommen). Diese geschichtliche Betrachtungsweise steht insgesamt unter der Kategorie des „Kontinuum" zwischen Herkunft und Gegenwart.

Die zweite Interpretationsweise dagegen legt den Akzent auf das „Neue", das in der Geschichte je und je „auftaucht" (hier: auf das Neue der nachaugustinisch-scholastischen Amtstheologie und -praxis). Alles, was historisch vorgängig ist, wird vor allem in seinem Anderssein betrachtet. Läßt sich dieses Anderssein nicht in materieller Hinsicht bewahrheiten, wird wenigstens der andersartige Kontext herausgestellt und somit die formale Kontinuität bestritten. Die geschichtliche Betrachtungsweise steht unter der Kategorie des ständigen „Novum", der „Zukunft".

Beide hermeneutischen Grundpositionen führen nun aber da, wo sie nicht in ihrer dialektischen Einheit betrachtet werden, sondern sich gegenseitig auszuschließen trachten, zwangsläufig zu Einseitigkeiten. Denn Geschichte insgesamt ist gerade die Vermittlungsfigur von Herkunft und Zukunft, von Altem und Neuem, von Kontinuität und Diskontinuität. Das gilt insbesondere auch von der Geschichte des Glaubens. Der Geist der Zukunft, „der in alle Wahrheit einführt", ist zugleich der, der „von dem Meinigen nimmt und es euch verkündet", d. h. er ist derjenige, der an der normativen Herkunft orientiert bleibt. Darum ist die Geschichte des Glaubens, seiner Reflexion und Praxis, immer beides zugleich: sie ist von ihrem eigenen Selbstverständnis her ein continuum und bleibt doch durch stets Neues ausgezeichnete unverfügbare Zukunft. Das gilt auch von der Verfassungsgeschichte der Kirche.

Auf diesem Hintergrund läßt sich – auch ohne auf Einzelheiten einzugehen – generell sagen, daß die vorliegende Studie in ihrer hermeneutischen Intention und Methode nur ein Glied eines dialektischen Ganzen darstellt, das auf die Ergänzung durch eine hermeneu-

tisch anders verfahrende historische Arbeitsweise angewiesen ist. Insofern sie aber gerade in der gegenwärtigen Amtsdiskussion das (notwendige) Pendant zur verbreiteten Tendenz darstellt, die Diskontinuität zwischen frühchristlicher und gegenwärtiger Amtstheologie hervorzuheben, ist sie von einzigartiger Wichtigkeit. Ihre Lektüre und ihr Studium dürften darum von niemandem versäumt werden, der die in der gegenwärtigen Amtsdiskussion implizierten historischen Argumente kritisch sichten will.

Ein Detail am Rande: Angesichts der umfassenden historischen Erudition des Vf.s, die zu einem Großteil auf eigenes Quellenstudium zurückgeht, nimmt es wunder, daß die beiden neutestamentlichen Briefe an Timotheus ohne Zögern und ohne weitere Diskussion Paulus selbst zugeschrieben und in die Jahre 55 bzw. 58 datiert werden.

Wien Gisbert Greshake

Weß, Paul: **Ihr alle seid Geschwister.** Gemeinde und Priester. – Mainz: Matthias Grünewald (1983). 149 S., kart. DM 19.80

Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg.von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer; mit Beiträgen von Josef Blank, Hermann Stenger, David A. Seeber, Gregor Siefer. – Frankfurt am Main: Knecht (1983). 143 S., DM 22.–

Die im katholischen Raum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte „Theologie der Gemeinde" hat nicht nur Befürworter. So befürchtet Josef Kardinal Ratzinger durch die starke Betonung der Gemeinde das Vordringen eines „protestantischen" Kirchenverständnisses in der katholischen Ekklesiologie. Gesamtkirche und bischöfliche Ortskirche verlieren ihr Gewicht zugunsten einer „von unten" her konstruierten Gemeinschaft des Glaubens. Der Priester würde vom bevollmächtigten Repräsentanten Jesu Christi zum basis-bestimmten Leiter der Gemeinde (vgl. Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 300–314).

Betrachtet man die hier zu rezensierenden Bücher nur auf dem Hintergrund dieser Fundamentalkritik, müßte man sie als dogmatisch ungenügend und in eine theologische Sackgasse führend beiseite legen. Beide sind einem Kirchenbild verpflichtet, das primär von der Erfahrung der Gemeinde her denkt und argumentiert. Aber gerade diese Erfahrungsbasis läßt vorzeitiges Beiseitelegen nicht nur ungerecht, sondern auch theologisch fragwürdig erscheinen. Denn – wie Ratzinger selbst an anderer Stelle betont – „das Experiment des Lebens kann durch die Konstruktion des Denkens, so wichtig sie ist, nun einmal nicht ersetzt werden" (ebd 281). – Worum geht es im einzelnen?

Von seinen Erfahrungen in der Gemeinde Wien-Machstraße inspiriert sucht Paul Weß eine Synthese zwischen „traditionellem" und „progressivem" Amtsverständnis. Beiden Standpunkten liege ein ungenügendes Kirchenbild zugrunde, weil insbesondere das Verhältnis der einzelnen Gemeinde zur Gesamtkirche ungeklärt bleibt. Ausgehend vom biblischen Befund des Alten und Neuen Testaments bestimmt W. die „gegenseitige gläubige personale Liebe der Christen untereinander, durch die sie Geschwister werden", als „theologischen Grund" und damit als „inneres Wesen" der Kirche (35). Der Verlust der geschwisterlichen Liebe durch die Vermassung der Gemeinden (ab Mitte des 3. Jh.s) führte zu einer „Spaltung zwischen dem Klerus und dem Volk, welches in Anonymität und Passivität versank" (63).

W. sieht folgerichtig die zu entwickelnde „Gemeindekirche" als „Weg zur Rückgewinnung des christlichen Erbes" (72). Sie sollte sich in Basis- oder Stammgemeinden verwirklichen, die etwa 70 Erwachsene mit den dazugehörigen Kindern und Jugendlichen umfassen. Gegründet werden die einzelnen Gemeinden von der Gesamtkirche her. Diese Verbundenheit mit der Gesamtkirche bewahrt die einzelne Gemeinde vor Eigenmächtigkeit und sichert ihr Bleiben in der Wahrheit (vgl. 86). Das „Wesen des Amtspriestertums, das auch in einer Kirche von im Glauben und in der Leitung mündigen Christen bestehen bleibt, liegt darin, von der Gesamtkirche eingesetztes Verbindungsglied einer Gemeinde bzw. Diözese zur Gemeinschaft der Gemeinden zu sein. Dem Bischof bzw. Priester wird durch die Weihe das Vertrauen ausgesprochen und der Auftrag erteilt sowie der dafür nötige Beistand Gottes zugesagt, für die Einheit der einzelnen Diözese bzw. Gemeinde mit der Gesamtkirche zu sorgen und diese sichtbar zu machen" (90). In einer Welt, in der die ursprünglich patriarchalische Ordnung von einer „Geschwistergesellschaft" (Mischerlich) abgelöst werden muß, vermag die Kirche auf diese Weise ein fundamentales Zeugnis wirklich humaner Gesinnung zu geben.

Auch den Vf.n des von der „Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer" hrsg. Sammelbandes „Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft?" geht es um die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde. Ausgehend von der Feststellung: „Es gibt im Neuen Testament keine einheitliche Lehre vom Amt, auch kein allgemeingültiges Strukturmodell von Ämtern und Diensten" (9), sucht Josef Blank nach einem neutestamentlich verantwortbaren Stil des kirchlichen Amtes in unserer Zeit. Das tragende Fundament von Christentum, Kirche, Gemeinde und persönlicher Existenz sieht der Vf. in der Diakonia Jesu. Auch Paulus versteht sich als Apostel in einer Dienstfunktion für die Gemeinde. „Auch hier geht es primär nicht um ‚Herrschaft', sondern um ‚Versöhnung'" (30). Um des Evangeliums willen verzichtet er auf die Durchsetzung bestimmter Rechtsansprüche (vgl. 35–39) und sieht im Aufbau mündiger Gemeinden den Zweck seines apostolischen Dienstes. Sein Problem ist das Versagen der Gemeinde gegenüber ihrer Mündigkeit. Daraus ergibt sich für Blank die Formel: „Je weniger die Christen sich an Jesus und am Evangelium orientieren, um so höher steigt auch die Rezepterwartung gegenüber dem kirchlichen Amt. Hat das Amt seine dienende Rolle und Funktion gegenüber dem Evangelium und gegenüber der Gemeinde vergessen, dann führt dies dazu, daß dieses Amt sich immer mehr als ‚heilige Herrschaft' versteht; daß es die Christen in der Rolle von unmündigen Kindern festhält und sie rein patriarchalisch von oben herunter betreut" (41). Diese Gefahr läßt sich nur durch die auferbauende Kraft der christlichen Liebe und durch ein wirkliches Ernstnehmen der „Pluralität der verschiedenen Charismen und Dienstleistungen" (47) vermeiden.

Angesichts der Tatsache, daß die Zahl der Priester immer geringer und deren Arbeitsbelastung immer größer wird, artikuliert Hermann Stenger „Die Sorge um die personal-redemptive Kompetenz des Priesters in einer Zeit wie dieser" (57). Weil die Gemeinde Jesu ein „Raum der Erlösung" sein soll, darf der Priester nicht zu einem rotierenden Aktivisten und Verwalter werden, sondern muß die Fähigkeit besitzen, „auf der Grundlage einer klar umrissenen Identität, seine Begegnung mit sich selbst, mit den Menschen und mit Gott so zu gestalten, daß sich in ihr das erlösende Leben und Handeln Jesu, einschließlich seines Sterbens und seiner Auferstehung, widerspiegelt" (66). Nur wenn er selbst diese personal-redemptive Kompetenz besitzt, kann er die Subjektwerdung der Gemeinde begleiten und ermöglichen.

Auch David A. Seeber betrachtet die Gemeinde und Priester in der Perspektive der Zukunft. Er konstatiert zunächst, daß durch die Reformen der vergangenen Jahre manche Gemeinden überfordert worden sind, und in vielen Fällen das religiöse Profil verloren zu gehen droht. Besonders beklagenswert ist der Verlust des missionarischen Bewußtseins im ursprünglichen Sinne des Wortes und die Polarisierung in „Traditionelle" und „Spontangemeinden". Beide Varianten weisen soziologisch gesehen einen gemeinsamen Trend auf: den zum „Gesinnungsgetto" (110). Notwendig wären die Entwicklung offener Gemeinden und die den kirchlichen Verhältnissen entsprechende typologische Differenzierung des geistlichen Standes. Tridentinisch einförmige Ausbildung, unabdingbares akademisches Studium und Regel-Zölibat stehen natürlich quer zu solchen Erneuerungsvorschlägen. Strukturelles Ernstnehmen des Dienstcharakters des geistlichen Amtes würde hier zu anderen Lösungen führen.

Gleichfalls strukturelle Änderungen erwartet Gregor Siefer von der Kirche. „Da Kirche als System sich veränderten Umweltbedingungen immer angepaßt hat, meist in Form der Legalisierung vorheriger ‚Abweichungen', kommt es darauf an, Fakten zu setzen, die sozusagen Gegenstand nachträglicher Legalisierung werden können" (138). Soll der Priester nicht zum „Blaulichtpfarrer" werden, zum „Wandler vom Dienst" eines „Tabernakelversorgungssystems", ist eine „Strukturveränderung im Hinblick auf die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt" (128) dringend erforderlich. Das Zölibatsproblem darf nicht zum dominierenden Auswahlkriterium für den Priesternachwuchs werden. Entsprechende Sensibilisierung und Bewußtseinsbildung müssen verstärkt und vor allem der Versuchung widerstanden werden, in einen vermeintlich noch vorhandenen status quo ante zurückzufallen. Eine Antwort auf die von ihm selbst anfangs gestellte Frage „Worin liegt das Spezifikum des Priesters?" (129) gibt Siefer nicht.

Die von den verschiedenen Autoren gestellten Anfragen an das traditionelle Gemeinde- und Amtsverständnis sind von unterschiedlichem Gewicht. Überall spürt man die Sorge um die Zukunft der Kirche und ihre Glaubwürdigkeit in einer säkularisierten Welt. Die oft schmerzlichen Erfahrungen, die der Priestermangel in den Gemeinden mit sich bringt, werden sozusagen handgreiflich spürbar. Mit irgendwelchen Ausflüchten und Flickschusterei kommt man nicht weiter. Wo aber liegen die „richtigen" Lösungen?

Es ist Paul Weß und Josef Blank zu danken, daß sie bei der Suche nach Lösungen den Blick konsequent auf das Neue Testament werfen. Nur in Übereinstimmung mit dem apostolischen Fundament der Kirche können zukunftsträchtige Wege gefunden werden. Allerdings ist hier eine erste und sehr fundamentale Anfrage zu stellen: Nach welchem „Vorinteresse" werden die Texte des Neuen Testaments gelesen und sortiert? Vom lukanischen und johanneischen Amtsverständnis und von der späteren Entwicklung in den Pastoralbriefen ist wenig die Rede. Wird der von allen Autoren zugrundegelegte „funktionale" Ansatz des Amtes dem Befund des Neuen Testaments wirklich gerecht? Denkt nicht auch Paulus genau umgekehrt, wenn er den Glauben als unverfügbares Geschenk Gottes an den Menschen sieht und sein Apostelamt als vom Herrn übertragene Sendung im Dienst der Einheit der Gemeinde? (vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg ^{5}1972, 286f). Ist nicht das von Paulus beanspruchte Recht, in die Gemeinde und ihre Ordnungsfragen einzugreifen, wegen der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Menschen „strukturbedingt"? Wer will denn entscheiden, ob die Gemeinde die „Mündigkeit im Glauben" erreicht hat und entsprechend der Autorität des Amtes nicht mehr bedarf?

Mit Recht betont Paul Weß, daß die Grundlage jedes Gemeinde-Werdens der Glaube an Jesus Christus und seine Kirche darstellt. Dieser Glaube darf nicht theoretisch bleiben, sondern muß zur geschwisterlichen Liebe der Glaubenden untereinander führen. Aber kann diese geschwisterliche Liebe als das „innere Wesen" der Kirche bezeichnet werden? Wenn das der alleinige Maßstab ist, wird die enttäuschte Feststellung verständlich, daß es „in unserer Kirche kaum wirkliche Gemeinden gibt" (113). Abgesehen von der in dieser Aussage mitschwingenden Mißachtung der redlichen Mühe unserer „Normalgemeinden" um nachkonziliare Erneuerung, muß die Frage gestellt werden: Wird nicht das innere Wesen der Kirche begründet durch die in der Taufe grundgelegte und in den Sakramenten immer neu bestärkte Verbindung der einzelnen Glaubenden mit Jesus Christus als dem Haupt des Leibes, der die Kirche ist? „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Vat. II, LG 1).

Von diesem innersten Wesen der Kirche her gewinnen Amt und Gemeinde ihre Identität und Sendung. Ganz bewußt verankert das Konzil die Theologie der Gemeinde in der Wesensbeschreibung des Amtes als Sendung zum Dienst in der Vollmacht Jesu Christi (vgl. LG 26 und 28). Hier liegen Prioritäten, die nur um den Preis einer Ausdünnung der theologischen Substanz des Gemeindebegriffes aufgegeben werden können. Den Glauben an Jesus Christus und die Heilskraft der Sakramente nimmt sich die Gemeinde nicht selbst, sondern empfängt sie als Gabe des Geistes in der Gemeinschaft des Volkes Gottes. Amt und Gemeinde haben eine sowohl christologische als auch ekklesiologische Bezogenheit. Von dieser doppelten Begründung her gewinnen auch die Fragen nach den pastoralen Prioritäten, nach der Lebensform und der Ausbildung des Priesters eine neue Tiefendimension. Nur im Zusammenspiel von Erfahrung und Theologie, von Neuem Testament, Tradition und heutiger pastoraler Situation können Lösungen gefunden werden, die der Erneuerung der Kirche wirklich dienlich sind. Es wäre schade um die Theologie der Gemeinde, wenn sie sich in vordergründig „praktikablen" Lösungen verschleißen würde.

Münster Hermann Wieh

Ut unum. Dokumenty Kościola Katolickiego na temat ekumenizmu, wydal [Dokumente der katholischen Kirche zum Thema Ökumenismus, hrsg. von] Stanislaw Celestyn Napiórkowski OFM Conv. – Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Verlag der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Kath. Univ. Lublin] 1982. 405 S. (Rozprawy Wydzialu Teologiczno-Kanonicznego, 65) [Veröffentlichungen der theol.-kirchenrechtlichen Fakultät, 65] kart. zl 400.–

Der Lubliner Ökumeniker Napiórkowski legt hier eine Sammlung wichtiger kirchenamtlicher Dokumente in polnischer Sprache vor. Sie ist gedacht als Quellenmaterial zum Studium der ökumenischen Theologie sowie als Arbeitsgrundlage für die zahlreich entstehenden ökumenischen Arbeitskreise im ganzen Land (5). Die meisten Dokumente werden hier erstmals in der Landessprache breiteren Kreisen zugänglich gemacht.

Im ersten Teil stellt N. gesamtkirchliche Dokumente vor: Das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils steht am Anfang in lateinischer, sodann in polnischer Sprache. Wiewohl die Anordnung der Texte sehr genau und übersichtlich gelungen ist, wäre es doch besser gewesen, beide Texte parallel und nicht nacheinander abzudrucken. – Es folgen Ausschnitte aus den übrigen Konzilskonstitutionen und -dekreten, soweit sie ökumenisch von besonderer Bedeutung sind. Von Papst Paul VI. finden sich sodann der dritte Teil der Enzyklika Ecclesiam Suam, das Motu proprio Matrimonia mixta sowie ein Ausschnitt aus dessen Testament. N. sammelt im Anschluß eine große Anzahl von Ansprachen und einschlägigen Stellen aus den Verlautbarungen Johannes Pauls II. Hier zeigt es sich, daß doch sehr verschiedenartige Gelegenheiten ökumenische Stellungsnahmen hervorbrachten, die von N. nicht eingeleitet bzw. nicht in ihren Bedeutungsrahmen gestellt werden. Für den angesprochenen Leserkreis fehlt die nötige Hilfestellung, um sich besser zurecht finden zu können. – Der erste Teil schließt mit ökumenischen Verlautbarungen der römischen Kurie, darunter etwa das Ökumenische Direktorium.

Im zweiten Teil (209–349) sammelt N. ausschließlich polnische Dokumente und Richtlinien, beginnend mit sieben für ganz Polen geltenden Veröffentlichungen, um dann auf die einschlägigen Verlautbarungen einzelner Diözesen zu kommen. Dabei fällt auf, daß über zwei Drittel der angeführten Dokumente aus den Diözesen Katowice (Bischof H. Bednorz) und Sandomierz (Bischof J. Lorek) stammen. In diesem Teil wäre wichtig gewesen, die einzelnen Schriftstücke einzuordnen und auf ihre Bedeutung hin zu überprüfen.

Im Anhang (353–384) druckt N. ältere Dokumente der Päpste seit Pius XI. sowie des Hl. Offiziums ab.

Das Buch schließt mit vier verschiedenen sehr wertvollen und übersichtlichen Registern: Verzeichnis der Bibelstellen sowie Personen-, Orts- und Sachregister.

Alle angeführten Dokumente sind mit Quellenangabe und sehr sorgfältig veröffentlicht. Die schon angemerkte Einschränkung erschwert trotz der übersichtlichen Anordnung das Studium der Dokumente erheblich.

Vallendar Karl Bausenhart

Napiórkowski, Stanislaw Celestyn / **Koza,** Stanislaw Józef / **Jaskóla,** Piotr: **Na drogach do Jedności** [Auf den Wegen zur Einheit]. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Redaktion für Veröffentlichungen der Kath. Univ. Lublin] 1983. 169 S., kart. zl 200.–

Im Einleitungsartikel „Wege zur Einheit" zeigt Napiórkowski fünf Wege auf, die eine ökumenische Bewegung zu beschreiten habe.

Der Weg der Erneuerung (1.) wird als „ein Anwachsen der Treue zur christlichen Berufung, als Reform, Überprüfung der Bräuche, als Korrekturen in der kirchlichen Gesetzgebung oder als Suche nach angemesseneren Weisen, wie man den Glauben ausdrücken kann" (9.), bezeichnet. N. weist darauf hin, daß „Erneuerung" Grundanliegen der Kirche seit ihren biblischen Anfängen ist und von den Kirchenvätern und dem kirchlichen Lehramt ständig angestrebt wurde; nach N. leisten heute gerade konfessionsübergreifende charismatische Gruppen eine interessante Hilfestellung zur Erneuerung. Damit eng verbunden sind die Wege der Metanoia und des Gebetes (2.) sowie der Wahrheit (3.), wobei auf die vielgestaltigen Bemühungen im ökumenischen Gespräch Bezug genommen wird. Weiterhin geht N. auf den Weg der Liebe und des gemeinsamen Engagements (4.) und Strukturfragen (5.) ein.

Seinen einleitenden Artikel beschließt N. mit einer umfangreichen Zusammenstellung von einschlägiger Bibliographie (6.). Dieser trifft sowohl im Hinblick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung als auch auf die verschiedenen Sprach- und Konfessionsgruppen eine gute Auswahl und berücksichtigt dabei adäquat die polnischen Interessen.

Der Hauptbeitrag des Buches ist ein „Panorama der Gespräche über Glaubensfragen unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche" ebenfalls von Napiórkowski.

Er beleuchtet auf fast 60 S. (22–79) skizzenhaft den Weg der römisch-katholischen Kirche im Dialog mit den Anglikanern (24–35), den Lutheranern (35–48), den Methodisten (48–52), der Pfingstbewegung (52–54), den Reformierten (55–57), im Trialog mit Lutheranern und Reformierten (58–60), im Dialog mit den Kopten (60–62), den Disciples of Christ (62f), den Altkatholiken (63f), der Orthodoxie insgesamt (64–67) und dem Moskauer Patriarchat im besonderen (67–70). Als letztes folgt ein Beispiel des Dialogs in einem bestimmten Land: die Gespräche mit den Lutheranern in den USA (71–77). Die einzelnen Teile sind folgendermaßen aufgebaut: ein kurzer geschichtlicher Überblick über die Gespräche, Bibliographie (Appendix Bibliographie in Polen – soweit vorhanden), Konsenspapiere, ihre Ausgaben und Kommentare bzw. Literatur dazu (Appendix Polen). Bei der Fülle des Materials ist eine Vollständigkeit aller Angaben in der Literatur nahezu unmöglich (und auch nicht angezielt).

N. gelingt es auf relativ geringem Raum vorzüglich, einen Überblick über die ökumenischen Kontakte und Fortschritte und zwar in überschaubarer Weise zu bieten.

Der ganze zweite Teil des Buches besteht aus einem „Ökumenischen Kalender", den St. Koza und P. Jaskola zusammengestellt haben. Nach sechs sehr unvollständigen Seiten („Bis zur ersten Weltmissionskonferenz 1910" ab 451) werden fast lückenlos die ökumenisch relevanten Aktivitäten, oft mit kurzer Charakterisierung, in geschichtlicher Abfolge aneinandergereiht (80–146); sie endet mit dem Münchner Treffen der gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche (30. 6. – 6. 7. 1982). Den Schlußteil (146–163) bildet eine Auflistung der ökumenischen Aktivitäten in Polen seit 1923.

Das Buch stellt eine ausgezeichnete Materialsammlung für das Studium der ökumenischen Theologie dar.

Vallendar Karl Bausenhart

Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium. A Report of the Joint Committee of the Canon Law Society of America and the Catholic Theological of America. Ed. by Leo J. O'Donovan, SJ. – Washington: Canon Law Society of America 1982. VIII, 189 S., kart. $ 5.–

Zusammen mit der amerikanischen Gesellschaft für Kanonisches Recht hat die Kath. Theol. Gesellschaft von Amerika eine beachtenswerte Untersuchung über die Zusammenarbeit zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt vorgelegt. Es handelt sich um den Bericht eines gemeinsamen Komitees, das sich mit dieser Frage befaßt hat. Der

Leiter dieses Komitees, P. Leo J. O'Donovan, S.J., hat die Veröffentlichung besorgt. Das Vorwort, das der Hrsg. voranstellt (V–VIII), beginnt mit dem bezeichnenden Satz, daß Zusammenarbeit (gemeint ist die Zusammenarbeit von Theologie und Lehramt) zur Zeit mehr Beruhigung verspricht als der Konflikt. Aus diesem Grunde wurde dieses gemeinsame Komitee gegründet, das sich zum Ziel gesetzt hat, eine bessere Zusammenarbeit zwischen Theologen und Lehramt in den Vereinigten Staaten von Amerika zu erreichen. Die nun vorliegende Veröffentlichung macht zugleich deutlich, daß diese Zusammenarbeit auf dem Hintergrund der Verantwortlichkeit von Theologie und Lehramt zu sehen ist. Das Komitee hat, bevor es theologische und kanonistische Auswirkungen auf mögliche Verfahrensweisen vorstellt, zunächst die Frage nach den Rechten und der Verantwortlichkeit der Bischöfe und der Theologen unter theologischen und kanonistischen Gesichtspunkten erörtert. Als Abschluß wird eine gemeinsame Resolution „Im Dienst der Verkündigung" abgegeben.

Das Problem, das in dieser Stellungnahme, die nunmehr aus dem Bereich der Vereinigten Staaten vorliegt, ersichtlich wird, ist im Bereich der deutschen theologischen Forschung nicht unbekannt. Gerade die Diskussion, die im Zusammenhang mit dem Entzug der missio canonica eines bekannten deutschen Theologen aufgekommen war, machte dies deutlich. Aber auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Lehrprüfungsverfahren bei der Glaubenskongregation sowie dem Lehrbeanstandungsverfahren, das seitens der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurde (vgl. hierzu H. Heinemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche, Analyse und Kritik der Verfahrensordnung, Trier 1981), zeigt die Aktualität. Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich auf ihrer Tagung im Januar 1981 mit der gleichen Fragestellung befaßt. Die Referate dieser Tagung liegen vor (Hrsg. W. Kern, mit Beiträgen von P. Eicher, F. Hahn, W. Kasper, R. Schaeffler, M. Seckler, Die Theologie und das Lehramt, Freiburg – Basel – Wien 1982). Die Tagungsteilnehmer verabschiedeten eine Erklärung, die dem Druck der Tagungsreferate beigegeben wurde. In diesem Zusammenhang wäre auch hinzuweisen auf weitere Veröffentlichungen mit der gleichen Thematik (z. B. Lehramt und Theologie – Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung? Hrsg. von M. Seckler, mit Beiträgen von W. Beinert, W. Kampe, M. Seckler und P. Stockmeier, Düsseldorf 1981; Theologie in Freiheit und Verantwortung, hrsg. von K. Rahner und H. Fries. Mit Beiträgen von P. Eicher, H. Fries, K. Rahner, H. Vorgrimler und B. Welte, München 1981), die das gleiche Problem ansprechen.

Als Kanonist, der aus einer bestimmten Schulrichtung kommt, hat der Rezensent zunächst starke Bedenken bezüglich der Trennung von Theologie und Kanonistik, die offensichtlich auch im amerikanischen Sprachraum wahrscheinlich römischer Schultradition folgend vorgenommen wird. Diese Trennung muß notwendig zu Fehlinterpretationen führen, da der Kanonist immer als Theologe an seine Fragestellungen herangehen muß. Wie will er sonst theologische Aussagen – etwa des II. Vatikanischen Konzils – sinnvoll kanonistisch interpretieren? Läßt man sich aber auf die hier vorgenommene Trennung ein, so wird es bei aller Abgrenzung, die das Komitee vorgenommen hat, schwer, die Grenzziehung immer zu erkennen und die Bereiche voneinander abzuheben. Trotzdem soll versucht werden, an die im Bericht vorgelegten Überlegungen heranzugehen.

Die Frage nach den Aufgaben, den Rechten und der Verantwortlichkeit von bischöflichem Lehramt und theologischer Wissenschaft ist sehr differenziert dargelegt und analysiert worden.

In einem ersten Abschnitt geht es um die Rechte und Verantwortung der Bischöfe unter theologischem Gesichtspunkt (S. 1–30).

Mit Verweis auf geschichtliche Aussagen zu dieser Fragestellung wird letztlich die in der Theologie des II. Vatikanischen Konzils begründete Verantwortlichkeit der Bischöfe für die Verkündigung dargestellt. Diese Verkündigung geschieht in der Communio des Bischofskollegiums. Dabei wird auf eine Neuorientierung dieses Verkündigungsdienstes hingewiesen, auf die Max Seckler aufmerksam gemacht hat. Seckler weist auf den Unterschied in den Aussagen Pius XII. und Paul VI. über die Frage nach der Wurzel dieses Dienstes deutlich hin. Für Pius XII. gründete die Autorität der bischöflichen Verkündigung in dem Auftrag, den Christus seiner Kirche gegeben hat. Paul VI. sieht den Grund für diese bischöfliche Aufgabe vielmehr im Charisma des Amtes, das der Bischof ausübt. Der Vf. des Artikels (John P. Boyle) kommt zum Ergebnis, daß die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils hier eine neue Sicht geschaffen hat (vgl. z. B. „Lumen Gentium" Art. 25), die aber auch zu einer neuen Sicht der Zusammenarbeit der Bischöfe mit den Theologen führen muß.

Robert J. Carlson bespricht die Rechte und die Verantwortlichkeit der Bischöfe unter kanonistischen Gesichtspunkten (S. 31–52).

Die kanonistisch relevanten Fragen des bischöflichen Amtes werden unter verschiedenen Gesichtspunkten vorgetragen: Das kirchliche Lehramt allgemein, der Bischof und das kirchliche Lehramt, der Bischof und seine kanonische Sendung, das Lehramt des Bischofs in seiner Diözese. Der Vf. untersucht dabei sowohl die Quellen des Codex Iuris Canonici von 1917, dessen rechtliche Bestimmungen, die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, dessen Auswirkungen auf die Schemata der Lex Ecclesiae Fundamentalis und auf die Schemata des in der Reform befindlichen Codex Iuris Canonici. Dabei wird die Verantwortung des Bischofs in der authentischen Verkündigung der Botschaft Jesu Christi herausgearbeitet, die sich in verschiedenen Weisen konkretisiert, wobei der Bischof sich auch der angemessenen Hilfe der Theologen bedient. Seine Verantwortung besteht in der Bewahrung des „depositum fidei", wobei er die Freiheit der Theologen in deren Bemühungen um das Verständnis der Lehre anerkennen muß. Hier geht es ganz eindeutig einerseits um die Verantwortung des Bischofs für das „depositum fidei", andererseits um die Anerkennung der notwendigen Freiheit wissenschaftlichen Forschens.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den Rechten und der Verantwortlichkeit der Theologen aus theologischer (S. 53–75) und kanonistischer Perspektive (S. 76–116).

Die Frage nach den Rechten und der Verantwortlichkeit der Theologen unter theologischem Gesichtspunkt (von J. Nilson) wird eingeleitet durch einen Hinweis auf den theologischen Hintergrund der Entwicklung vom I. Vatikanischen Konzil bis hin zum II. Vatikanischen Konzil; diesen Überlegungen folgt eine Hintergrundbestimmung des II. Vatikanischen Konzils. Gerade in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils findet der Verfasser in vielen Dokumenten die Feststellung, daß die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen wesentlich notwendig ist. Gerade dieses Konzil habe Beispiel dafür gegeben, wie diese Zusammenarbeit zu verstehen sei. In die Verantwortlichkeit der Theologen ist es gelegt, redlich und kritisch gegenüber dem katholischen Glauben, der von den Aposteln her übernommen wurde, zu forschen. Dabei geht es gerade bei der Forschung der Theologie um die Verkündigung dieses Glaubens für die heutige Zeit. Mit Verweis auf die Hochgebete der Eucharistiefeier wird aufgezeigt, daß es einen Pluralismus von Wegen der Verkündigung geben muß. Es geht um die Verkündigung der „Good News" für unsere Zeit. Dabei wird das Problem von Adaption und Inkulturation deutlich. Gerade die Verantwortung der Theologen für die Weitergabe des Glaubens, Hilfestellung zu leisten für das Verständnis des Glaubens und der Verkündigung, wird angesprochen. Schließlich befaßt sich der Vf. aber auch mit dem Recht des Theologen. Der Theologe hat das Recht, gläubig, aber auch kritisch Forschungen anzustellen und neue Wege zum Verständnis des Glaubens zu artikulieren. Seine Gaben und Talente, seinen Sachverstand in den Dienst der Kirche in Freiheit einzubringen, entspricht gleichzeitig seiner Verantwortung.

John A. Alesandro untersucht die gleiche Frage unter kanonistischer Sicht. Der Vf. geht von der Grundlage aus, daß der Theologe zunächst einmal Christ ist und ihm damit die dem Christen gemäßen Rechte und Pflichten zukommen. Er habe aber eine besondere Rolle, er sei „scientist of the faith". Die Grundlage zu seinen Rechten und Pflichten sieht Alesandro im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis (vor allem cc. 3,5), wobei der Vf. hier schon andeutet, daß diese Lex Ecclesiae Fundamentalis wohl nicht in Kraft gesetzt werde. Er beruft sich aber auch auf die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, auf die Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Er verweist sodann auf die Schemata des zu erwartenden – inzwischen in Kraft getretenen – Codex Iuris Canonici mit den Aussagen über die Pflichten und Rechte der Laien, über das Vereinigungsrecht der Christen, über Theologen als Lehrer an Seminaren. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Theologen als Kleriker oder Religiosen, der seine Beauftragung durch die kirchliche Autorität erhält. Dabei geht es dem Vf. auch um die Frage des von allen priesterlichen Verpflichtungen einschließlich der Zölibatspflicht entpflichteten Theologen (S. 95f).

Die Überlegungen, die Alesandro hier vorträgt, sind beachtenswert. Wie weit wäre etwa das Eingriffsrecht und der Verweis auf den Gehorsam seitens eines Ordensoberen berechtigt, wenn ein Religiose an einer theologischen Kontroverse innerhalb einer Universität beteiligt wäre. Daß es immer Konflikte zwischen kirchlicher Autorität und dem Recht des einzelnen Christen gegeben hat und geben wird, ist für den Vf. keine Frage. Aber wie werden solche Konflikte gelöst? Schließlich spricht der Vf. den Theologen als Lehrer und Verfasser theologischer Schriften an. Er kommt im ganzen zum Ergebnis, daß sich wissenschaftliche Theologie entwickeln muß. Sie bedarf ihrer eigenen Methode. Der Theologe muß jedoch gläubiger Christ sein. Wer Theologe ist, muß getauft sein und in der Gemeinschaft der Kirche stehen. Aber auch dem Theologen stehen die Rechte zu, die dem Christen allgemein zugewiesen sind. Vf. gibt Hinweise auf die besonderen Verpflichtungen, aber auch auf die Rechte des Theologen, der in wissenschaftlicher Forschung und Lehre steht.

Man möchte hier gern verweisen auf die Ansprache Papst Johannes Paul II. anläßlich seines Deutschlandbesuches vor Theologieprofessoren in Altötting, wo der Papst die Freiheit der Forschung in Anbindung an den Glauben der Kirche herausgestellt hat.

P. Granfield legt eine theologische Auswertung vorliegender Veröffentlichungen zu dieser Problematik vor (S. 117–143); J. H. Provost wertet die Veröffentlichungen kanonistisch aus (S.

144–174). Gerade hier wird deutlich, wie schwierig es ist „theologische" und „kanonistische" Verlautbarungen und Veröffentlichungen zu trennen. Es werden hier die Verlautbarungen und Regelungen der Päpste und päpstlichen Kongregationen kurz vorgestellt und analysiert, ebenfalls der Bischofskonferenzen (so das Lehrbeanstandungsverfahren der Deutschen Bischofskonferenz, allerdings nach dem Stand von 1972), sowie Stellungnahmen der Universitäten – hier ist das Problem der Stellungnahme zu „Humanae vitae" beachtenswert – und Fakultäten. Auch dem europäischen Theologen wird damit ein Einblick in die Vorgänge und Überlegungen aus amerikanischer Sicht gegeben.

Mit einem sehr beachtenswerten Statement, das im Konsens des gemeinsamen Komitees erarbeitet wurde, schließt die Veröffentlichung ab (S. 175–189). Gerade dieses Statement, das Aussagen macht auf der Grundlage der besonderen amerikanischen Verhältnisse, deren Verhältnisse zur öffentlichen Meinung, des Selbstverständnisses des theologischen Forschens, des Mitteilens theologischer Forschungsergebnisse, aber auch der Verpflichtung zu dem einen Leib und dem einen Geist der Kirche wird hier deutlich unterstrichen und vermittelt. Es wäre vielleicht wünschenswert, wenn wenigstens von diesem Statement einmal eine deutsche Übersetzung seitens einer theologischen Zeitschrift angefertigt würde. Hier werden nicht nur amerikanische Verhältnisse und Probleme angesprochen!

Bochum Heribert Heinemann

Bartholomäus, Wolfgang: **Einführung in die Religionspädagogik.** – München: Kösel 1983. Gemeinschaftsausgabe mit: Wiss. Buchges., Darmstadt. XIII, 245 S., kart. DM 32.–

Immer noch bemühen sich Vertreter der jüngsten theologischen Disziplin, der Religionspädagogik (RP), deren wissenschaftlichen Standort zu bestimmen. Die „Einführung in die Religionspädagogik" von Wolfgang Bartholomäus ist hier einzuordnen. B. macht, gestützt auf die Tübinger Tradition, die über K. Arnold zu J. B. Hirscher und zu J. M. Sailer reicht, und auf den Kenntnisstand der Münchener religionspädagogischen (rp) Bestrebungen (J. Göttler, Th. Kampmann, E. Feifel) mit ihrem beachtlichen Reflexionsstand den eigenständigen Versuch, die verschiedenen rp Handlungsformen und Handlungsfelder in einem theoretischen Gesamtzusammenhang zu sehen.

Der Inhalt der RP umfaßt in der Darstellung von B. in gedrängter Vielfalt historische, wissenschaftstheoretische und praktische Aspekte.

Im historischen Teil (1–62) kommen im bekannten zeitlichen Rahmen das entfaltete Katechumenat im frühen Christentum, die Hauskatechese und die katechetische Verzweckung der Beichte im Mittelalter, das aufkommende unterrichtliche Element in der Katechese und die Entstehung der Katechismen im Gefolge der Reformation sowie der Beginn der Christenlehre zur Darstellung. Ausführlich wird außerdem vom Religionsunterricht als einem neuen, bis dahin unbekannten rp Handlungsfeld gehandelt. Der RU wird mit der Einführung der allgemeinen Volksschulpflicht zum Schulfach, zur Katechese in der Emigration mit immer stärkerer Tendenz zur Isolierung in der Schule, je mehr diese Schule von der Staats- zur Gesellschaftsschule wird. Mit dem RU geht das theoretische rp Bemühen in Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen und pädagogischen Bewegungen einher; es entsteht die RP als eigenständige Disziplin, die sich auch mit den neuen Formen katechetischen Wirkens in der Familie, in der Kinderseelsorge und der kirchlichen Jugendarbeit befaßt.

Im wissenschaftstheoretischen, den eigenen Standpunkt erhellenden Teil (63–120) behandelt B. Gegenstand, Forschungsinteresse und Methoden der RP. Ihr Gegenstand ist das religiöse Lernen, das durch die Begriffe Lernen und Religion näher bestimmt wird. Konkret geschieht religiöses Lernen in den Handlungsformen „Verkündigung – Erziehung – Unterricht": Verkündigung zielt auf den Glauben ab und hat ihren originären Ort in der Gemeinde; Erziehung mit dem Ziel der Selbstverwirklichung des Menschen geschieht in der Familie und in der Jugendarbeit; Unterricht mit dem Ziel, sachbezogenes Wissen zu vermitteln, hat seinen Platz in der Schule. – Ihr Interesse mit dem Ziel „die Freiheit, die Christsein ist, zu ermöglichen" (107) leitet die RP aus einer Theologie der Befreiung ab. Ihr Forschungsbemühen erstreckt sich auf Situationsanalyse, normative Orientierung und prospektiven Entwurf; dabei verwendet sie die methodische Trias von Empirie, Hermeneutik und Ideologiekritik.

Der dritte Teil (121–203) führt „an ausgewählten Aspekten in Problemzusammenhänge der einzelnen Praxisfelder" (121) ein: Gemeindekatechese, Familienerziehung, Jugendarbeit, RU. – In der Gemeindekatechese mit der Sakramenten- und Erwachsenenkatechese sieht B. das Gebot der Stunde mit dem vierfachen Ziel: das Christsein in der Gemeinde; die Feiheit, die Christsein ist; die Veränderung der Gemeinde; die Humanisierung unserer Lebensbedingungen. Im religiösen Lernen in der Familie werden Urvertrauen und Urselbständigkeit vermittelt, Grundhaltungen, in denen sich die religiösen Möglichkeiten des Menschen anbahnen. – Kirchliche Jugendarbeit aus dem diakonischen Auftrag der Kirche dient der Selbstverwirklichung des jungen Menschen im Ausbruch zur Selbständigkeit und im Aufbruch zur partnerschaftlichen Beziehung. – Religiöses Lernen im RU der öffentlichen Schule, zugleich Sache des Staates, der Gesellschaft und der Kirche, ist seinem Wesen nach Unterricht in Religion und nicht über Religion. Er bearbeitet „Religion unter dem Interesse der Freiheit" (199) und entfaltet sein Ziel in einem Zusammenhang, der als „emanzipatorisch" gilt.

Der Standpunkt, von dem B. ausgeht und von dem her er die Inhalte der RP beleuchtet, ist die kritische Theorie, die darauf abzielt, Bestehendes kritisch zu hinterfragen und dessen Veränderung einzuleiten.

B. unterscheidet zwischen RPG (Religionspädagogik im weiteren Sinn als Gesamttheorie, die RP und Katechetik einschließt) und RP (Religionspädagogik im engeren Sinn als Theorie religiöser Erziehung und Unterrichtung). Ihrer Absicht nach zielt diese Unterscheidung darauf ab, RP als freiheitsinteressierte Pädagogik zu interpretieren, die in der Theologie angesiedelt ist, sich aber im Unterschied zur Katechetik nicht eigentlich als theologische Disziplin versteht. Erziehung in der Familie, kirchliche Jugendarbeit und Unterrichtung in der Schule sind daher vom diakonischen und nicht vom kerygmatischen Auftrag der Kirche her zu verstehen. Die freiheitsinteressierte Pädagogik, für die strukturelle Fragen und unmittelbare Praxis eine nachgeordnete Rolle spielen, kann sich nicht an einen vorgegebenen Gegenstand binden oder sich durch begriffliche Definitionen einengen. Ausgehend von ihrem leitenden Interesse arbeitet eine kritisch-dialogische Religionspädagogik durch ihre Begriffe und ihre prospektiven Entwürfe produktiv an der Hervorbringung ihres Gegenstandes mit (64) und scheut sich nicht, mit begrifflichen Differenzierungen (z. B. Verkündigung – Erziehung – Unterrichtung) auch eine sachliche Trennung hervorzubringen (81). Diese Offenheit geht bei B. soweit, daß er dem Aufbau einer eigenen Begrifflichkeit und Systematik keine besondere Bedeutung beimißt und die Aufgaben einer wissenschaftlichen RP auf Situationsanalyse, normierende Orientierung und prospektiven Entwurf festlegt. Sein Standpunkt berechtigt ihn auch, die Methoden der RP, „mit deren Hilfe sie ihr Forschungsinteresse an ihrem Gegenstand verfolgt" (63), auf Empirie – Hermeneutik – Ideologiekritik zu begrenzen, auf phänomenologisches Vorgehen und auf theologisch-pädagogische Reflexion hingegen zu verzichten.

Der Standpunkt macht auch die Absicht verständlich, die B. mit seiner Einführung in die Religionspädagogik verfolgt: diese Einführung ist nicht aus sich selbst verständlich; sie vermittelt kein rudimentäres Gesamtverständnis über die Disziplin; sie ist keine systematische Darstellung des Gegenstands- und Aufgabenbereiches der RP, in der die einzelnen Teilbereiche sachlogisch aufeinanderbezogen und in systematischer Gedankenführung aus den Prämissen Folgerungen abgeleitet werden; sie setzt umfangreiche Fachkenntnisse, letztlich den mit der Materie vertrauten Fachmann als Leser voraus; sie will informativ und provokativ, kritisch und prospektiv, aggressiv und werbend zugleich die Veränderung der rp Praxis einleiten.

Die Kritik dieser Einführung in die RP setzt beim Standpunkt des Vf.s an.

B. legt sich auf die kritische Theorie und ihre ideologiekritische Absicht fest, ohne die Voraussetzungen sozialwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung kritisch zu reflektieren und deren Verhältnis zur theologischen Erkenntnislehre zu klären. Daher sind viele seiner Feststellungen und Behauptungen argumentativ nicht abgesichert und seine Darstellungen in sich widersprüchlich. Er möchte RP als dialogisch-kritische Wissenschaft verstanden wissen, verfällt jedoch, festgelegt auf seinen Standpunkt, dem normativ-deduktiven Vorgehen. Er löst daher seinen Anspruch nicht ein, den religiösen Lernprozeß in seinen verschiedenen Handlungsformen und -feldern in einem theoretischen Gesamtzusammenhang zu sehen; in seinen Darlegungen sind vielmehr einzelne Aspekte thematisch aneinandergereiht. Soll RP Theorie des religiösen Lernens sein, die sich das Ziel setzt, „Freiheit, die Christsein ist", zu ermöglichen, dann erwartet der Leser, daß dies nicht nur programmatisch erklärt, sondern in den rp Handlungsformen und -feldern konkret ausgewiesen wird. Diese Erwartung wird nicht erfüllt. Die Ausführungen über Lernen und Religion, über Verkündigung, Erziehung und Unterrichtung und über religiöses Lernen in Gemeinde, Familie, kirchliche Jugendarbeit und RU in der öffentlichen Schule stehen nebeneinander und werden mit der intendierten Gesamttheorie religiösen Lernens nicht in Zusammenhang gebracht.

Standpunkt und leitendes Interesse führen bei B. zu methodischen Einseitigkeiten: Er bezieht theologisch-pädagogische Reflexion und phänomenologische Klärung nicht in seine Methoden ein und überdeckt selbst in der methodischen Trias der kritischen Theorie den historisch-hermeneutischen und den empirisch-analytischen Ansatz durch die Ideologiekritik. Es überrascht deshalb nicht, wenn die Ausführungen im praktischen Teil eine große Praxisferne erkennen lassen, im geschichtlichen Teil die geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge zu wenig berücksichtigt werden und wenn der wissenschaftstheoretische Teil mit „Religionspädagogik als System" bezeichnet wird, die Darlegungen über Gegenstand, Interesse und Methode der RP jedoch nur additiv aneinandergereiht werden. Inkonsequent ist B. auch in der Anwendung der Methoden der kritischen Theorie, nämlich Analyse, Kritik, Selbstreflexion und Handlungsentwurf; die Selbstreflexion entfällt bei B., so daß er letztlich selbst die

kritische Theorie desavouiert. Schließlich zählt zu den methodischen Mängeln der ekklektizistische Umgang mit der Literatur; häufig stehen Sentenzen aus der geisteswissenschaftlichen Pädagogik neben solchen aus der empirischen Pädagogik, der Sozial-, Individual- und Tiefenpsychologie oder der Gesellschaftskritik, so daß der Argumentationszusammenhang nicht schlüssig ist.

Die standpunktbezogene Kritik setzt sich fort in der Kritik des Standpunktes selbst, den B. einnimmt.

Er propagiert eine freiheitsinteressierte Pädagogik, die ihre normierende Kraft aus der Theologie erhält, näherhin aus einer Theologie der Befreiung. Eine Theologie der Befreiung kann jedoch eine tragfähige Basis für eine RP, die sich der Theologie verpflichtet weiß, nur abgeben: wenn sie Freiheit thematisiert unter psychologischen, soziologischen, politischen, wirtschaftlichen und philosophischen Aspekten; wenn sie Freiheit reflektiert auf dem Hintergrund der den Menschen determinierenden Kräfte; wenn sie vom theologischen Freiheitsverständnis ausgeht, das seine Wurzeln in der Wahrheit hat, die frei macht, und somit Freiheit im trinitarischen, christologischen und eschatologischen Kontext artikuliert.

Außerdem ist mit und gleichzeitig gegen B. der geschichtlich-gesellschaftliche Ort der Freiheitsproblematik in der Bundesrepublik zu berücksichtigen. Sie hängt in ihr mit dem restaurativen Autoritäts- und Gehorsamsverständnis des 19. Jahrhunderts zusammen, das wiederum in der Tradition des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verankert ist, das über mancherlei Kanäle in das kirchliche Autoritäts- und Gehorsamsverständnis eingesickert ist, und das eine nicht vorhersehbare Klimax im nationalsozialistischen Gehorsamsdenken erlangte mit den bekannten verheerenden Folgen. Die Theologie in der Bundesrepublik Deutschland muß sich daher unter den Bedingungen des freiheitlich-demokratischen Staates mit der Freiheit als der zentralen Frage theologischer Anthropologie besonders beschäftigen; sie leistet dadurch ihren Beitrag zur kollektiven Schuldbewältigung als Folge der Freiheitsberaubung im nationalsozialistischen Regime. Diese speziellen Bedingungen einer Theologie der Freiheit im Verständnis der kritischen Theorie machen diese Theologie für eine wissenschaftstheoretische Standortbestimmung der RP nicht geeignet.

Die Reduktion der Theologie auf eine Theologie der Befreiung führt bei B. zu einem Religionsverständnis, das Religion auf die Funktion zu trösten und zu protestieren einschränkt; daß Religion auch mit Wahrheit zu tun hat, Antworten für die zentralen anthropologischen Fragen bereit hält, über ihr Protestpotential hinaus den Weltgestaltungsauftrag des Menschen motiviert, und daß darüber hinaus speziell die christliche Religion auch die stellvertretende Funktion erfüllt, wird nicht gesehen.

Einseitig sieht B. auch die Kirche. Sie wird durchgehend negativ apostrophiert: sie entfremdet, knechtet, unterdrückt, stützt Moral und Gesellschaft, integriert in die bestehende Ordnung und funktionalisiert für sie, sie betreibt Selbstreproduktion und wird von Totalitätsansprüchen geleitet; und wer mit dem II. Vatikanischen Konzil will, daß die Kirche das Symbolzeichen der „Sache" Jesu ist, der will ihre Änderung. Nur ist zu fragen, warum B. vom Konzil nicht auch die Unterscheidung zwischen dem inneren Wesen der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und ihrer äußeren Gestalt in den verschiedenen Erscheinungsformen übernimmt. Seine Kirchenkritik würde substantieller und differenzierter ausfallen, auch verständnisvoller für die Entäußerungen der Kirche unter den sich ständig verändernden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, und sicher auch besorgter über die sich zu allen Zeiten einschleichende Sünde wider den Heiligen Geist mit ihren verheerenden Folgen.

Eine letzte kritische Anmerkung betrifft das Verhältnis der RP zu ihren humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Eine klare Aussage darüber findet sich in den Ausführungen von B. nicht. Wenn aber RP eine bei der Theologie angesiedelte freiheitsinteressierte Pädagogik ist, dann müßte daraus zu folgern sein, daß sich ein Dialog zwischen Theologie und Pädagogik abspielt, und daß die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften über die Pädagogik in diesen Dialog eingebracht werden. Dies könnte aus der Perspektive einer pädagogischen Anthropologie geschehen, die versucht, diese Erkenntnisse in ihrer pädagogischen Relevanz zu reflektieren und auf den pädagogischen Gegenstand zu beziehen. Nimmt die RP von sich aus den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften auf, was ihr nicht verwehrt werden kann, so lange die Pädagogik die ihr zukommende Aufgabe nicht zu leisten vermag, so fällt es ihr zu, den Transfer unter pädagogischer Perspektive zu leisten. Dem folgt B. in seinem Vorgehen nicht. Der Bezug zur wissenschaftlichen Pädagogik ist in seinen Ausführungen gering, dafür um so stärker die Verbindung zur Gesellschaftskritik, Psychoanalyse, Tiefen- und Sozialpsychologie, aber in der Weise, daß die Ergebnisse dieser Disziplinen unvermittelt und ohne den pädagogischen Transfer in seine RP eingebracht werden. Es fehlt das dialogisch-kritische Vorgehen, das die RP auszeichnen soll. Dieser Befund wiegt um so schwerer, als bei B. insgesamt das Verhältnis zu den wichtigen Bezugsgrößen der RP schillert, zu Theologie, Religion und Kirche ebenso wie zu Pädagogik und den übrigen Human- und Sozialwissenschaften. So ist zu befürchten, daß die RP, wie er sie sich vorstellt, die notwendigen innovatorischen Schritte in den rp Handlungsfeldern eher hemmt als fördert, und daß sie den seit den 70er Jahren verbreiteten Vorwurf kaum entkräften wird, Theoretiker und Praktiker der RP seien an psychologischen und soziologischen Fragen mehr interessiert als an Religion und Theologie.

Regensburg Johann Hofmeier

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** – Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1981 (2. Aufl.) 110 S.

Der Vf. gibt als Heidelberger Krankenseelsorger und Leiter der ersten katholischen Klinischen Seelsorgeausbildung in Deutschland in diesem Buch einen Überblick über die Lage und die Krise der Krankenhausseelsorge. Er zeichnet die Aufgaben des Krankenhausseelsorgers

bei dem „kursorischen Krankengespräch"
bei dem Gruppengespräch,
bei dem Intensivgespräch,
bei Gebet und Gottesdienst,
bei der Krankensalbung als Heilszeichen
(deren Wert er mit Recht hervorhebt),
bei dem Sterbebeistand und besonders ausführlich bei der Seelsorge auf Intensivstationen.

Der Vf. sieht die Hauptaufgabe des Seelsorgers in dem Begleiten des Kranken, in dem Lernen, dem Mittragen und Aushalten (gerade in der Ausweglosigkeit) (36).

Eine Anzahl richtiger und wichtiger Bemerkungen finden sich zu der Seelsorge an wiederbelebten Patienten nach Suizidversuchen (62–64).

Mit Recht bezeichnet der Vf. das „Krankenhaus als Brennpunkt menschlicher Konflikte" (81). Die Anliegen der Krankenhausseelsorge will er daher nicht nur in dem therapeutischen Team des Krankenhauses eingebracht sehen (56), sondern er vertritt sie auch im berufsethischen Unterricht der Krankenpflegeschule in dem „medizinisch-theologischen Arbeitskreis und in der Klinischen Seelsorgeausbildung" (82f und 100ff). Dabei leistet ihm die „Themenzentrierte Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn entscheidende Hilfe" (83).

Insgesamt stellt das Büchlein klar die Bedeutung der Krankenhausseelsorge heraus und zeigt ihre wesentlichen Hilfen im Rahmen einer vielfach einseitig technischen Krankenbetreuung. Auch die Aufgaben vielfältiger Durchdringung der Fortbildung des Krankenpflegepersonals, vor allem aber der Seelsorger selbst, werden aufgewiesen.

Im Mittelpunkt steht dann die begleitende Aufgabe der Seelsorge. Die eigentlichen und zentralen geistlichen Anliegen freilich, wie sie Jentsch in seinem letzten Werk über den „Seelsorger" ausführlich darstellt, kommen in diesem Büchlein (das viele entbehrliche und störende Fremdwörter enthält) zu kurz.

Das Büchlein enthält zahlreiche (bekannte) Gedanken über den Wert der Krankenhausseelsorge; doch nennenswerte neue Einsichten oder vertiefende geistliche Ansätze sind nicht erkennbar.

Berlin Klaus Thomas

Corpus Ambrosiano-Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 2. Teil: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerinnen-Abtei Varensell erstellt und hrsg. von Judith Frei. – Münster: Aschendorff (1983). III, 267 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd 49). Kart. DM 98.–

Die von O. Heiming mit Hilfe des o. a. Scriptoriums 1968 musterhaft edierte St. Gallener Handschrift (Hs) aus der Jahrtausendwende verdankt ihre Entstehung wissenschaftlichem Interesse. Sie bietet Formelgut eines alemannischen Gelasianums, eines gelasianierten Gregorianums und eines besonders wertvollen Ambrosianums (vgl. ThRv 66 [1970] 65). Der hoffentlich bald erscheinende 3. Teil soll die singuläre Hs. paläographisch und philologisch eingehender darstellen, als es in der Einleitung 1968 möglich war, vor allem aber die Zusammenhänge mit den übrigen Sakramentaren untersuchen und Formel-

konkordanzen bringen. Das jetzt erschienene Wortverzeichnis, von dem es bereits 1968 hieß, es sei „in Arbeit" (VII), soll dafür eine Hilfe sein, ist aber auch an sich ein wertvolles Instrument. Im Unterschied zum Veronense („Leonianum"), zu dessen Ausgabe durch Feltoe (Cambridge), P. Bruylants (Löwen o. J.), durch L. C. Mohlberg (1954, verbessert 1966 und 1978), P. Siffrin (in der gen. Edition 235–438) Wortkonkordanzen veröffentlichten, fehlen solche für die übrigen Sakramentartypen[1]. Das jetzt vorgelegte Verzeichnis kann sie weithin vorläufig ersetzen, mit Ausnahme natürlich der gallischen und altspanischen Sakramentare. Auch für den Vergleich mit dem Wortschatz der Orationen des Missale Romanum 1570 (Wortkonkordanzen von Bruylants, Löwen 1952; A. Pflieger, Rom 1964) und 1970/1975 (Th. A. Schnitker, Münster 1983) kann der Bd nützlich sein auf dem Umweg über die Formelregister der verschiedenen Editionen.

Seit den Arbeiten, vor allem der „Nimwegener Schule" (J. Schrijnen, Chr. Mohrmann u. a.) und vieler weiterer semasiologischer Studien zur christlichen, insbesondere der liturgischen Latinität (vgl. M. P. Ellebracht, Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum, Nijmegen 1963; Bibliographie: IX–XVIII; seither vor allem zu beachten: Chr. Mohrmann, Études ... III, Latin chrétien et liturgique, Rom 1965; A. Blaise – A. Dumas, Le vocubulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966) ist – auch nach der Einführung der Volkssprache – in der Gegenwart immer deutlicher geworden: Die Semasiologie ist für das Verständnis der Liturgie und der gesamten Theologie unentbehrlich. „Fast alle theologischen Probleme lassen sich als Sprachprobleme aufweisen." So die Verlagswerbung zum vorliegenden Bd.

Die Konkordanz ist ohne elektronische Datengeräte erstellt. Der Verzicht darauf, der natürlich eine jahrelange mühsame geistige und manuelle Arbeit zur Folge hat, bringt nicht geringe Vorteile. Man braucht „nicht erst endlos totes Gestein ... durchmustern, um das Gesuchte zu finden. Alle theologisch irgendwie wichtigen Worte – und nur diese – stehen im Kontext ihres Sinnzusammenhanges, übersichtlich geordnet und für das philologische ud theologische Interesse vorbereitet" (Verlagswerbung). Bei Wörtern mit vielen Belegstellen sind im Vorwort erläuterte Ordnungsprinzipien angewandt worden, die auch ohne Kontext den Sinn der Lemmata deutlich werden lassen sollen. Adverbien und Präpositionen und Pränomina sind ohne Bezugsworte meist aufgenommen worden. Darauf hätte man verzichten können, mit Ausnahme des mehrdeutigen „pro", das jedoch fehlt. Wenn „quaesumus ut" verzeichnet wird, ist nicht einzusehen, warum „quaesumus (domine)" fehlt. Beides erscheint entbehrlich.

Die Kurzform des Wortverzeichnisses (3595 Orationen in 534 Sp., während die etwa 1480 Orationen des MR 1975 in der „Concordantia Verbalia" Th. A. Schnittkers [Münster 1983] 2909 Sp. beanspruchen) hat neben Vorteilen allerdings auch Nachteile. Manche Bezugsworte bleiben rätselhaft. Drei willkürliche Beispiele: do ... accedere; gemeint ist das Lob Gottes; effundo ... hunc locum; Sinn: Gnade über diesen Ort. Exsequor ... contulisti; Sinn: Opfer des Lobes. Gewöhnlich aber ist ein treffendes Bezugswort angegeben, auch wenn es weit entfernt steht.

Ein weiterer Nachteil: Die dem Lemma beigegebenen Bezugsworte, in der Regel nur eins, lassen manchmal nicht erkennen, ob z. B. confessio das Bekenntnis des Glaubens oder der Sünden meint (bei confiteor ist es dagegen fast immer klar). Ob ein Lemma auf Gott oder den Menschen zu beziehen ist, ist hier und da erst durch Überprüfen der Orationen sicher festzustellen, z. B. bei accipio, consilium, conspicio, deus (sein oder unser Handeln) und an weiteren Stellen, besonders bei munus, operatio – operor – opus (ops und der Singular opera nur von Gott) und virtus. Gut ist der Bezug z. B. bei gratia dargestellt. Wenn unser Tun gemeint ist, sind actio, agere, referre Bezugsworte.

Manchmal ist man gut beraten, zwei oder mehrere Lemmata aufzuschlagen. Während z. B. bei Deus nur zweimal clemens belegt ist, sind bei clemens zu Deus zwei weitere Fundstellen angegeben.

Ein besonderes Verdienst ist die Kennzeichnung der ambrosianischen Texte durch „Kursivdruck" (Vorwort, 1; gemeint sind die Nr.n der Edition; kursiv gedruckt sind nämlich auch die Kasus der Substantiva, Adjektive, die Konjugation der Verben u. a.). Meist handelt es sich nur um eigenständige Wortverbindungen. Doch ist auch die Zahl rein „ambrosianischer" Lemmata erstaunlich groß, beim Buchstaben ‚a' z. B. 52 (Heilige des Kalenders nicht mitgezählt). Hilfreich ist, daß identische Orationen durch einen Stern gekennzeichnet sind.

Den „Zugang zum Kern der wichtigsten Texte der lateinischen Liturgiegeschichte" in mühevoller Arbeit erschlossen und damit einen „bedeutenden Meilenstein auf dem langen Weg zu einen ‚Kittel' der christlichen Latinität" gesetzt zu haben, verdient den Dank nicht nur der Liturgiehistoriker, sondern kann auch helfen, die Übersetzungen in die Volkssprachen, wenn nötig, zu verbessern. Daran anzuschließen ist der Wunsch, daß Ch. Moeller, Hrsg. des „Corpus Praefationum" (rez. in ThRv 78 [1982] 234f), auch das „Corpus Orationum", an dem er arbeitet, bald herausgeben kann.

Münster Emil J. Lengeling

[1] Inzwischen haben J. Deskusses und B. Darragon in sechs Bdn. hrg.: Convordances et tableaux des grandes sacramentaires, Fribourg (Spic. Frib. Subs. 9–14). Erfaßt sind: „Leonianum", Gelasianum, Gregorianum – Hadrianum, Galasiana des 8. Jh.s, Supplement zum Greg.-Hadr.

The Manual from Bystorp. Hrsg. von Bengt Strömberg. Lund Medeltidhandskrift 43a. – Egtved: Edition Egtved 1982. 133 S. (Bibliotheca Liturgica Danica, Series Latina II), kart. 150 Dkr.

Der schwedische Gelehrte Dr. Bengt Strömberg (1909–1979), hat sich auf dem Gebiet der mittelalterlichen skandinavischen Liturgie große Verdienste erworben, insbesondere durch sein Post-script und Indicia zu der Faksimileausgabe des Missale Lundense 1514, Lund 1946, und durch seine mustergültige Studie und Herausgabe der nur noch zwei vorhandenen dänischen Pontificale Den pontifikale liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden, Lund 1955. Während seines otium übernahm St. die Herausgabe des vorliegenden Bdes, aber leider verstarb er, als sich das Buch noch im Druck befand. Seine Frau und seine Sekretärin, Frau Bodil Asketorp, begleiteten dann die Drucklegung.

Der Hrsg. fand das Manuskript, das aus 36 folia bestand, nicht katalogisiert in der Universitätsbibliothek von Lund vor. Diese Blätter enthalten (in der Reihenfolge) 1.) die Stammbäume für Weihnachten und Epiphanie (mit Neumen), 2.) die Palmweihe am Palmsonntag (Prefacio), ebenfalls vertont, 3.) ein Ordo für Karfreitag (ohne Noten), 4.) ein Ordo für die Osternacht (der Hymnus Inventor rutili und Rex sanctorum als auch das Exultet und die Segnung des Taufwassers, vertont) und schließlich 5.) ein Ordo für die Purifikation (mit der einzigen „prefatio" in Noten).

Der Text ohne Noten wird transkribiert wiedergegeben, aber natürlich nicht in einheitlicher Form (der Leser sucht vergeblich nach einigen ‚Kriterien der Edition'). Bei den vertonten Texten wurden die Notenlinien und die Neumen in Faksimilie wiedergegeben, der Text selbst wurde (in moderner Schreibweise) darunter gesetzt, ein Verfahren, das unzutreffenden Interpretationen und Irrtümern seitens des Hrsg.s zuvorkommt, und das auch für den Musikwissenschaftler annehmbar sein müßte.

Vor der Wiedergabe des Textes legt St. die Geschichte des Manuskriptes dar und gibt eine Einführung in die Riten selbst (53–129). Letzterer Teil ist so sorgfältig in der Darlegung wie seine anderen Untersuchungen, er weist den Riten einen Platz innerhalb der aus dem östlichen Teil Dänemarks bekannten Riten (Diözese Roskilde, Erzdiözese Lund), und er bringt auf diese Weise unser Wissen über die lokalen Riten dieser Kirchen auf den neuesten Stand (vgl.: H. Reifenberg, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes, in: Archiv für Literaturwissenschaft 22 [1980] 66).

Der Rez. muß jedoch einige Zweifel hinsichtlich des ersten Teils der Einleitung anmelden. Auf S. 14 Anm. 7 glaubt St., daß der Archivar von Lund, Herr Per Ekström, nachgewiesen habe, daß die Hs. 36ff vorher sowohl zu der Abschrift des Roskilder Rituals der Bibliothek, dem Manuale curatorum secundum usum ecclesie Roschildensis, Coppenhagen 1513 (das von J. Freisen, Paderborn 1898, wiederaufgelegt worden ist), gehörten als auch mit diesem eingebunden war. Aus dieser Beobachtung zieht St. folgenden Schluß: „The reason ... (the) ... manuscripts was bound up with the (printed) manual ... was a need to make the manual complete. Apart from that for the Blessing the New Fire on Easter Eve, the manual contains none of the orders found in the manuscript (sic!)" (15).

Eine weitere, und aus der Sicht des Rez. die wahrscheinliche Schlußfolgerung ist jene, daß das, was in dieser Ausgabe „The Manual of Bystorp" genannt wird, tatsächlich nur ein handschriftlicher Zusatz zum gedruckten Roskilde Manual von 1513 war, der Unzulänglichkeiten des Handbuchs durch eine Einführung des Textes ergänzte, indem er ihn in einen Zusammenhang mit dem Kirchenjahr stellte und dort mit Anmerkungen versah, wo der zelebrierende Priester für die gesungene cantilena, die priesterlichen Gebete oder die Lesungen ebenso wie für die zwei Hymnen der Osternacht eine Anleitung benötigte.

Dieses Ergebnis schmälert nicht die Verdienste der vorliegenden Edition, sondern steigert ihren Wert noch insofern, als die Zusammenstellung ‚gedrucktes Handbuch – handschriftliche Ergänzungen' zu der Zeit bereits ein eigenständiger typus für liturgische Schriftstücke wird, als liturgische Drucke noch ihr eigenes genre finden mußten. Die Sammlung weist als solche eine Nähe zu der in kleinen Kirchen vorherrschenden mittelalterlichen Vorstellung eines ‚livre unique' auf

(wie von P.-M. Gy in seinem Artikel „Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux", La Maison Dieu, 122 (1975), 7–21, herausgearbeitet worden ist).

Das Abkürzungsverzeichnis S. 8 scheint nicht benutzt worden zu sein; S. 15 / Z. 12–14 sind unverständlich; S. 32 / Z. 8 lies corporal statt corporas und Z. 12 Liturgy statt Liturgi; S. 47 / Anm. 181: der Ordo missalis Hamburgensis wird außer acht gelassen.

Die Hrsg. der Bibliotheca Liturgica Danica haben zum Gedenken an den Hrsg. des Bds einen Nachruf (6) und eine nützliche Bibliographie zu Dr. Strömbergs wissenschaftlichen Schriften (25, 132–133) beigefügt. Die ausgezeichnete drucktechnische Wiedergabe und die Aufmachung des Buches ist ein weiterer Beweis für die Hochschätzung, die die skandinavischen Liturgiewissenschaftler ihrem leider verstorbenen Kollegen erbieten.

Notre Dame (USA) Niels Krogh Rasmussen

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Hoffmann, Ingeborg: **Auswahlchrist und liturgisches Jahr:** bearb. am Berliner Beispiel. – Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang (1984), 88 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, Theologie Bd 226), kart.

Im Anschluß an die pastoral-soziologischen Arbeiten von P. M. Zulehner geht Vf.in (im Rahmen katholischer Gemeindestrukturen) ein Thema an, zu dem sie interessanterweise über ihre Beschäftigung mit „Behindertenschicksal und Seelsorge" (Frankfurt 1983: Europäische Hochschulschriften XXIII Theologie, Bd 217) sowie „Krebs-Nachsorge und Seelsorge" (ebd. 1983, Bd 221) findet. Da in der konkreten Pfarrei die Riten – und hier vor allem auch die Feiern im liturgischen Jahr – „das Zugehörigkeitsbewußtsein der Pfarrglieder immer aufs neue" festigen (37.), fragt Vf.in am Beispiel wichtiger Festfeiern danach, wie sich auch der „Auswahlchrist" in Liturgie und damit christlicher Gemeinde wiederfinden kann. Damit wird an dieser kleinen Arbeit (für manche vielleicht von unerwarteter Seite) deutlich, daß soziales Handeln und liturgisches Tun nicht voneinander zu trennen sind. Vf.in hätte noch viel tiefgreifendere Einsichten vermitteln können, wenn sie selbst sich intensiver mit liturgie-theologischen Grundfragen befaßt hätte. So eindeutig dieser Mangel ist, so bemerkenswert jedoch der Weg von pastoralen zu liturgischen Fragestellungen, die erneut zeigen, daß Pastoral und Liturgie zwei Seiten der gleichen Medaille sind.

Münster Klemens Richter

Ricken, Friedo: **Allgemeine Ethik Grundkurs Philosophie 4.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983). 171 S., Kohlhammer Urban-Taschenbücher, Bd 348 Grundkurs Philosophie, kart. DM 18.–

Dies Buch schließt eine Marktlücke. Während es nämlich seit einiger Zeit neue Handbücher theologischer Ethik gibt, sucht man Grundrisse philosophischer Ethik im deutschen Sprachraum zur Zeit vergeblich. (Hans Reiners „Die philosophische Ethik" etwa ist seit langem vergriffen).

Friedo Ricken, Professor für Ethik und Geschichte der Philosophie an den Jesuitenhochschulen in München und Frankfurt St. Georgen, ist durch seine bisherigen Veröffentlichungen für ein solches Unternehmen bestens ausgewiesen. Wer das Bändchen zur Hand nimmt, wird auch nicht enttäuscht. Allerdings dürfte R.s Einführung in dieser Form nur dem im Studium der Ethik schon Fortgeschrittenen eine Hilfe sein. Aber das liegt wohl auch im Charakter der Reihe begründet; die einzelnen Bändchen sind ja Kurzfassungen der Münchener Vorlesungen. So dürfte R.s Einführung sich für den sonst so oft bemühten „theologisch (philosophisch) interessierten Laien" nicht empfehlen.

R. erläutert in seinem ersten Teil „Begriff und Aufgabe der Ethik" (11–28); er unterscheidet u. a. verschiedenen Ebenen ethischen Fragens, nämlich normative Ethik und Metaethik, und behandelt im Abschnitt „Ethik und Theologie" die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Ethik und die Frage nach dem Proprium christlicher Moral.

R. vertritt die (später noch näher begründete) These: „Die Geltung der moralischen Pflicht kann logisch unabhängig von der Existenz Gottes erkannt werden. Sie ist ein transzendentales Faktum in dem Sinn, daß sie unhinterfragbar ist" (23). Von der Frage nach der Geltung sei „die Frage nach der Erklärung oder Deutung dieses transzendentalen Faktums zu unterscheiden" (24). Das sei eine Frage der philosophischen Gotteslehre. In der Frage „nach dem Verhältnis der sittlichen Forderung zum Glück" (also dem Problem, das Kant als „Antinomie der praktischen Vernunft" einführt) komme jede nichttheistische Ethik an eine Grenze.

Bezüglich der Frage nach dem Proprium vertritt er (wie etwa B. Schüller) die These, es gebe kein Proprium auf der Ebene normativer Ethik. Das schließe jedoch „keineswegs eine positive Funktion des christlichen Glaubens für die sittliche Erkenntnis aus" (27).

Der zweite Teil ist überschrieben „Der Begründbarkeitsanspruch moralischer Sätze" (29–66).

Hier erörtert R. Fragen der Metaethik. Er stellt zunächst den Nonkognitivismus am Beispiel des Emotivismus und des Dezisionismus vor. R. selbst vertritt eine kognitivistische Position, die er anschließend darstellt und durch die Erläuterung der „Bedeutung von ‚gut'" absichert.

Der dritte Teil befaßt sich mit dem „Begriff der moralischen Handlung" (67–89); hier kommt u. a. auch die Freiheitsproblematik zur Sprache.

Der vierte Teil „Universalisierung und transzendentale Normenbegründung" (90–135) referiert und vergleicht die verschiedenen Fassungen des sittlichen Grundkriteriums, das die Bibel mit dem Liebesgebot bzw. der Goldenen Regel wiedergibt.

R. bespricht Kants Kategorischen Imperativ, den semantischen Universalisierungsbegriff R. M. Hares, das Argument der Verallgemeinerung, wie es M. G. Singer faßt, sowie die sprachpragmatische Normenbegründung bei K. O. Apel und J. Habermas. Zum Schluß kommt die Selbstzwecklichkeit des Menschen zur Sprache, wie sie Kant in der zweiten Formel seines Kategorischen Imperativs ausgedrückt hat. R. unterscheidet eine formale von einer inhaltlichen Selbstzwecklichkeit.

„Die Anwendung des Grundsatzes der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit" ist Thema des fünften und letzten Teils (136–159).

Die Selbstzweckformel fordert zunächst nur, „den andern in einer Weise zu behandeln, die ihm gegenüber gerechtfertigt werden kann" (126f). Das ist in der Tat zunächst eine formale Bestimmung. Der inhaltliche Begriff der Selbstzwecklichkeit ergibt sich für R. aus der Tatsache, daß der Mensch ein handelndes Wesen ist. Dies Prinzip formuliert er (133f): „Es ist nicht richtig, daß ein Handelnder die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit anderer grundlos einschränkt und sie nicht in dem Ausmaß, als die andern auf ihn angewiesen sind und es ihm möglich ist, fördert."

Dieser Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit dient R., wie die Illustration dieses Grundsatzes zeigt, als Kriterium des sittlich Richtigen. Wenn ich recht sehe, entwift R. hier unter dem Stichwort der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit eine teleologische Theorie. Er scheint hier von allem inspiriert zu sein durch A. Gewirth (Reason and Morality, Chicago 1978).

Für alle, die in ethischer Reflexion schon etwas fortgeschritten sind, kann der Grundriß von R. hilfreich sein. R.s Einführung imponiert durch Scharfsinn und Präzision; der Leser kann davon profitieren.

Paderborn Werner Wolbert

Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1983). 181 S. (Mönchengladbacher Gespräche 5. Veröffentlichungen der Kath. Sozialwissenschaft. Zentralstellen Mönchengladbach), kart. DM 19.80

Die Veröffentlichung soll nach den Worten des Herausgebers „mithelfen", die Bedeutung der kath. Soziallehre für eine gerechte Gesellschaftsordnung in den Ländern der Dritten Welt besser zu erkennen, und auch Wege aufzeigen, wie sie in die Wirklichkeit umgesetzt ... werden kann (8).

Nach einer Einführung in die Thematik durch Bischof Franz Hengsbach äußert sich P. Link zum Problem: Befreiende Evangelisierung – Erfahrungen aus pastoraler und sozialer Praxis (16–51). Kardinal A. L. Trujillo referiert über: „Die Kirche und das Problem der Ideologen" (52–75). „Gesellschaftliche Problemfelder aus der Sicht eines europäischen katholischen Sozialwissenschaftlers" werden von L. Roos aufgezeigt (76–117). Erzbischof A. R. Damas reflektiert über „Gewalt und Gegengewalt und die Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in El Salvador" (118–138). Das Thema von J. Aretz lautet: „Werden wir einseitig informiert? Probleme der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Deutschland" (139–160). Beiträge „aus der Diskussion" werden von A. Rauscher nach bestimmten thematischen Schwerpunkten zusammengefaßt (162–177). Die Publikation schließt mit einem Referenten- und Teilnehmerverzeichnis (178–181).

Die Kirche mit ihrer Soziallehre ist herausgefordert; denn sie muß sich als „Anwalt der Schwachen begreifen" (12f), zumal in Ländern, die sich im vollen industriellen Umbruch befinden (14). Der Kontrast zwischen Superreichen und Habenichtsen macht eine „höchst explosive Lage" aus (21). Gerade in Brasilien prallt die vor-technologische mit der technologischen Welt zusammen. Lateinamerika muß einen eigenständigen Weg finden; es wehrt sich auch zum Teil instinktiv gegen importierte Ideologien perfekter Technologie, absoluter Freiheit, totaler Organisation und utopischer Wahnvorstellungen. Die großen Etappen der befreienden Evangelisierung bestehen in Beseitigung bedrängender Nöte, in Partizipation und in solidarischer Gemeinschaft (vgl. 29). Der Beitrag der Kirche liegt in der Bewußtseinsbildung, in der

Verteidigung der Menschenrechte und in Mithilfe bei der Selbstorganisation des Volkes. Soll das Werk der Humanisierung gelingen, müssen zwei Extreme vermieden werden: der „Exklusivismus der Basis" und der „Zentralismus der Spitze" (45). Das Werk der Befreiung kann nur durch Kooperation aller Betroffenen geleistet werden. Abgewehrt werden muß der Marxismus, ebenso das System der „nationalen Sicherheit", das im „Status quo der bestehenden Verhältnisse die einzige Zukunftsperspektive sieht" (49). Es gilt, jede Art von Ideologie zurückzudrängen – auch die eines naiven „Antikommunismus"; freilich muß man das Vordringen des Marxismus und Kommunismus nüchtern zur Kenntnis nehmen (vgl. 57). Ohne Zweifel besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der marxistischen Gesellschaftsanalyse und einer spezifischen Strömung der Befreiungstheologie (61, vgl. 69). Sofern Christentum einerseits und Marxismus andererseits konkurrierende Heilsangebote unterbreiten, gibt es in heutigen lateinamerikanischen Gesellschaften viele Ähnlichkeiten mit der kapitalistischen Gesellschaft, wie sie Papst Leo XIII. in „Rerum Novarum" (1891) beschrieben hat (vgl. 92). Beim Aufweis eines „dritten Weges" zwischen sterilem Kapitalismus und menschenfeindlichem Kollektivismus vermag die katholische Soziallehre einen fundamentalen Beitrag zu leisten (96f). Heute wie damals muß die Kirche die ethische, ja religiöse Relevanz der Sozialen Frage zur Geltung bringen (vgl. 104). Die sozialwissenschaftliche und theologische Ebene darf nicht vermengt werden; deswegen ist es zu begrüßen, wenn das Puebla-Dokument den mißverständlichen Begriff „Theologie der Befreiung" aufgibt und von „befreiender Evangelisierung" spricht (112). „Die eigentliche Aufgabe besteht darin, beide Ansätze" genuin christlicher Theologie und säkularer Sozialwissenschaft „fruchtbar miteinander zu verbinden" (115). Es bedarf eines neuen Dialogs über das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften (116). Am Fall El Salvador wird beispielhaft klar, daß die Lösung des Problems der Gewalt in der „Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit" besteht (121). Schritte zur Besserung der Lage werden bereits im Vorfeld dadurch erschwert, daß die Informationen über die Situation nicht selten Desinformationen sind; vor allem im Ausland kursieren oft Berichte bzw. Vorstellungen, die entweder von Unkenntnis des Sachverhalts zeugen oder gar auf bewußte Verstellung von Tatsachen aus sind. Mit dem „Krieg der Desinformation will man die Gewalt der einen rechtfertigen und die der anderen verdammen" (126). Korrupte Strukturen (vgl. 128) verhindern den Aufbruch der Systeme von Ungerechtigkeit und Gewalt in allen Schattierungen. Die Linken sind darauf aus, die Macht mit Waffengewalt an sich zu reißen – die Rechten sind damit beschäftigt, die Macht, die sie innehaben, zu bewahren (134). Im übrigen sind die Verhältnisse äußerst komplex; nur an Ort und Stelle können sie richtig beurteilt werden. Unheilvoll ist die Tatsache, daß viele nach Deutschland eingeladene Besucher aus Lateinamerika „Auffassungen vertreten, die von extremer Parteilichkeit gekennzeichnet sind" (145). Nachrichtenkürzungen oder Nachrichtenunterdrückungen sind in den Massenmedien an der Tagesordnung (vgl. 157). Die Probleme des ganzen Kontinents sind zu einem „erheblichen Teil Informationsprobleme" (160).

Die Autoren sind einhellig der Meinung, daß dem am Evangelium orientierten Christen verwehrt ist, der „Gewalt das Wort zu reden" (vgl. 13). Diese Richtlinie fällt aber um so mehr aus, als die Befreiungstheologie zum Ersatz der Soziallehre der Kirche wird (vgl. 64). Das Heil ist nicht in den Lehren des Materialismus zu finden, weder im doktrinären des Marxismus (der Gewaltanwendung) noch im Wohlstandsmaterialismus, wo materieller Gewinn und Konsum alles beherrschten (vgl. 121). Von – physischer und militärischer – Gewalt zu unterscheiden ist heilsamer Druck, der angesichts verfestigter Strukturen und Interessen offensichtlich nicht überflüssig ist. So haben die westlichen Demokratien die „oligarchischen Regime in Lateinamerika nicht rechtzeitig und nicht intensiv genug zu sozialen und demokratischen Reformen genötigt" (140).

Dennoch besteht der wiederholte Hinweis zu Recht, daß die Probleme vom betroffenen Land her gelöst werden müssen und letztlich nur „intern" bewältigt werden können. Zunächst muß den Verantwortlichen die Einsicht aufgehen, daß ohne vertieftes Studium der Realität und der katholischen Soziallehre keine fruchtbaren Reformen zu erwarten sind (vgl. 40). Es gilt, den Sinn des Sozialprinzips der Subsidiarität zu vermitteln, wonach die Bereitschaft, sich selbst zu helfen, geboten ist (vgl. 42). Orientierung an der katholischen Soziallehre verhindert sowohl sokratischen Optimismus, der vom Wissen um die Dinge alles erwartet, als auch voluntaristischen Pragmatismus, der die Praxis vergötzt (42). Jede theoretische und praktische Einseitigkeit bzw. Einäugigkeit muß behoben werden – sowohl „ein irrationaler Antikommunismus" (138) einer „Ideologie der nationalen Sicherheit" (172) als auch ein radikal klassenkämpferisches Pathos, wo Emotionalität mit dem Mantel der Wissenschaftlichkeit umhängt wird (65).

Den Darstellungen sämtlicher Autoren ist zu entnehmen, daß Diagnose und Therapie der lateinamerikanischen Situation größte Schwierigkeiten bereiten. Überzeugend wird dargetan, daß die Umsetzung wesentlicher Inhalte der katholischen Soziallehre den einzig angemessenen und erfolgversprechenden Weg zur Wende eröffnet. Die den Beiträgen zugrundeliegende Tagung müßte fortgesetzt werden, um die meist prinzipiellen Ansätze auf die genuinen Bedürfnisse der lateinamerikanischen Situation hin zu konkretisieren.

Mainz Martin Rock

Siefer, Gregor: **Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche.** Anstößige Überlegungen eines Soziologen. – Frankfurt/M.: Josef Knecht (1982), 99 S., kart. DM 16.80

Es handelt sich um Überlegungen, die der Vf. für ein Kolloquium im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1981 zusammengestellt hat. Sie möchten einen klärenden Beitrag hinsichtlich des vielfach konstatierten Bruchs zwischen Familie und Kirche leisten. Indem der Vf. geläufige Einsichten der Ehe- und Familiensoziologie referiert, möchte er versuchen, die kirchliche Ehelehre aus ihren Erstarrungen zu befreien und für die Probleme, die sich gegenwärtig in diesem Bereich stellen, Verständnis zu wecken. Dabei plädiert er dafür, den Familien den Freiraum zu belassen, den sie benötigen, um sich als Realisierung von Kirche – und nicht bloß Reproduktions- und Sozialisationsinstanz – erleben zu können.

Münster Norbert Mette

Senge, Angelika: **Marxismus als atheistische Weltanschauung.** Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge des marxistischen Denkens. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 328 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 22), kart. DM 58.–

Die Autorin hat ihre Arbeit in sechs Kap. gegliedert: 1. Marxismus als Weltanschauung, 2. Absolutheitsanspruch und Absolutismus, 3. Marxistisches Menschenbild, 4. Marxistisches Geschichtsbild, 5. Marxistischer Atheismus, 6. Marxistische Christen und christlicher Atheismus (dieses letzte Kap. mußte bei der Vorlage der Arbeit als Diss. auf Anordnung des Fachbereichsrats im Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Münster gestrichen werden).

Im ersten Kap. zeigt S., daß Marx' Betonung der gesellschaftspolitischen Praxis und der empirischen Wissenschaft nicht einer Absage an philosophisches Denken gleichkommt. Marx „entwickelt seine Theorien weniger aus den empirischen Gegebenheiten als viel mehr an diesen" (82).

Den eigentlichen Grund zur „marxistischen Weltanschauung" aber legte Engels mit dem dialektischen Materialismus (55,77). Doch auch bei Marx findet sich „in nuce" ein ontologischer Materialismus; denn auch er ist der Auffassung, „daß ein und dieselben Gesetze die Entwicklung der Natur wie der Gesellschaft" bestimmen. Nachdrücklich unterstreicht S. die „Einheit" des Denkens von Marx und Engels (56f). Es gibt also auch bei Marx „Ansätze und Tendenzen", „die die Entwicklung einer Weltanschauung ermöglichten, wenn nicht sogar direkt hervorriefen". Marx' Denken ist folglich „als wesentlich weltanschaulich zu charakterisieren", da es „wesentlich von weltanschaulich-philosophischen Aprioris bestimmt" ist und „ontologische Implikationen ... zum Tragen kommen" läßt. Als wichtiges Beweisstück hierfür gilt S. der Passus in den Pariser Manuskripten, in dem Marx zum Schöpfungsglauben Stellung nimmt, und die Basis-Überbau-Theorie, die „ebenfalls weltanschaulich-ontologische Implikationen und Tendenzen" aufweist (82f,61).

Das zweite Kap. stellt Marx' und Engels' persönlichen „Absolutheitsanspruch" heraus: Es gibt „keine einzige rein sachliche Auseinandersetzung Marx' und Engels' mit Andersdenkenden", erklärt S. (86). Der Absolutheitsanspruch äußert sich in Unduldsamkeit und Menschenverachtung, in der zynischen Inanspruchnahme der Demokratie zur Etablierung der eigenen Herrschaft, und schließlich, als Konsequenz, in der Bereitschaft, zur Durchsetzung der eigenen Ziele, Gewalt anzuwenden.

S. sieht eine „mittelbare" Kontinuität „von Marx und Engels über Lenin zu Stalin", deren verbrecherischer Herrschaftsweise denn auch ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Anstatt den Terror zurückzuweisen, bietet Marx' und Engels' Theorie vielmehr „eher die positive Möglichkeit zu solchen terroristischen Ausuferungen" (122f); ja noch mehr: die Ausrottung von Dissidenten als „‚Liquidierung eines sozialen Fremdstoffes, mit dem sich die neue Welt nicht aufbauen läßt'", die „‚zynische Idee der Sippenhaft'", die F. Stepun als Merkmal der bolschewistischen Herrschaftspraxis angibt, erkennt S. als „praktische Konsequenz des Marxschen Absolutismus", weil in ihm „der Mensch wesentlich als ‚ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse' gilt" (125), und so kein irgendwie gearteter Schutz vor der Verfügung durch gesellschaftliche Instanzen besteht.

Das dritte Kap. über das „Menschenbild" referiert die hier einschlägigen Zitate, hebt aber auch jene Bemerkungen von Marx hervor, in denen ein gewisser

Zynismus gegenüber den Opfern bisheriger Kriege und Gewalttaten anklingt. Wichtig ist für S. die abschließende Feststellung, daß die praktische Menschenverachtung in der heutigen kommunistischen Gesellschaft sich „als Konsequenz aus Marx' und Engels' Ansätzen verstehen und darstellen" läßt (183).

Auch in den Ausführungen des vierten Kap.s zum „marxistischen Geschichtsbild" wird S.s Grundannahme deutlich: „Marx', Engels', Lenins und der sowjetischen Marxisten Denken und Handeln ist als innerlich zusammenhängend zu begreifen. So gibt es bei Marx „Ansätze" jenes Praxis-Theorie-Verhältnisses, das wir später bei Stalin feststellen können. Mit Hegel teilt Marx den Monismus in seiner Geschichtsbetrachtung; da aber für Marx die Geschichte „nicht durch die Dialektik des Geistes, sondern auch die Dialektik der von Menschen gemachten Produktionsverhältnisse bestimmt (wird)", ist sein Monismus „materialistischer Monismus" (222). Die von Hegel ererbte Vorstellung einer „gesetzmäßigen Geschichtsentwicklung", veranlaßt Marx, sich auch mit der empirischen Geschichte zu befassen. Da seine Aussagen zur Geschichte weithin von Aprioris bestimmt bleiben, bezweifelt S., daß Marx „jemals in – soweit überhaupt möglich – unvoreingenommener und vorurteilsfreier Weise wirklich geforscht hat" (219f).

Das fünfte Kap. zum „Marxistischen Atheismus" unterstreicht, daß zwischen Engels' und Marx' Atheismus kein „wirklich tiefgreifender Unterschied oder gar Gegensatz" festzustellen ist; auch Lenin, der ausführlich vorgestellt wird, steht hinsichtlich seines Atheismus „ganz in der Linie" von Marx und Engels: Der Humanismus, den Marx vertritt, ist für den Glauben an Gott „nicht offen", sein Atheismus ist deshalb nicht nur methodischer Art oder nur durch zeitbedingte Erfahrungen begründet, vielmehr ist er für den marxistischen Humanismus konstitutiv. Für Lenin ist der Atheismus konsequenterweise nicht „Privatsache", sondern, wie für Marx, unverzichtbares Merkmal der kommunistischen Gesellschaft.

Das letzte Kap. befaßt sich besonders mit der Position der „Christen für den Sozialismus". Es gelangt zu dem Schluß, daß bei führenden Vertretern dieser Gruppe (D. Sölle, G. Girardi u. a.) der marxistische historische Materialismus das Denken bestimmt, infolgedessen Geist und Intention des Evangeliums in wesentlichen Punkten verkannt bzw. verlassen sind. Den Grund hierfür sieht S. in der irrigen Annahme dieser Christen, die marxistische Gesellschaftsanalyse lasse sich von der marxistischen materialistischen Philosophie trennen und, ohne daß die Substanz des christlichen Glaubens in Mitleidenschaft gezogen würde, auch von Christen zum Werkzeug ihres gesellschaftspolitischen Agierens machen.

Die Frage, die die Autorin bei Ihrer Arbeit vor allem interessierte, lautet, wenn ich richtig sehe: Haben die grauenhaften Exzesse und die menschenverachtende Politik in jenen Staaten, die sich als von Marx' Theorie geleitet ausgeben, ihren Grund in Marx' Theorie selbst? Diese Frage ist zweifellos von großer Aktualität, ihre Beantwortung stellt höchste wissenschaftliche Anforderungen, da sie über die Kenntnis der Philosophie und ihrer Geschichte hinaus auch einschlägige Kenntnisse anderer Disziplinen erfordert.

S. folgt bei ihrer Analyse der Überzeugung der Marxisten-Leninisten, daß der Leninismus und der auf ihn sich gründende Reale Sozialismus Marx' legitimes Kind sei. Behaupten jedoch die heutigen Kommunisten Marx' Vaterschaft für den Realen Sozialismus, um dessen humanistischen und fortschrittlich-emanzipatorischen Charakter zu unterstreichen, so erklärt S. Marx aufgrund dieser Vaterschaft als „mitverantwortlich" letztlich auch für die im Archipel Gulag geschehenen Verbrechen (164). Ist dieser Schluß, der das ganze Buch durchzieht, methodisch zulässig? So richtig zweifellos S.s Feststellung ist, daß es in Marx' Denken keine Instanz gibt, die das Individuum davor schützen könnte, der Gesellschaft einverleibt zu werden, so sollte doch nicht übersehen werden, daß es andererseits gerade Marx' philosophische Intention (und nicht lediglich eine nebensächliche Wunschvorstellung) war, die Überordnung jeder konkreten Gesellschaft über das Individuum als den zentralen Ausdruck der Entfremdung aufzuheben.

Die Mängel in Marx' Charakter, für die S. ausführlich Belege beibringt (86–97), lassen nicht so eindeutig auf Mängel in seinem Denken schließen, wie S.s Darstellung das nahelegt. Und der Zusammenhang zwischen den Mängeln seiner Theorie und dem von Lenin und Stalin im Namen des Kommunismus geübten Terrors ist gleichfalls nicht so eng, wie S.s Zusammenstellung der Zitate und Fakten nahelegt. Feststellungen, daß die Mängel in Marx' Theorie in „praktischer Konsequenz" zu bestimmten Verbrechen geführt haben (125, vgl. 183), daß „sich durchaus ein ‚unmittelbarer Zusammenhang' zwischen der Unterdrückungspraxis kommunistischer Staaten und der Marxschen Theorie konstatieren" lasse (163), daß deren Mängel folglich „durchaus mitverantwortlich" für die Exzesse Stalins seien (164, vgl. 152), behaupten mehr als S. in methodisch einwandfreier Weise erweisen kann. Tatsächlich einsichtig gemacht scheint mir nur, was S. an anderer Stelle vorsichtig formuliert: daß Marx' „Theorie allem Anschein nach eher die positive Möglichkeit zu solchen terroristischen Ausuferungen (bietet) als irgendeine Handhabe", den Terror zurückzuweisen (123), oder, daß die Marxsche Theorie „die Möglichkeit eröffnet", vielen Gruppen von Menschen den Namen ‚Mensch' zu verweigern und daraus entsprechende Konsequenzen zu ziehen (152, vgl. 149). Die Eröffnung einer „Möglichkeit" aber ist etwas gänzlich anderes als ein „unmittelbarer Zusammenhang" und eine „Mitverantwortung" für die geschehenen Verbrechen. Dazu, daß aus einer „Möglichkeit" auch Wirklichkeit wird, müssen zahlreiche Bedingungen erfüllt und Ursachen wirksam werden, die in der vorliegenden Untersuchung keine Beachtung finden. So leuchtet mir nicht ein, daß „vor allem" in Marx' „Sendungsbewußtsein und Absolutheitsanspruch" der „Grund dafür zu suchen" sei, „daß die praktische Verwirklichung des Marxismus bis heute nie anders denn als Herausbildung totalitärer Strukturen und Systeme erfolgt ist" (310). Gibt es hier nicht zahlreiche andere, mindestens ebenso maßgebliche Gründe, sowohl in Marx' Theorie (nicht nur in seinem persönlichen Gehabe) als auch in den jeweiligen historisch-politischen Umständen bei der Herausbildung jener Systeme? Ferner, findet sich nicht bei zahlreichen Philosophen, Künstlern, Politikern (und Theologen?) eine „Verachtung und Verächtlichmachung all jener, die nicht vorbehaltlos Gefolgschaft zu leisten und Anerkennung zu zollen bereit sind" (309), ohne daß sie und ihre Anhänger den Andersdenkenden die Schädel einschlagen müßten? Bei der „Verwirklichung" einer Gesellschaftslehre sind immer sehr unterschiedliche Wirkkräfte beteiligt. Das wäre auch bei der Aussage zu berücksichtigen, daß es durch Lenin „erstmalig zur praktischen Verwirklichung des Marxismus" gekommen sei (234). Was ist denn alles durch Lenin „verwirklicht" worden? Gewiß nicht nur „der" Marxismus. Mißachtete Lenins Oktoberrevolution nicht gerade mehrere der von Marx ausdrücklich gestellten Bedingungen für eine kommunistische Revolution?

Weshalb gerade das Schlußkapitel bei der Annahme der vorliegenden Arbeit als Diss. auf solchen Widerstand stieß, ist mir nicht verständlich; mir scheinen die hier gefällten Urteile hinreichend begründet und dokumentiert; der gute christliche Wille wird, soweit ich sehe, den kritisierten Autoren nicht abgesprochen. Um Einwänden zu begegenen, hätte die Vf.in vielleicht deutlicher machen sollen, weshalb sie sich im Anschluß an eine Untersuchung zum „Marxismus als atheistischer Weltanschauung" in einem langen Schlußkapitel ausgerechnet dem Grüppchen der „Christen für den Sozialismus" zuwendet. So erscheint diese Bezugnahme (wie manche andere innerhalb der Arbeit auf Lenin, auf Stalin, auf Trotzki, auf Plechanow, auch Chruschtschow u.v.a.m.) als etwas zufällig.

Die problematische Voraussetzung dieser Arbeit liegt in der Überzeugung, daß „der Marxismus" in seiner historischen Gestalt einigermaßen eindeutig abgrenzbar, daß als seine wichtigsten Repräsentanten nach Marx und Engels die sowjetischen Leninisten zu gelten haben. Diese Voraussetzung, wie schon die These von der „Einheit" zwischen Marx und Engels, hat die Differenzen und Gegensätzlichkeiten innerhalb dieses „Marxismus", ja bereits zwischen dem Denken von Marx und dem von Engels, zu wenig beachten lassen. Diese Voraussetzung eines einigermaßen geschlossenen marxistischen Lehrgebäudes, die es erlaubt, von Stalin und Lenin rückblickend Marx ins Visier zu nehmen, verhindert auch, Marx' geistigem Rang (der, so meine ich, seinem Denken bei allen Mängeln nicht abzusprechen ist) gerecht zu werden.

Das Thema der vorliegenden Arbeit gehört zu den großen oft verdrängten Themen der Gegenwart: aufzuhellen, welcher Art der Zusammenhang zwischen dem Kommunismuskonzept von K. Marx und dem auf Marx sich berufenden Realen Sozialismus – mitsamt der bei seiner Errichtung vollführten Verbrechen – besteht. Zuzugestehen ist der Verfasserin vorliegender Arbeit, daß man es sich nicht so leicht machen kann, jeden Zusammenhang zu bestreiten. Zu bewältigen aber wäre diese Aufgabe wohl nur in einer sehr komplexen Darstellung, die die Geistesgeschichte wie die vielfältigen Ebenen der politischen und sozialen Geschichte gleichermaßen berücksichtigt. Dabei müßten sowohl die Gesichtspunkte, die S. hervorgehoben hat, beachtet werden, aber es müßte ebenso verständlich gemacht werden, weshalb Marx' Vision der klassenlosen Gesellschaft einen so großen Einfluß auch auf intelligente und aufrichtige Menschen gewinnen konnte. Darin, daß S. dieses Thema angepackt und erneut zur Diskussion gestellt hat, sehe ich die Bedeutung ihrer Arbeit.

München Peter Ehlen

Vogüé, Adalbert de, OSB: **Die Regula Benedicti.** Theologisch-Spiritueller Kommentar. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. XVI, 562 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa Bd 16) Lw DM 88.–

Endlich besitzen wir wieder einen „spirituellen Kommentar" zur Regel Benedikts, und zwar aus der Hand eines hervorragenden Ken-

ners des christlichen Mönchtums, der durch sein ausführliches Schrifttum zur Regula Magistri (RM) und zur Regel Benedikts (RB) internationales Ansehen besitzt. Der Band ist in der französischen Originalausgabe erschienen als Band VII von La Règle de Saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel (Paris 1977). Die Übersetzung besorgte Emmanuela Meilwes OSB.

Es ist 40 Jahre her seit dem Erscheinen des Kommentars zur RB von Ildefons Herwegen: „Sinn und Geist der Benediktinerregel" (Köln 1944). Eine neue Bearbeitung des Themas lag nahe seit der Herausstellung der zeitlichen Priorität der RM. Dieser 7. Bd des großen Kommentarwerks von V. ist vom Vf. als unentbehrliche Ergänzung der historischen, literarischen und quellenkritischen Untersuchungen der vorausgehenden 6 Bde gedacht und behandelt die Hauptthemen des benediktinischen Mönchslebens. Wir können aus der Fülle des Dargebotenen nur einiges herausgreifen, was den heutigen Leser besonders interessieren mag und auch für das heutige Mönchtum wichtig ist.

An erster Stelle weist Vf. die Verwurzelung der RB in der Lehre des AT und NT nach. Dabei konfrontiert er die RB ausführlich mit der Lehrweise des Vf.s der RM, Benedikts Zeitgenossen und Vorgängers, dessen Werk er ausgiebig benutzt hat als Grundlage für seine Regel. Aber auch die gesamte übrige geistliche und institutionelle Tradition bis zu Benedikt faßt Vf. ins Auge, um festzustellen, daß Benedikt in der Anwendung der Hl. Schrift nicht auf eine bestimmte literarische Tradition zurückgeht, sondern unmittelbar aus den Büchern der Hl. Schrift schöpft. Vf. stellt aber zugleich fest, daß Benedikts Interpretation der Hl. Schrift sich „selten innerhalb der genauen Grenzen des inspirierten Textes" hält; Benedikts Treue gegenüber der Schrift ist eine „Treue in Freiheit . . . Das auf die Schrift sich gründende Mönchtum errichtet auf einer anderen Ebene ein eigenständiges Gebäude" (3) ohne streng formale Abhängigkeit. Um dies zu verstehen, war eine Vertiefung in die Schriften der Kirchen- und Mönchsväter und in die kulturellen Zustände zur Zeit Benedikts notwendig, auch im Hinblick auf unsere heutige Zeit. Vf. tut dies. Er hofft, damit zu einer „im Geist der Unterscheidung" geübten „einsichtigen und klugen Befolgung der wörtlich genommenen Regel" und somit „zu einer wirklichen Erneuerung" des Mönchtums beizutragen (8).

Die einzelnen Kap. greifen die Hauptthemen des benediktinischen Mönchtums auf im Anschluß an die Themenfolge der RB. Behandelte Themen:

Das Monasterium und die Kirche (RB Prolog). Der Prolog zur RB ist ein Auszug aus der RM, „das Fragment einer langen Einleitung, in der das Neue Testament den ihm in jeder christlichen Gesetzgebung zukommenden ersten Platz einnahm" (11). Das AT steht nach Vf. (offensichtlich aus pädagogischer Absicht) im Mittelpunkt des Prologs, um „die christliche Wirklichkeit in den Geheimnissen und Bildern des alten Gesetzes" darzustellen (13).

Wichtig ist dem Vf. der Unterschied zwischen Zönobitentum und Eremitentum. Die RB kennt ein zönobitisches Mönchtum, das für das Eremitentum geöffnet ist: Das Kloster ist eine scola (ursprünglich: Berufsgruppe), die als Vorstufe für das Eremitentum dienen kann. – Vf. beobachtet mit Recht, daß im Prolog zur RB überhaupt nicht von brüderlicher Gemeinschaft und Nächstenliebe die Rede ist – im Gegensatz zu Augustinus, Basilius und der „Regel der vier Väter". Benedikt übernahm dies offensichtlich von der RM. Die RB wendet sich mehr an den einzelnen als an die Gruppe. Der moderne Mensch empfindet dies. Benedikt geht es aber im Gegensatz zur RM, die eine Hierarchie unter Christus als Lehrer, Herr und Vater anstrebt, nicht darum, daß der Mönch *sub potestate maioris* lebt gemäß der RM, sondern daß er *unter Regel und Abt dient*". – Die Originalität der RM, z. B. in der Lehre vom *Abt als Stellvertreter Christi,* die Benedikt übernimmt, besteht darin, daß er Ideen systematisiert, die bis dahin unterschwellig vorhanden, aber nicht ausdrücklich formuliert waren, eher gelebt als durchdacht wurden (83). – Zum *Verhalten des Abtes* gibt Benedikt eingehende Anweisungen. Er macht ihm Verständnis für den einzelnen und Achtung vor seiner Person zur Pflicht und kehrt damit „zur Normalität nach einem Ausnahmezustand" zurück (87). Entsprechend der in Rom seit dem Jahr 530 wiederhergestellten traditionellen Disziplin der *Papstwahl* ordnet Benedikt auch die *Wahl des Abtes* durch die Gemeinschaft an.

Zum Thema *„Maximen des geistlichen Lebens"* (89ff) betont Vf., daß Benedikt den Begriffen Gehorsam, Schweigsamkeit, Demut und Liebe zu Gott und dem Nächsten Nachdruck gibt. Während Cassian die Liebe ignoriert, schließt Benedikt mit RM die Lücke. – Mit den *„Instrumenten der guten Werke"* will Benedikt die monastische Lehre in Beziehung setzen zur kirchlichen Verkündigung. – Zum Kap. über die *Demut* stellt Vf. mit Recht überrascht fest, daß erst am Ende der Demutsleiter der Gott der Liebe erreicht ist, ja, daß die Nächstenliebe nicht einmal erwähnt wird. Auch die Gnade wird nicht erwähnt. „Während des ganzen Aufstiegs hat es der Mönch mit einem Gott zu tun, der befiehlt und richtet, nicht mit einem Gott, der zuvorkommt und rettet" (138). Für Cassian, RM und RB ist die Liebe die Tugend des Endes, nicht der Anfänge. Aber der Katalog der guten Werke in Kap. IV löst die Schwierigkeit. Dort steht die Liebe an dem ihr zukommenden Platz, nämlich am Anfang. Das bietet den nötigen Ausgleich.

Die *Offiziumsordnung* geht nach Vf. auf eine altchristliche Sitte zurück, die von den Mönchsvätern präzisiert wurde (147). „Ihre Systeme von Gebetshoren sind nur Vorschläge, die von Menschen gemacht sind und die meistens in ihren eigenen Augen nicht verpflichtend waren. Verpflichtend ist allein das ‚Betet ohne Unterlaß!' . . . Die Horen sind nur Markierungen an einem Tag, der jeden Augenblick mit Gebet erfüllt sein soll" (148). „Über jede persönliche Gewohnheit und jeden Brauch der Gemeinschaft hinaus trägt schließlich jeder allein in jedem Augenblick die Verantwortung dafür, wie er das ‚Betet ohne Unterlaß!' beachtet und beantwortet" (149). Mit der Übernahme des Horenzyklus der vornizänischen Asketen vollzog das Mönchtum außerhalb Ägyptens nach Vf. einen tiefen Wandel: Die Gebetsstunden wurden zu „sozialen Vorschriften", das stille Gebet wurde zum „präzisen ordo" (150). Vf. sagt dazu: „Das gemeinsame Offizium ist nur dann legitim". . . , wenn es eine „Beziehung zum ‚Betet ohne Unterlaß!' hat" (151).

Zum *Psalmengesang* erklärt Vf., daß das stille Gebet im Anschluß an den Psalmenvortrag „das eigentliche und alleinige Gebet des Offiziums ist. Psalmodieren in sich gesehen ist kein Beten"; denn es gibt eine große Zahl von Psalmen, die Betrachtungen anstellen über Menschen und Schicksale usw. „Merkwürdigerweise berücksichtigt das monastische Offizium diese unterschiedlichen Gattungen nicht" (168–169); „das Gebet findet seine Form nicht im Psalmengesang, sondern im Stillgebet" (169). (Immerhin muß auch der Psalmenbeter engagiert sein und das Ausgesprochene vor Gott tragen, wenn auch evtl. stellvertretend.) – Es scheint, daß für Benedikt der Psalmengesang „vor allem ein Gebet" ist (177). Die Psalmodie ist eben seit Cassian nicht mehr in erster Linie eine Botschaft Gottes an den Menschen, sondern Lob Gottes durch den Menschen (176). Nach Vf. ist die RB aber noch hinreichend an der Vergangenheit ausgerichtet, „um das heutige Mönchtum – wenn es dies will – zu den beiden fundamentalen Elementen – Psalm und stillem Gebet –, die noch im 6. Jahrhundert den Atemrhythmus seines Gebetes bestimmten, wieder zurückzuführen" (179). – Vf. spricht noch ausführlich über das *unablässige Gebet,* über *Messe* und *Kommunion.* „Es scheint, daß ein kurzer Kommuniondienst der tägliche eucharistische Ritus ist, der zum Offizium im Sinn Benedikts paßt" (201).

Für die *Mitarbeiter des Abtes* zeigt Benedikt nach Vf. wenig Interesse (202). Auch die Bedeutung des dekanalen Systems hat er „offenbar unter dem Einfluß Augustins . . . begrenzt und seine Konturen verwischt" (203).

Zum Thema *„Gehorsam"* als „Verzicht auf die Sorge um sich selbst" um Christi willen meint Vf., daß dieser Verzicht „nicht nur Sache des einzelnen ist, sondern auch der Gemeinschaft" (253); bei Benedikt trete die Lehre von der kollektiven Uneigennützigkeit und dem Vertrauen auf die Vorsehung etwas in den Hintergrund, wie überhaupt auch hier die Gemeinschaft, „vor allem beim Magister, eine Wirklichkeit von sekundärer Bedeutung" sei (259/260).

Zur *Fasten- und Abstinenzordnung* Bendedikts meint Vf.: „Die *Askese* hat keinen Platz mehr in unserem Leben"; unser Unvermögen in dieser Hinsicht ist ein „spirituelles Faktum"; das moderne Mönchtum sei in den Wirbel des Aktivismus hineingerissen (264/265).

Zum Thema *Lesung und Meditation* protestiert Vf. mit vielen anderen „gegen die bekannte Formel ‚Ora et labora'" als fälschliche Zusammenfassung des Mönchslebens (279); man solle die Worte „lege, meditare" wenigstens hinzufügen, weil Lesung und Meditation unbedingt hinzugehören (279).

Bezüglich der *Aufnahme von Gästen* stellt Vf. fest, daß die religiösen Formen fast völlig fehlen (303) aus offenbarer Schwäche, die nicht „wagt, das zu sein, was es (das Mönchtum) ist" (304). Das Miteinanderbeten mit den Gästen im Oratorium dürfte aber doch eine zeitgemäße Erfüllung der Forderungen Benedikts sein. In der *Kleiderfrage* erwies es sich als unerläßlich, zur Hausarbeit einen Arbeitskittel zu tragen und nicht das vom Vf. geforderte einheitliche Gewand (vgl. S. 320). – Ausgezeichnet spricht Vf. über die *Aufnahme des Nachwuchses* und betont, daß die Hingabe der Person an den persönlichen Gott ein spezieller Charakterzug unseres Mönchstums ist und aus der Profeß eine unverletzliche Weihe macht (327). Er weist darauf hin, daß Taufbekenntnis und monastische Profeß die gleiche Struktur haben; sie sind ein Treueversprechen, das mit Christus eint und nicht zurückgenommen werden kann (327. Das französische Wort *foi* ist hier mit „Treueversprechen" zu übersetzen.).

Mit den Anordnungen über *Priester* im Kloster schaffte Benedikt die anfängliche äußere Kontrolle durch Kleriker ab, so daß die Mönche hinfort die Eucharistie unter sich feiern können, während die Seelsorge auch Laien anvertraut wurde (334). Zur *Rangordnung der Liebe* erklärt Vf., daß der „gute Eifer" mystischerweise die Stufen einer Hierarchie beseitigt, die die Menschen nach außen unterscheidet (353). Aber: Die äußeren Strukturen „werden durch Äquivalente religiösen Charakters ersetzt" und „durch einen Strom von Glaube und Liebe überwunden" (355).

Abschließend stellt Vf. fest, daß Benedikt seinen Vorgängern, dem Magister, Cassian und besonders Augustinus, viel verdankt. Seinen knappen Anordnungen fehlen oft die theoretischen Begründungen; sie sind bei seinen Vorgängern zu finden. Mönchtum gehört zur christlichen Tradition, es ist „eine Antwort auf den Appell Christi" (358) unter der Autorität der Schrift. Die RB gibt „unserer Großherzigkeit die Richtung" und „fordert unser Streben heraus" (360).

Die ausgezeichnete Übersetzung des frz. Originaltextes hat leider nicht die ausführlichen Register übernommen und wiedergegeben. Von einzelnen Versehen nur diese: Der frz. Ausdruck *„Pater"* müßte mit *„Paternoster"* oder „Vaterunser" wiedergegeben werden; S. 51 muß es heißen: Die Beziehungen der Schüler untereinander sind von sekundärer (nicht nebensächlicher) Bedeutung; S. 160ff Anm. 39 u. 49 u. 396 Anm. 1, 5, 7 ist der frz. Ausdruck *bis* zu übersetzen: Neudruck S. 296 u. 298 muß es heißen: Scheu (nicht Furcht) vor den Reichen. – S. 310ff kann das griechische η nicht als Akzent wiedergegebeben werden; es muß heißen: aktemosýne, nicht: aktèmosynè. Das beeinträchtigt nicht das Verdient der mühsamen Übertragungen ins Deutsche.

Beverungen 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

Praesentia Christi. Festschrift Johannes **Betz** zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Hrsg. von Lothar Lies. – Düs: Patmos Verl. (1984). 551 S.; Lw. DM 68,–; S. 523–527: Bibliographie Johannes Betz.

The living and active word of God: Studies in honor of Samuel J. **Schultz**. Ed. by Morris Inch and Ronald Youngblood. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1983. XIV, 355 p.; $ 20,–.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Peter Eicher. Bd I: (A – Frieden). II: (Frömmigkeit – Lehramt). – Mchn: Kösel-Verl. (1984). 431 S; 386 S.

II. Bibelwissenschaft

Fesperman, Francis I.: From Torah to Apocalypse. An introduction to the Bible. – Wash: Univ. Press fo America 1983. 323 p.; $ 14,25.

Baez-Camargo, Gonzalo: Archeological commentary on the Bible. – Garden City: Doubleday 1984. XXXVIII, 288 p.; $ 17.95.

Grelot, Pierre: Dans les angoisses: L'espérance. Enquête biblique. – P: Éd. du Seuil (1983). 376 p. = Parole de Dieu; F 89,–.

The authoritative word. Essays on the nature of Scripture. Ed. by Donald K. M[a]cKim. – GrR: Eerdmans (1983). XIII, 270 p.; $ 10,95,–; [cont.:] p. 3–17: Achtemeier, Paul J.: How the Scriptures were formed; p. 19–26: Grant, Robert M.: Jesus and the Old Testament; p. 27–36: Grant, Robert M.: Paul and the Old Testament; p. 37–58: Barrett, G. K.: The interpretation of the Old Testament in the New; p. 59–84: Bruce, F. F.: Tradition and the canon of Scripture; p. 87–99: Beegle, Dewey M.: The biblical concept of revelation; p. 101–116: Miller, Donald G.: The Bible; p. 117–153: Bloesch, Donald: The primacy of Scripture; p. 155–181: Berkouwer, G. C.: The testimony of the Spirit; p. 183–196: Ridderbos, H. N.: The inspiration and authority of Holy Scripture; p. 197–224: Rogers, Jack B.: The Church doctrine of biblical authority; p. 227–237: Smart, James D.: The theological significance of historical criticism; p. 239–261: Dulles, Avery: Scripture: Recent Protestant and Catholic views.

2. Altes Testament

Westermann, Klaus: Gesammelte Studien. III: Erträge der Forschung am Alten Testament. – Mchn: Kaiser 1984. 226 S. = Theologische Bücherei LXXIII; Lw. DM 30,–.

Benjamin, Don C.: Deuteronomy and city life. A form criticism of texts with the word CITY ‹ʿîr› in **Deuteronomy 4:41–26:19**. – Wash: Univ. Press of America 1983. 351 p.; $ 25,–.

Walkenhorst, Karl-Heinz: Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von **Ex 34,8**f. – BZ, N.F. XXVIII, 1984, 185–213; S. 214–229: Maneschg, Hans: Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes. Zur Reinterpretation von **Num 21,4–9** in **Weish 16,5–14**.

Loretz, Oswald: Der Prolog des **Jesaja**-Buches: ‹**1,1–2,5**›. – Altenberge: Akademische Bibliothek; Soest: CIS-Verlag 1984. 171 S. = Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesaja-Buch = Ugaritisch-biblische Literatur I.

Edelman, Diana: Saul's rescue of Jabesh-Gilead ‹**I Sam 11, 1–11**›: Sorting story from history. – ZAW XCVI, 1984, 195–209; S. 210–220: Loretz, Oswald: Die Gattung des Prologs zum Buche Deuterojesaja ‹**Jes 40, 1–11**›; S. 221–234: Mason, Rex: Some echoes of the preaching in the second temple? Tradition elements in **Zechariah 1–8**.

Irsigler, Hubert: **Psalm 73** – Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur. – St. Ottilien: EOS Verl. 1984. XII, 404 S. = Münchener Universitätsschriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XX; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Martin-Achard, Robert: **Amos**. L'homme, le message, l'influence. – (Genève:) Labor et Fides (1984). 320 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève VII; sfr 32,–.

Barstad, Hans M.: The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of **Am 2, 7B–8; 4,1–13; 5,1–22; 6,4–7; 8,14**. – Lei: Brill 1984. XIX, 244 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXIV; hfl 76,–.

Renkema, Johan: *"Misschien is er hoop . . ."* De theologische vooronderstellingen van het Boek Klaagliederen. – Franeker: Wever 1983. IX, 372 blz.

Duhaime, Jean: La Règle de la Guerre de Qumrân et l'apocalyptique. – ScE XXXVI, 1984, 67–88.

Blenkinsopp, Joseph: Old Testament theology and the Jewish-Christian connection. – Journal for the Study of the Old Testament XXVIII, 1984, 3–15; p. 17–35: Hoegenhaven, Jesper: The first Isaiah scroll from Qumran (1QIs[a]) and the Massoretic text. Some reflections with special regard to **Isaiah 1–12**; p. 37–46: Paterson, Robert M.: Reinterpretation in the Book of **Jeremiah**; p. 47–59: Ackroyd, Peter R.: The Book of Jeremiah – Some recent studies; p. 61–87: Landy, Francis: Poetics and parallelism: Some comments on James Kugel's *The Idea of Biblical Poetry;* p. 89–98: Watson, Wilfred G. E.: A review of Kugel's *The Idea of Biblical Poetry;* p. 99–106: Miller, Patrick D.: Meter, parallelism, and tropes: The search for poetic style; p. 107–117: Kugel, James L.: Some thoughts on future research into biblical style: Addenda to *The Idea of Biblical Poetry*.

Davies, Stevan: L.: The Gospel of **Thomas** and Christian **wisdom**. – NY: Seabury Press (1983). 182 p.; $ 9,95.

Friis, Heike: Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels? – Dalheimer Blätter zum Alten Testament XIX, 1984, 3–22; S. 23–48: Rosenthal-Heginbottom, Renate: Eine jüdische Tonlampe mit dem Abrahamsopfer; S. 49–58: ʿAbbādi, S. – Claudia Nauerth: Ein frühchristliches Grab in Amman; S. 59–75: Diebner, Bernd Jørg: **Gen 34** und Dinas Rolle bei der Definition „Israels".

Kegler, Jürgen – Matthias Augustin: Synopse zum chronistischen Geschichtswerk. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 241 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums I; sfr 41,–.

Lacocque, André: **Daniel** et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique Juif au IIe siècle avant Jésus-Christ. Préface de Robert Martin-Achard. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1983). 231 p. = Le Monde de la Bible; sfr 29,–.

Craven, Toni: Artistry and faith in the Book of **Judith**. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). 139 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXX.

Hanhart, Robert: Text und Textgeschichte des Buches **Tobit**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 94 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-Hist. Klasse III, 139 = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVII; kart. DM 54,–.

Dobberahn, Friedrich Erich: Verkündigung und Sprachdesintegration. Aspekte der Schriftlichkeit der vorexilischen Gerichtsprophetie des Alten Testaments. – (Ffm:) Fischer (1984). 334 S.; kart. DM 42,– [Diss., Bonn]

Lindström, Fredrik: God and the origin of evil. A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament. (Translated by Frederick H. Cryer.) – (Lund:) CWK Gleerup (1983). 272 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXI; scr 124,50 [Diss., Lund]

Remus, Harold E.: Authority, consent, law: *Nomos, physis,* and the striving for a 'given'. – Studies in religion XIII, 1984, 5–18; p. 19–28: Segal, Alan F.: Torah and *nomos* in recent scholarly discussion; p. 29–38: Lightstone, Jack N.: Torah is *nomos* – except when it si not: Prolegomena to the study of the Law in late antique Judaism; p. 39–46: Gaston, Lloyd: Works of law as a subjective genitive; p. 47–56: Robinson, Ira: Torah and *halakha* in mediaeval Judaism; p. 57–64: Amon, Moshe: Jewish law in Israel today: A conundrum for Messianic times; p. 65–86: Ouellet, Fernand et André Viel: Intérêt, motivation et attitudes des étudiants du secondaire face à l'étude des religions.

Miller, Stuart S.: Studies in the history and traditions of **Sepphoris**. – Lei: Brill 1984. XII, 160 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXVII; hfl 60,–.

Manns, Frédéric: Le symbole **eau-esprit** dans le Judaisme ancien. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1983). 340 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XIX.

Collins, John J.: Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenic diaspora. – NY: Crossroad 1983. XIV, 258 p.; $ 22,50.

Lee, J. A. L.: A lexical study of the Septuagint version of the Pentateuch. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). XIV, 171 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XIV; $ 12,50 [Diss., Cambridge]

3. Neues Testament

Menken, M. J. J.: The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew ‹**Mt. 2,17; 16,14; 27,9**›. – EThL LX, 1984, 5–24; p. 25–44: Neirynck, F.: The Matthew-Luke agreements in Mt **14**, **13–14/Lk 9,10–11** ‹par. **Mk 6,30–34**›.

Derrett, J. Duncan M.: The Lucan Christ and Jerusalem τελειοῦμαι ‹**Lk 13,32**›. – ZNW LXXV, 1984, 36–43; S. 44–59: Lattke, Michael: Salz der Freundschaft in **Mk 9,50c**; S. 60–72: Ó Fearghail, Fearghus: Rejection in Nazareth: **Lk 4,22**; S. 73–85: Hofius, Otfried: **Gal 1,18**: ἱστορῆσαι Κηφᾶν.

Brandenburger, Egon: **Markus 13** und die **Apokalyptik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 182 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXIV; kart. DM 49,–.

Weiser, Alfons: Das ‹Apostelkonzil› ‹**Apg 15,1–35**›. Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung. – BZ, N.F. XXVIII, 1984, 145–167.

Cortés, Juan B.: The Greek text of **Luke 18:14a**: A contribution to the method of reasoned eclecticism. – CBQ XLVI, 1984, 255–273; p. 274–283: Plevnik, Joseph: The taking up of the faithful and the resurrection of the dead in **I Thessalonians 4:13–18**; p. 284–298: Wild, Robert A.: The warrior and the prisoner: Some reflections on **Ephesians 6:10–20**.

Krimmer, Heiko: **Römerbrief**. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1983). 415 S. = Edition C. B.: Bibelkommentare X; kart. DM 36,80.

Refoulé, François: «. . . et ainsi tout Israël sera sauvé.» Romains **11,25–32**. – P: Éd. du Cerf 1984. 392 p. = Lectio divina CXVII; F 133,–.

Hugedé, Norbert: Le sacerdoce du fils. Commentaire de l'Épître aux **Hébraux**. – P: Fischbacher (1983). 267 p.; F 133,–.

Bassler, Jouette M.: The widow's tale: A fresh look at **1 Tim 5:3–16**. – JBL CIII, 1984, 23–41; p. 223–233: Hester, James D.: The rhetorical structure of **Galatians 1:11–2:14**; p. 235–243: Malherbe, Abraham J.: "In season and out of season": **2 Timothy 4:2**.

Roloff, Jürgen: Die Offenbarung des **Johannes**. – Zü: Theol. Verlag 1984. 218 S. = Zürcher Bibelkommentar NT XVIII; sfr 30,–.

Collins, Raymond F.: Introduction to the New Testament. – (Lo:) SCM Press (1983). XXIX, 449 p.; £ 8,–.

Thüsing, Wilhelm: Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie. – TThZ XCIII, 1984, 118–137.

Mohrlang, Roger: Matthew and Paul: a comparison of ethical perspectives. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1984. XIII, 242 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XLVIII; £ 18,–.

Strecker, Georg: Die **Bergpredigt**. Ein exegetischer Kommentar. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 194 S.; kart. DM 38,–.

Jesus and the politics of his day. Ed. by Ernst Bammel and C. F. C. Moule. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Press (1984). XI, 511 p.; £ 37,50; [cont.:] p. 1–9: Sweet, J. P. M.: The Zealots and Jesus; p. 11–68: Bammel, E.: The revolution theory from Reimarus to Brandon; p. 69–89: Bruce, F. F.: The date and character of Mark; p. 91–100: Moule, C. F. D.: Some observations on *Tendenzkritik;* p. 101–107: Styler, G. M.: Argumentum e silentio; p. 109–128: Bammel, E.: The Poor and the Zealots; p. 129–144: Merkel, Helmut: The opposition between Jesus and Judaism; p. 145–152: Reicke, B.: Judaeo-Christianity and the Jewish establishment, A. D. 33–66; p. 153–171:

Lampe, G. W. H.: A. D. 70 in Christian reflection; p. 173–182: Lampe, G. W. H.: The trial of Jesus in the *Acta Pilati*; p. 183–195: Horbury, William: Christ as brigand in ancient anti-Christian polemic; p. 197–209: Bammel, E.: Jesus as a political agent in a version of the Josippon; p. 211–240: Bammel, E.: The feeding of the multitude; p. 241–248: Hart, H. St J.: The coin of 'Render unto Caesar . . .' ‹A note on some aspects of **Mark 12:13–17; Matt. 22:15–22; Luke 20:20–26**›; p. 249–263: Bruce, F. F.: Render to Caesar; p. 265–286: Horbury, William: The Temple tax; p. 287–294: Black, Matthew: 'Not peace but a sword': **Matt. 10:34ff; Luke 12:51ff;** p. 295–318: Grundmann, Walter: The decision of the Supreme Court to put Jesus to death ‹**John 11:47–57**› in its context: tradition and redaction in the Gospel of John; p. 319–334: Catchpole, David R.: The 'triumphal' entry; p. 335–351: Lampe, G. W. H.: The two swords ‹**Luke 22:35–38**›; p. 353–364: Bammel, E.: The *titulus;* p. 365–383: Bammel, E.: **Romans 13**; p. 385–402: Schubert, K.: Biblical criticism criticised: with reference to the Markan report of Jesus's examination before the Sanhedrin; p. 403–414: Schneider, Gerhard: The political charge against Jesus ‹**Luke 23:2**›; p. 415–451: Bammel, E.: The trial before **Pilate**; p. 453–476: Robinson, John A. T.: 'His witness is true': A test of the Johannine claim.

Witherington, Ben: Women in the ministry of Jesus: a study of Jesus' attitudes to women and their roles as reflected in his earthly life. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XI, 221 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LI; £ 17,50.

Potterie, Ignace de la: Structure du prologue de Saint Jean. – NTSt XXX, 4, 1984, 354–381; p. 460–473: Painter, John: Christology and the history of the Johannine community in the prologue of the Fourth Gospel; p. 382–394: Kertelge, Karl: Gesetz und Freiheit im **Galaterbrief**.

Tresmontant, Claude: Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles. Présentation de J.-Ch. Thomas. – P: O.E.I.L. (1983). 317 p.; F 110,–.

King, D. H.: Paul and the Tannaim. A study in Galatians. – Westminster theological journal XLV, 1983, 340–370; p. 400–410: Thielmann, F.: The New Testament canon: Its basis for authority.

Cannon, George E.: The use of traditional materials in **Colossians**. (Their significance for the problems of authenticity.) – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. (1983). VIII, 253 p.; $ 17,95.

Delhaye, Philippe: La exigencia cristiana según San Pablo. – Scripta theologica XV, 1983, 669–737.

Zedda, Silverio: Relativo e assoluto nella morale di san Paolo. – Brescia: Paideia Ed. (1984). 393 p. = Biblioteca di cultura religiosa XLIII; Lire 25 000.

Paulus – Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht. Hrsg. : Eugen Biser (u. a.) – Mchn: Pfeiffer (1984). 107 S.

Zimmermann, Alfred F.: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum. – Tü: Mohr 1984. IX, 258 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 12; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Rudolf **Bultmanns** Werk und Wirkung. Hrsg.: Bernd Jaspert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S.; geb. DM 44,–.

Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. – Tü: Mohr 1983. XIV, 374 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 9; kart. DM 78,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Ernst, Wilhelm: Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart. – Gr LXV, 1984, 231–270; p. 271–299: Hamel, Edouard: L'Eglise et les droits de l'homme. Jalons d'histoire.

Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen. Hrsg. von Werner Welzig, Band I. – Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1984. 683 S. = Österr. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte CDXXX; Lw. DM 104,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-Deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Hrsg. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1983. VI, 369 S. = Göttinger Orientforschungen I, 24; kart. DM 82,–; [enth.: u. a.:] S. 1–17: Wiessner, Gernot: Das Böse in den Religionen; S. 18–35: Böhlig, Alexander: Das Böse in der Lehre des **Mani** und des **Markion**; S. 36–46: Martikainen, Jouko: Das Böse in den Schriften des Syrers **Ephraem**, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum; S. 47–71: Staats, Reinhart: Messalianerforschung und Ostkirchenkunde; S. 72–84: Thurén, Jukka: Makarios/Symeon als Ausleger der Heiligen Schrift; S. 85–98: Schulze, Udo: Die 4. geistliche Homilie des Makarios/Symeon. Gedanken zur Textüberlieferung; S. 99–108: Strothmann, Werner: Die erste Homilie des Alexandriners Makarios; S. 109–122: Hesse, Otmar: Das Böse bei **Markos Eremites**; S. 123–149: Fricke, Klaus-Joachim: Das Böse bei **Diadochos** von **Photike**; S. 150–169: Krumwiede, Hans-Walter: Das Böse in den Schriften **Luthers**; S. 170–179: Mannermaa, Tuomo: Theosis und das Böse bei Luther; S. 180–185: Bank, J. H. van de: Makarios und das Hüsgesinn der **Lieften**; S. 186–222: Schneider, Hans: Johann **Arndt** und die makarianischen Homilien; S. 223–236: Weber, Burkhard: Zur Wirkungsgeschichte des Makarios bei Philipp Jacob **Spener**; S. 237–288: Kvist, Hans-Olof: Das radikale Böse bei Immanuel **Kant**; S. 289–342: Berneburg, Ernst: Vom Bösen bei Jeremias **Gotthelf**; S. 343–354: Heino, Harri: Die Homilien des Makarius und die finnische Beterbewegung.

3. Alte Kirchengeschichte

Studia patristica. Vol. XV: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I: Inaugural lecture, editiones, critica, biblica, historica, theologica, philosophica, liturgica. Ed. by Elizabeth A. Livingstone. – B: Akademie-Verl. 1984. 585 p.; [cont. e. a.:] p. 3–12: Chadwick, Henry: Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church; p. 15–19: Pattenden, Philip: The editions of the *Pratum Spirituale* of John **Moschus**; p. 20–25: Petit, Françoise: En marge de l'édition des fragments de **Philon** ‹Questions sur la Genèse et l'Exode›. Les florilèges damascéniens; p. 26–30: Rordorf, W.: Une nouvelle édition de la **Didachè** ‹Problèmes exégétiques, historiques et théologiques›; p. 31–36: Tuilier, A.: Une nouvelle édition de la Didachè ‹Problèmes de méthode et de critique textuelle›; p. 39–49: Barnard, L. W.: The authenticity of **Athenagoras**' *De Resurrectione;* p. 50–54: Carver, G. L.: **Minucius Felix** Octavius XIV. 1: A proposed emendation; p. 55–68: Ceresa-Gastaldo, A.: The biographical method of **Jerome**'s *De viris illustribus;* p. 69–70: Choub, M.: Agrapha in St **Methodius** of **Olympus** (more probably – of Philippi); p. 71–72: Decker, D. de: **Lactance**: L'apport d'une concordance automatique appliquée aux études patristiques; p. 73–74: Évieux, P.: **Isidore** de **Peluse**: État des recherches (résumé); p. 75–78: Green, R. P. H.: Tityrus lugens; p. 79–83: Griffith, J. G.: A three-dimensional model for classifying arrays of manuscripts by cluster-analysis; p. 84–93: Hamman, A.: Jacques-Paul **Migne** et la renaissance patristique. Leçon d'un centenaire; p. 94–99: Naldini, M.: Il tema dell'unione mistica con Dio in un frammento del VI secolo; p. 100–107: Nicholson, O. P.: The date of **Arnobius**' *Adversus gentes;* p. 108–111: Rozemond, Keetje: La lettre «De hymno trisagio» du **Damascène**, ou Jean Mosch, patriarche de Jerusalem; p. 112–116: Assendelft, Marion M. van: A poet's mosaic. Some remarks on the composition of the hymns of **Prudentius**; p. 117–121: Walsh, P. G.: **Paulinus** of **Nola** and Virgil; p. 125–130: Alexander, J. S.: Aspects of Donatist scriptural interpretation at the conference of **Carthage** of **411;** p. 131–135: Ashby, G. W.: The hermeneutic approach of **Theodoret** of **Cyrrhus** to the Old Testament; p. 136–139: Boyd, W. J. P.: Galilaea – A difference of opinion between Augustine and Jerome's "Onomastica Sacra"; p. 140–145: Delage, M. J.: La première épître de Jean dans les sermons de **Césaire** d'**Arles**; p. 146–169: Dorival, G.: Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (**V°–XIV°** siècles); p. 170–176: ∼: La reconstitution du *Commentaire sur les Psaumes* d'**Eusèbe** de **Césarée** grâce aux chaînes exégétiques grecques, en particulier la chaîne de Nicétas; p. 177–184: Gasparro, Giulia Sfameni: Variazioni esegetiche sulla parabola del **Buon Samaritano**: dal "presbitero" di Origene ai dualisti medievali; p. 185–195: Messana, V.: L'esegesi tropologica presso i padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino; p. 196–199: Noakes, K. W.: The metaphrase on Ecclesiastes of **Gregory Thaumaturgus**; p. 200–205: Amersfoort, J. van: Some influences of the Diatessaron of **Tatian** on the Gospel text of **Hilary** of **Poitiers**; p. 209–211: Bévenot, M.: *Pari consortio praediti et honoris et potestatis* (De Unitate, 4): the longevity of a Cyprianic phrase; p. 212–216: Brooks, E. C.: The "Epistola Clementis" – a Petrine infusion at Rome c. A. D. 385; p. 217–220: Grant, R. M.: Early christian banking; p. 221–225: Hardy, E. R.: The decline and fall of the **Confessor-Presbyter**; p. 226–232: Lepelley, C.: Chrétiens et païens au temps de la persécution de Dioclétien: le cas d'Abthugni; p. 233–237: Pikhaus, Dorothy: La vie, la mort et l'au-delà dans les inscriptions latines paléochrétiennes; p. 238–241: Schindler, A.: Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionenforschung; p. 242–246: Trigg, J. W.: Martyrs and churchmen in third-century North Africa; p. 247–254: Lof, L. J. van der: The man in the shadow behind **Pelagius**; p. 255–260: Wortley, J.: The sixtieth canon of the Council *in Troullo;* p. 263–267: Badewien, J.: Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei **Salvian** von **Marseille**; p. 268–277: Bentivegna, J.: The times of the Christian Fathers: Theological attempts at an ecumenical definition; p. 278–284: Cusack, P. A.: Number games and the second dialogue of St. **Gregory**; p. 285–290: Dalmais, I. H.: L'innovation des natures d'après S. **Maxime** le **Confesseur** (à propos de Ambiguum 42); p. 291–296: Eno, R. B.: **Ferrandus** and **Facundus** on doctrinal authority; p. 297–300: Gersh, S.: Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite; p. 301–304: Gray, P. T. R.: **Theodoret** on the "One Hypostasis". An Antiochene reading of Chalcedon; p. 305–316: Gregg, R. C. – D. Groh: The centrality of soteriology in early **Arianism**; p. 317–320: Hauken, A. I.: Incarnation and hierarchy. The Christ according to **Ps-Dionysius**; p. 321–327: Hevia-Ballina, A. A.: Alegría y salvación, un esperanzador mensaje de la predicación pascual; p. 328–335: Kelly, J. F.: The virgin birth in Hiberno-Latin theology; p. 336–360: Laeuchli, S.: Prolegomena to a structural analysis of ancient Christian salvation; p. 361–367: Richardson, W.: Christ as ὁ νόμος ἔμψυχος in **Clement** of **Alexandria** and some trends in current theology; p. 368–373: Riggi, C.: La διαλογή des Marcelliens dans le Panarion, 72; p. 374–378: Rusch, W. G.: Baptism of desire in **Ambrose** and **Augustine**; p. 379–392: Wickham, L. R.: **Cyril** of **Alexandria** and the apple of discord; p. 393–395: Winslow, D. F.: Soteriological "Orthodoxy" in the Fathers; p. 399–413: Andresen, C.: The integration of Platonism into Early Christian theology; p. 414–431: Armstrong, A. H.: Pagan and Christian traditionalism in the first three centuries A. D.; p. 432–441: Places, Éd. des: Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.-C. **Numénius, Atticus, Justin**; p. 442–447: Disandro, C. A.: Historia semántica de *perikhóresis;* p. 448–452: Goulet, R.: Porphyre et Macaire de Magnésie; p. 453–457: Henry, P.: **Plutarch** and **Origen** on theology and language; p. 458–460: Louth, A.: Envy as the chief sin in **Athanasius** and **Gregory** of **Nyssa**; p. 461–473: May, G.: **Hermogenes** – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis; p. 474–485: Osborn, E. F.: Paul and Plato in second century ethics; p. 486–488: Pigeaud, J.: Le problème de la conscience chez **Philon** d'**Alexandrie**; p. 489–494: Procopé, J. F.: Quiet Christian courage. A topic in **Clemens Alexandrinus** and its philosophical background; p. 495–508: Tanner, R. G.: The Epistle to Diognetus and contemporary Greek thought.

Moreno, José Luis: El Logos y la creación. La referencia al Logos en el «prinpripio» de Gén 1,1, según **Filón** de **Alejandría**. – Scripta theologica XV, 1983, 381–420.

Gribomont, Jean: Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine. – Aug XXIV, 1984, 9–20; p. 21–32: Grégoire, Réginald: La funzione dei calendari nel culto dei santi; p. 33–71: Lupieri, Edmondo: Beati sunt qui imitantur Iohannem ‹Hier. *Hom. in Io.*›. La figura di S. Giovanni Battista come modello di santità; p. 73–81: Rordorf, Willi: Sainte **Thècle** dans la tradition hagiographique occidentale; p. 83–113: Consolino, Franca Ela: Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane; p. 115–141: Pastorino, Agostino: Il *De obitu sancti Paulini* di Uranio; p. 143–166: Vecchi, Alberto: I luoghi comuni nell'agiografia. Saggio sulla leggenda

veronese di s. **Zeno**; p. 167–187: Dattrino, Lorenzo: S. **Eusebio** di **Vercelli**: vescovo «martire»? vescovo «monaco»?; p. 189–200: Riggi, Calogero: La figura di **Niceta** di **Remesiana** secondo la biografia Gennadiana; p. 201–211: Messana, Vincenzo: Note sulla *Vita sancti Hilarii* di **Venanzio Fortunato**; p. 213–226: Pietrella, Egidio: La figura del santo-vescovo sulla «Vita Epifani» di **Ennodio** di **Pavia**; p. 227–233: Ciccarese, Maria Pia: Vita Martina 7: tra miracula e visione dell'aldilà; p. 235–264: Monaci Castagno, Adele: Il vescovo l'abbate, l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di **Gregorio** di **Tours**; p. 265–280: Weiss, Jean-Pierre: Honorat héros antique et saint chrétien. Etude du mot *gratia* dans la *Vie de saint Honorat* d'**Hilaire** d'**Arles**; p. 281–292: Scorza Barcellona, Francesco: S. Secondo ‹BHL 7558–60› tra Amelia e Gubbio; p. 293–303: Nuvolone, Flavio G.: Le voyage de **Colomban** ‹† 615› à Rome: de la diplomatique à l'hagiographie; p. 305–314: Opelt, Ilona: Note al viaggio in Italia di S. **Ilarione Siro**; p. 315–331: Pasquato, Ottorino: L'hagiografia tra cultura, società e Chiesa in H. I. Marrou; p. 333–345: Saxer, Victor: La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi. Breve profilo storico.

Unnik, W. C. van: Sparsa collecta. The collected essays. P. III: Patristica. Gnostica. Liturgica. – Lei: Brill 1983. IX, 418 p. = Novum Testamentum. Suppl. XXXI; hfl 136,–.

Gahbauer, Ferdinand R.: Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. 508 S. = Das östliche Christentum N.F. XXXV; kart. DM 69,50.

Kampling, Rainer: Das Blut Christi und die Juden. Mt. 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. – Mstr: Aschendorff 1984. VIII, 260 S. = Neutestamentliche Abhandlungen N.F. XVI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster].

Coyle, John Kevin: The exercise of teaching in the postapostolic Church. – EglTh XV, 1984, 23–43.

Stötzel, Arnold: Kirche als ‚neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach **Johannes Chrysostomus**. – Mstr: Aschendorff 1984. VI, 240 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LI; kart. DM 68,–.

Goehring, James E.: The Letter of **Ammon** and Pachonian monasticism. – B, NY: de Gruyter 1984. 440 p. = Patristische Texte und Studien XXVII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Brandt, Hans-Jürgen: Die Bischöfe und Erzbischöfe von **Paderborn**. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1984. 389 S., 214 Ill.; Lw. DM 58,–.

Urkundenbuch des Stifts **Fredelsloh**. Bearbeitet von Manfred Hamann. – Hild: Lax 1983. XI, 203 S. = Göttingen-Grubenhagener Urkundenbuch. Abt. 1 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter VI; Lw. DM 54,–.

Roden, Günther von: Die Zisterzienserinnenklöster **Saarn**, **Duissern** und **Sterkrade**. – B, NY: de Gruyter 1984. XII, 250 S. = Germania Sacra N.F. XVIII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln: Das Erzbistum Köln IV.

5. Mittelalter

Pascua mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J. M. de **Smet**. Red. R[obrecht] Lievens, E. van Mingroot [e. a.] – Leuven: Univ. Pers 1983. XII, 691 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 10; FB 1725,–; [cont.:] p. 1–4: Meersseman, G. G.: Wie könnte die Kirchengeschichte des Mittelalters erneuert werden?; p. 5–14: Milis, Ludo: Beroering omtrent bisdomssplitsingen in **Vlaanderen** in de jaren 1112–1113; p. 15–27: Van den Nieuwenhuizen, Jos: De parochiale organisatie van **Antwerpen** tijdens de middeleeuwen; p. 28–51: Van Ermen, Eduard: De Utrechtse kapittels Sint-Maarten en **Sint-Salvator** ‹Oudmunster› en hun bezittingen in de Antwerpse Kempen (± 1000–1620); p. 52–61: Baerten, Jean: Kerk en munt in de middeleeuwen; p. 62–65: Kłoczowski, Jerzy: Saint **Stanislas**, patron de la Pologne au XIIIe siècle; p. 66–74: Violante, Cinzio: Riflessioni storiche sul seppellimento e la traslazione di Arialdo e di Erlembaldo capi della pataria milanese; p. 75–92: Van Mingroot, Erik: Ramihrdus de Schere, alias Ramihrd d'Esquerchin ‹† 1077›; p. 93–107: Goossens, Jean: La Bible et la critique du clergé liégeois du XIIe siècle dans l'*Antigraphum Petri*; p. 108–123: Bredero, Adriaan H.: **Henri** de **Lausanne**: un réformateur devenu hérétique; p. 124–132: Zerbi, Piero: 'Humillimo nunc incipiunt modo' ‹*De nugis curialium*, Dist. I, c. 31›. Note e riflessioni sulla testimonianza di **Walter Map** a proposito dei primi valdesi; p. 133–146: Fransen, Gérard: La lettre de **Hincmar** de **Reims** au sujet du mariage d'Étienne: une relecture; p. 147–158: Van den Auweele, Dirk: Note sur les fragments gantois des *Questiones sabbatine* de **Pillius Medicinensis**; p. 159–171: Paquet, Jacques: L'immatriculation des étudiants dans les universités médiévales; p. 172–180: Wiśniowski, Eugeniusz: Das Problem des Zölibats der Geistlichen in der **Diözese Prag** im **XIV.** Jahrhundert; p. 181–183: Gandillac, Maurice de: **Nicolas** de **Cues**, théoricien des 'droits de l'homme'; p. 184–190: Dekkers, Eligius: 'Discretione praecipuam': het getuigenis van Paus **Gregorius** over de Regel van Benedictus; p. 191–203; Vaesen, Jos: Sulpicius Severus en Hieronymus; p. 204–209: Huyghebaert, N. N.: De twee schenkingen van vrouwe Levildis, castellana van Broekburg; p. 210–225: Gorissen, Pieter: De proosdij van Sint-Amands te Kortrijk. Een alternatieve historische schets; p. 226–245: Smeyers, Maurits: De statuten van de abdij van **Sinte-Geertrui te Leuven** en hun relatie tot deze van het kapittel van Windesheim; p. 246–262: Mohr, Walter: Geschichtstheologische Aspekte im Werk **Galberts** von **Brugge**; p. 263–276: Jolivet, Jean: Les rochers de Cumes et l'antre de Cerbère. L'ordre du savoir selon le *Commentaire* de **Bernard Silvestre** sur l'*Énéide*; p. 277–283: Van Steenberghen, Fernand: Note d'herméneutique: la 'tournure dialectique' dans littérature de l'École; p. 284–294: De Santis, Paola: **Abelardo** interprete del Cantico dei Cantici per il Paracleto?; p. 295–311: Manselli, Raoul: Appunti sulla religiosità popolare in **Francesco** d'**Assisi**; p. 312–336: Lourdaux, Willem: **Dirk of Herxen**'s tract *De utilitate monachorum*: a defence of the lifestyle of the brethren and sisters of the common life; p. 337–350: van Eijl, Edmond J. M.: De interpretatie van **Erasmus**' *De contemptu mundi*; p. 351–356: Leclercq, Jean: Un jalon dans l'histoire du *Vander Dochtere van Syon*; p. 357–368: Willaert, Frank: 'Rehte minne' in Veldekes vijfde Lied (MF 59, 23); p. 369–382: Verbeke, Werner: **Gregorius** de **Grote** in de *Spiegel Historiael* van **Jacob** van **Maerlant**; p. 383–397: Lievens, R.: **Ruusbroecs** roemsce vaert; p. 398–451: De Keyser, Raphaël – Amber Verrycken: De pseudo-profetie van Amisins: een Vlaamse visie op de veertiende eeuw; p. 452–492: Welkenhuysen, Andries: La peste en **Avignon** ‹1348› décrite par un témoin oculaire, Louis Sanctus de Beringen; p. 493–498: Braet, Herman: Sur 'Qui non sap esser chantaire' (P.-C. 262,7); p. 499–509: Callay, Brigitte L.: The road to salvation in the *Roman de la Rose*; p. 510–517: Van Caenegem, R. C.: Punctuatie-perikelen in het polyptiek van de St. Bertijnsabdij; p. 518–528: Verhelst, Daniël: Scarpsum de dictis sancti **Efrem** prope fine mundi; p. 529–544: Luscombe, D. E.: Excerpts from the letter collection of **Heloise** and **Abelard** in Notre Dame ‹Indiana› MS 30; p. 545–604: Massa, Eugenio: La deificazione nel commento di **Bertoldo** di **Moosburg** a Proclo, *Elementatio theologica*, 129. Edizione del testo e prime analisi; p. 605–618: Haverals, Marcel: Deux exhortations à la vie monastique de la 'Dévotion Moderne'; p. 619–630: Silvestre, Hubert: Le jour et l'heure de la nativité et de la resurrection pour **Rupert** de **Deutz**; p. 631–643: Van Uytven, Raymond: The date of **Thomas Aquinas**'s *Epistola ad ducissam Brabantiae*; p. 644–660: Dogaer, Georges, Een ongewone 14de-eeuwse Middelnederlandse kalender; p. 661–670: Buntinx, Jan: De invoering van de Gregoriaanse kalender te **Gent**.

Cohen, Jeremy: The Jews as killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the Friars. – Tr XXXIX, 1983, 1–27; p. 29–80: Roberts, Michael: Rhetoric and poetic imitation in **Avitus'** account of the crossing of the Red Sea ‹*De spiritalis historiae gestis* 5.371–702›; p. 81–114: Vaughan, M. F.: The prophets of the Anglo-Norman Adam; p. 135–162: Craun, Edwin D.: *Inordinata locutio*: Blasphemy in pastoral literature, 1200–1500; p. 163–181: Reinhardt, Klaus: Zur Überlieferung eines mittelalterlichen Hohelied-Kommentars: Odo von Cheriton – Michael von Ayguani von Bologna – Rodrigo von Astorga; p. 183–218: Emery, Kent: Reading the world rightly and squarely: **Bonaventure**'s doctrine of the cardinal virtues; p. 323–366: Minnis, Alistair: Affection and imagination in *The Cloud of Unknowing* and **Hilton**'s *Scale of Perfection*; p. 367–418: Adams, Robert: Pier's pardon and Langland's semi-Pelagianism.

Hartmann, Wilfried: Vetera et nova. Altes und neues Kirchenrecht in den Beschlüssen karolingischer Konzilien. – AHC XV, 1984, 79–95; S. 96–158: Roberg, Burkhard: Subsidium Terrae Sanctae. Kreuzzug, Konzil und Steuern; S. 159–171: Seibt, Ferdinand: **Hus** in Konstanz; S. 172–193: Hoke, Rudolf: Der Prozeß des Jan Hus und das Geleit König Sigmunds. Ein Beitrag zur Frage nach der Kläger- und Angeklagtenrolle im Konstanzer Prozeß von 1414/15.

Wollasch, Joachim: Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts. – DA XL, 1984, 1–20; S. 21–54: Staab, Franz: Die Wurzel des zisterziensischen Zehntprivilegs. Zugleich: Zur Echtheitsfrage der ‚Querimonia Egilmari episcopi' und der ‚Responsio Stephani V papae'; S. 55–175: Bloch, Herbert: Der Autor der „Graphia aureae urbis Romae".

Gilbert, Paul: "Id est summum omnium quae sunt" ‹S. **Anselme**, "Monologion", chap. I–IV›. – RPhL LXXXII, 1984, 199–223.

Gallant, Laurent: L'Evangéliaire de saint François d'Assise. – CollFr LIII, 1983, 5–22; p. 23–40: Burr, David: **Olivi** and **Franciscan** eschatology; p. 41–49: Peláez, Manuel J.: La mujer en la obra de Francesc Eiximenis. Un ejemplo de literatura antifeminista en la Baja Edad Media.

Fries, Albert: Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des **Albertus Magnus**. – Mstr: Aschendorff 1984. IX, 201 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXV.

Schmitz, Rudolf Michael: Die Beziehung Papst-Bischof-Priester im Opusculum „Contra impugnantes" des hl. **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXIV, 1984, 204–221.

Blazquez, Niceto: Los tratados sobre la Ley Antigua y Nueva en la «Summa Theologiae». – Scripta theologica XV, 1983, 421–468.

Ombres, Robert: Latins and Greeks in debate over purgatory, 1230–1439. – JEH XXXV, 1984, 1–14; p. 15–29: Zutski, J. N. R.: Proctors acting for English petitioners in the chancery of the Avignon Pope ‹1305–1378›; p. 358–375: Goodrich, W. F.: The Cistercian founders and the rule: Some reconsiderations; p. 376–390: Coleman, Janet: **FitzRalph**'s Antimendicant 'proposicio' ‹1350› and the politics of the Papal court at **Avignon**.

Cenci, Cesare: Privilegi e Costituzioni in un codice dell'Osservanza di Siena. – AFrH LXXVII, 1984, 67–80; p. 81–109: Dumont, Stephen D.: **Giles** of **Rome** and the De rerum principio attributed to **Vital** du **Four**; p. 137–180: Dedieu, Hugues: Les vicaires provinciaux de l'Observance en Aquitaine ‹1448?–1517›; p. 181–217: Eugène, Christiane: S. **Bernardine** de **Sienne** et la France; p. 218–246: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Gli studi della Provincia Riformata di Terra di Lavoro nel secolo XIX.

Zumkeller, Adolar: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors **Johannes Zachariae** O.S.A. ‹† 1428›. – Wü: Augustinus-Verl. 1984. 206 S. = Cassiciacum XXXIV; kart. DM 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band III: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. Von G. A. Benrath [u. a.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). IX, 673 S.; Lw. DM 180,–; [enth.:] S. 1–70: Benrath, Gustav Adolf: Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus; S. 71–287: Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus; S. 289–423: Dantine, Wilhelm und Eric Hultsch: Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus; S. 426–603: Slenczka, Reinhard: Dogma und Kircheneinheit.

Trzaskalik, Friedrich: Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XX, 161 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte V; kart. DM 48,–.

Schröer, Henning: Kierkegaard und Luther. – KuD XXX, 1984, 227–248.

Metzler, Josef: Die Synoden in **Indochina 1625–1934**. – Pad (u. a.): Schöningh 1984. XXII, 407 S. = Konziliengeschichte A, 3; Lw. DM 108,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Stackmann, Karl: Probleme germanistischer Lutherforschung. – ARG LXXV, 1984, 7–31; S. 32–58: Murphy, Lawrence F.: Gabriel **Biel** and ignorance as

an effect of original sin in the prologue to the Canonis missae expositio ‹Continuation›; S. 59–77: O'Rourke Boyle, Marjorie: **Erasmus** and the "Modern" question: Was he semi-Pelagian?; S. 78–92: Bietenholz, Peter G.: Schüler und Freunde des Erasmus in Lübeck und Montpellier; S. 93–112: Maxcey, C. E.: Why do good? **Dietenberger**'s reply to Luther; S. 113–138: Jütte, Robert: Andreas **Hyperius** (1511–1564) und die Reform des frühneuzeitlichen Armenwesens; S. 139–152: Margolin, Jean-Claude: A propos d'une lettre de **Johann von Löwenstein** au Prince Guillaume de Hesse (20 novembre 1545); S. 153–175: Duggan, Lawrence G.: Fear and confession on the eve of the Reformation; S. 176–193: Moeller, Bernd: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?; S. 194–233: Schmidt, Georg: Die Haltung des Städecorpus zur Reformation und die Nürnberger Bündnispolitik; S. 243–255: Kiermayr, Reinhold: The Reformation in **Duderstadt** 1524–1576 and the Declaratio Ferdinandea; S. 256–275: Kessel, Peter J. van: The denominational pluriformity of the German nation at Padua and the problem of intolerance in the 16th century; S. 276–285: Marshall Wyntjes, Sherrin: Women and religious choices in the sixteenth century **Netherlands**; S. 290–297: Vallée, Gerard: **Luther** and monastic theology. Notes on Anfechtung and compunctio; S. 297–308: Rüger, Hans Peter: **Karlstadt** als Hebraist an der Universität zu Wittenberg.

Schatzgeyer, Kaspar, OFM: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. und eingeleitet von Erwin Iserloh und Peter Fabisch. – Mstr: Aschendorff 1984. V, 630 S. = Corpus Catholicorum XXXVII; kart. DM 268,–.

Pesch, Otto Hermann: Neuere Beiträge zur Frage nach **Luthers** „Reformatorischer Wende". – Cath XXXVII, 1983, 259–287; XXXVIII, 1984, 66–133.

Wicks, Jared: Fides sacramenti – Fides specialis: Luther's development in 1518. – Gr LXV, 1984, 53–87.

Rohls, Jan: „... unser Knie beugen wir doch nicht mehr." Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation. – ZThK LXXXI, 1984, 322–351; S. 352–382: Bayer, Oswald: Natur und Institution. Eine Besinnung auf Luthers Dreiständelehre.

Smolinsky, Heribert: **Augustin** von **Alveldt** und **Hieronymus Emser**. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. – Mstr: Aschendorff 1984. VII, 467 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXII; kart. DM 148,–. [Habil.-Schrift, Würzburg]

Timmermann, Waltraud: Theaterspiel als Medium evangelischer Verkündigung. Zu Aussage und Funktion der Dramen Paul **Rebhuns**. – AKG LXVI, 1984, 117–158.

Kathrein, Werner: Die Bemühungen des Abtes Petrus **Lotichius** ‹1501–1567› um die Erneuerung des kirchlichen Lebens und die Erhaltung des Klosters Schlüchten im Zeitalter der Reformation. – Fu: Parzeller 1984. 304 S., Ill. = Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda XXIV; kart. DM 36,– [Diss., Freiburg/B]

Kiermayr, Reinhold: On the education of the pre-reformation clergy. – ChH LIII, 1984, 7–16; p. 17–29: Nischan, Bodo: The "Fractio Panis": a reformed communio practice in late Reformation Germany; p. 155–173: Douglass, Jane Dempsey: Christian freedom: What Calvin learned at the school of women; p. 174–186: Jones, Norman L.: Elizabeth, edification, and the Latin prayer book of 1560.

Dowling, Maria: Anne **Boleyn** and Reform. – JEH XXXV, 1984, 30–46; p. 47–77: Sribner, R. W.: Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation; p. 177–187: Sommerville, M. R.: Richard **Hooker** and his contemporaries on episcopacy: an Elizabethan consensus; p. 391–413: Tudor, Philippa: Religious instruction for children and adolescents in the early English Reformation; p. 414–428: McGrath, Patrick: Elizabethan Catholicism: a reconsideration; p. 429–451: Black, Christopher: **Perugia** and post-Tridentine Church reform.

Williams, David H.: Tudor Cistercian life: Corrodians and residential servants. – Cit XXXIV, 1983, 77–91. 284–310.

Husemann, William H.: "Bayard Huguenot?" Un réexamen de la carrière de **François** de la **Noue**, 1531–1591. – BSHPF CXXX, 1984, 137–173.

Huerga, Alvaro: Insidias sevillanas a la "noche socura" de San **Juan** de **la Cruz**. – Angelicum LXI, 1984, 441–472.

Freudenberger, Theobald: Zur Beschickung des Konzils von **Trient 1551/52** durch die Kirchenprovinz Salzburg. – AHC XV, 1984, 194–230.

8. Neuere Zeit

Köster, Beate: Die Lutherbibel im frühen Pietismus. – Blf: Luther-Verlag 1984. 283 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel I; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

Ceyssens, Lucien: Autour de la Bulle «**Unigentius**». Le P. Timothée Pescherard de la Fléche, capucin. – CollFr LIII, 1983, 281–300.

Metzler, Josef: Die Konzilien-Akademie im Collegio Urbano der Kongregation für die Glaubensverbreitung ‹1671–1756›. – AHC XV, 1984, 231–243.

Reimarus, Hermann Samuel: Gesammelte Schriften. Vindicatio dictorum veteris testamenti in novo allegatorum 1731. Text d. Ps. I und Conspectus d. Ps. II. Hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Peter Stemmer. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1983. 236 S. = Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg XLVII.

Aufklärung in **Mainz**. Hrsg. von Hermann Weber. – Wiesb: Steiner 1984. 162 S. = Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft IX.

Duranton, Henri: La vie quotidienne des pasteurs du Refuge huguenot dans l'Allemagne du Nord au temps de l'Aufklärung. – BSHPF CXXX, 1984, 175–192.

Müller, Wolfgang Erich: Johann Friedrich Wilhelm **Jerusalem**. Eine Untersuchung zur Theologie der „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion". – B, NY: de Gruyter (1984). X, 263 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLIII; Lw DM 98,–.

Kořalka, Jiří: Jan **Hus** und die Hussiten in den deutsch-tschechischen Beziehungen des 19. Jahrhunderts. – GWissUnt XXXV, 1984, 495–507.

Giménez Medina, Juan José: El **magisterio eclesiológico** del episcopado **español** ‹1847–1870›. Preparatorio del Concilio Vaticano I. – Burgos: Ed. Aldecoa (1982). 455 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos XLIX; pes 1700.

Connolly, Gerard: The transsubstantiation of myth: towards a new popular history of nineteenth-century Catholicism in England. – JEH XXXV, 1984, 78–104; p. 188–207: Gilby, Sheridan: The Roman Catholic Church and nineteenth-century Irish diaspora; p. 208–219: Doyle, Peter: The education and training of Roman Catholic priests in nineteenth-century England; p. 220–288: Sharp, Joe: Juvenile **Holiness**: Catholic revivalism among children in Victorian Britain.

Brock, Peter: The peace testimony of the early Plymouth Brethren. – ChH LIII, 1984, 30–45; p. 46–60: Wallace, Dewey D.: Charles Oliver Brown at Dubuque: A study in the ideals of midwestern Congregationalists in the late nineteenth century; p. 61–77: Moorhead, James H.: The erosion of Postmillennialism in American religious thought, 1865–1925; p. 187–199: Balmer, Randall H.: The social roots of Dutch Pietism in the middle colonies; p. 200–217: O'Connell, Marvin R.: Ultramontanism and Dupanloup: The compromise of 1865; p. 218–230: Kollar, Rene: Lord **Halifax** and monasticism in the Church of England.

Stadler, Peter: Der **Kulturkampf** in der **Schweiz**. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis **1848–1888**. – Frauenfeld, Stu: Huber 1984. 787 S.; geb. DM 150,–.

9. Neueste Zeit

Das Erzbistum **München** und **Freising** in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Hrsg. von Georg Schwaiger. Bd. I–II. – Mchn, Zü: Schnell und Steiner 1984. 919 und 768 S., Abb., Kt.; kart. DM 98,–; [enth.:] [Bd I:] S. 16–48: Schwaiger, Georg: Das Erbe des 19. Jahrhunderts in der katholischen Kirche Bayerns; S. 49–76: Ziegler, Walter: Nationalsozialismus und kirchliches Leben in Bayern, 1933–1945; S. 77–134: Hausberger, Karl: Das Konzentrationslager **Dachau**; S. 135–172: Rall, Hans: Bayerns Königshaus in der NS-Zeit; S. 173–189: Höck, Michael: Erfahrungen mit dem Dritten Reich; S. 192–255: Volk, Ludwig: Kardinal Michael von **Faulhaber**, Erzbischof von München und Freising (1917–1952); S. 256–284: Benker, Sigmund: Das Metropolitankapitel von 1933–1945; S. 285–332: Seiler, Joachim: Statistik des Erzbistums München und Freising in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; S. 333–401: Pfister, Peter: Priester und Theologiestudenten des Erzbistums München und Freising im militärischen Dienst; S. 402–488: Frei, Friedrich: Nationalsozialistische Verfolgungen katholischer Geistlicher im Erzbistum München und Freising (Fragebogen 1946 und 1980); S. 489–580: Keil, Norbert: Priester und Ordensleute vor dem Sondergericht München; S. 581–593: Ramisch, Hans: Der katholische Kirchenbau im Erzbistum München und Freising unter Kardinal Michael von Faulhaber; S. 596–638: Kleinöder, Eva-Maria: Der Kampf um die katholische **Schule** in Bayern in der NS-Zeit; S. 639–656: Lindner, Dominikus: Die Philosophisch-Theologische Hochschule **Freising** in der NS-Zeit; S. 657–675: Ziegler, Adolf Wilhelm: Auf dem Freisinger Domberg von 1939 bis 1945; S. 676–683: Kochendörfer, Sonja: Freising unter dem Hakenkreuz – Schicksale der katholischen Kirche; S. 684–738: Böhm, Helmut: Die Theologische Fakultät der Universität München; S. 739–746: Dürig, Walter: Das Herzogliche **Georgianum** in München; S. 747–758: Braun, Karl: Das Spätberufenenseminar Fürstenried; S. 760–774: Anzenhofer, Karl: Katholische Jugend in München während des Dritten Reiches; S. 775–780: Holzapfel, Helmut: Ludwig **Lang**, ein katholischer Jugendführer; S. 781–783: Bauer, Fritz: Ein Jugenderlebnis aus Landshut; S. 784–852: Becher, Kurt: „Neudeutschland" im Erzbistum München und Freising. Schicksale katholischer studierender Jugend in der NS-Zeit; S. 853–892: Landersdorfer, Anton: Die „**Weiße Rose**" – eine studentische Widerstandsgruppe in München; S. 893–910: Weber, Leo: Das Jugendheim Salesianum in München; 911–919: Bauer, Friedrich: Caritative Jugendfürsorge in der NS-Zeit; [Bd. II:] S. 8–70: Witetschek, Helmut: Die kirchliche Lage im Erzbistum München und Freising nach den Berichten der Regierungspräsidenten 1933 bis 1945; S. 71–82: Hunklinger, Georg: Religiöses Leben und seelsorgerliche Erfahrungen in der NS-Zeit; S. 83–99: Baumann, Johannes: Obersalzberg – Brannenburg – Surheim. Erinnerungen aus der Seelsorge im Dritten Reich; S. 100–121: Loichinger, Alexander: Die Münchener Fronleichnamsprozession unter Kardinal Faulhaber; S. 122–133: Fröhlich, Karl: Das volksliturgische Apostolat von St. Paul in München. Erinnerungen eines Seelsorgers; S. 134–156: Becker, Hans-Georg: Die Münchener Katholische Kirchenzeitung 1933–1939; S. 157–172: Aretin, Karl Otmar Freiherr von: Fritz **Gerlich**; S. 173–185: Trenner, Florian: „Mein Herz gehört der Heimat." Carl-Oskar Freiherr von **Soden** (1898–1943); S. 186–210: Sandfuchs, Wilhelm: „Für die Rechte der Kirche und die Freiheit." Pater Rupert **Mayer** SJ – unerschrockener Bekenner und Glaubenszeuge im Kirchenkampf; S. 211–226: Tattenbach, Franz von – Roman Bleistein: Alfred **Delp** SJ; S. 227–242: Schmidkonz, Theo: Hermann Josef **Wehrle** – Priester und Märtyrer; S. 244–287: Tewes, Ernst: Seelsorger bei den Soldaten 1940–1945. Aufzeichnungen und Erinnerungen; S. 288–315: Bengl, Max: Als Priester im Zweiten Weltkrieg; S. 316–336: Huber, Jakob: Als Priester in Krieg und Gefangenschaft (1940–1948); S. 338–353: Hoeck, Johannes M.: Die Benediktinerabtei **Scheyern**; S. 354–368: Mathäser, Willibald: Die Benediktinerabtei **St. Bonifaz** in München; S. 369–380: Winhard, Wolfgang: Die Benediktinerabtei **Schäftlarn**; S. 381–413: Koch, Laurentius: Die Benediktinerabtei **Ettal**; S. 414–429: Beck, Magnus: Erlebnisse eines Dominikaners im Alltag der Kirche; S. 430–444: Forster, Wilhelm: Die bayerische Franziskanerprovinz in der NS-Zeit mit besonderer Berücksichtigung der im Erzbistum München und Freising gelegenen Klöster; S. 445–458: Strack, Bonifatius: Die **Kapuziner** im Erzbistum München und Freising; S. 459–488: Merl, Otho: Der Theresianische **Karmel** im Erzbistum München und Freising; S. 489–511: Bleistein, Roman: Die **Jesuiten** in der Erzdiözese München und Freising; S. 512–534: Ebermann, Bernhard: Die **Redemptoristen**; S. 536–560: Schütz, Magdalena: Die Benediktinerinnen-Abtei **Frauenwörth** im Chiemsee; S. 561–565: Grundner, Adelheid: Die Ursulinen in **Landshut**; S. 566–589: Gagern, Elisabeth von: Die **Englischen Fräulein**; S. 590–611: Barnikel, Therese: Die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau; S. 612–620: Scherer, Laetitia: Die Schwestern vom Guten Hirten; S. 621–652: Grassl, Irene: Die Kongregation der Schwestern vom Göttlichen Erlöser (Niederbronner Schwestern); S. 653–682: Dilger, Petra: Die Franziskanerinnen in **Reutberg** und **Spielberg**; S. 683–717: Gebhardt, Caritas: Die Barmherzigen Schwestern; S. 718–742: Eder, Salesia: Die Mallersdorfer Schwestern.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. Vol. XI: Decretum de activitate missionali ecclesiae. – Fir: Vallecchi 1983. IX, 180 p.

Medina, Angel Miguel: Una comunidad al servicio del Indio. La obra de Fr. **Pedro de Cordoba** ‹1482–1521›. – Madr: Instituto Pontificio de Teología 1983. 303 p. = Publicaciones de los Institutos de Filosofía y Teología II, 4.

Müller, Karl: Friedrich **Schwager** ‹1876–1929›. Pionier katholischer Missionswissenschaft. – Nettetal: Steyler Verlag 1984. 207 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXIV.

Collet, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1984. 312 S. = Tübinger theologische Studien XXIV; kart. DM 48,–.

Nunnenmacher, Eugen: Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad gentes" und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren. – Nettetal: Steyler Verl. 1984. XXXVI, 396 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXIII; kart. DM 38,50.

Ting Pong Lee, Ignatius: De regiminis duplicitate in missionibus. – ComRel LXV, 1984, 111–120; p. 121–166: García Martín, J.: Las relaciones entre Ordinarios del lugar e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983.

Smet, Robert: Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond **Panikkar**. – Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions 1983. 60 p. = Conférences et travaux V; FB 150,–.

Schall, James V.: **Liberation theology** in Latin American. With selected essays and documents. – San Francisco: Ignatius Press (1984). IX, 402 p.; $ 12,95.

Cook, Michael L.: Jesus from the other side of history: Christology in Latin America. – ThSt XLIV, 1983, 258–287.

Gernet, Jacques: **Chine** et christianisme. Action et réaction. – (P:) Gallimard (1982). 342 p. = Bibliothèque des histoires.

Chang Ch'un-shen, A. B.: Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 144 S. = Theologie der Dritten Welt V; kart. DM 24,–.

Young, John D.: Confucianism and Christianity: the first encounter. – Hong Kong: Hong Kong University Press. 1983. 182 p., plates, ill.

Brown, George Thompson: Christianity in the People's Republic of China. – Atlanta, Ga.: Knox (1983). IV, 225 p.; $ 6,95.

Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ...: Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche (Apartheid is a heresy, dt.) Stellungnahmen südafrikanischer Theologen. Hrsg. von John de Gruchy u. Charles Villa-Vicencio. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1984. 217 S.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lurker, Manfred: Lexikon der Götter und Dämonen. Namen, Funktion, Symbole/Attribute. – Stu: Kröner 1984. XI, 433 S., Abb.; Lw DM 46,–.

Ries, Julien: Le **sacré** comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme. – Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions 1983. 90 p. = Conférences et travaux I; FB 200,–.

Götterbild in Kunst und Schrift. Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit. – Bonn: Bouvier 1984. 180 S. = Studium universale. Schriftenreihe der Universität Bonn II; Lw. DM 58,–.

Davies, Douglas James: Meaning and salvation in religious studies. – Lei: Brill 1984. VII, 174 p. = Numen. Suppl. XLVI; hfl 60,–.

Burkert, Walter: Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen. – Das Spiel der Götter und der Menschen ... Eranos 1982, Jahrbuch LI, (Ffm 1983,) 335–367; S. 369–447: Servier, Jean: Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde; S. 449–477: Izutsu, Toshihiko: Celestial journey: Mythopoesis and mataphysics; S. 479–516: Hornung, Erik: Pharao ludens.

Laut, Renate: Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität. Eine Untersuchung. – Köln: Brill 1983. XXII, 80 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 20,–.

Gnoli, Gherardo: L'évolution du dualism iranien et le problème zurvanite. – RHR CCI, 1984, 115–138.

Agrawala, P. K .: Goddesses in ancient **India**. – NY: Humanities Press 1984. 140 p.; $ 42,50.

Herman, A. L.: An introduction to Buddhist thought: a philosophic history of **Indian Buddhism**. – Wash: Univ. Press of America 1983. 457 p.; $ 32,25.

Piatigorsky, Alexander: The Buddhist philosophy of thought: essays in interpretation. – Lo: Curzon 1984. XII, 227 p.; £ 9,50.

The divine consort. **Radha** and the goddesses of India. Ed. by John Stratton Hawley [e. a.]. – Berkeley, CA: (Graduate Theological Union 1982.) XVIII, 414 p., with fig. = Berkeley Religious Studies series; $ 32,–.

Hawley, John Stratton: **Krishna**, the butter thief. – Princeton, NY: Princeton Univ. Pr. 1983. 415 p.; $ 50,–.

Griffiths, Bede: The cosmic revelation. The Hindu way to God. – Springfield, Ill.: Templegate 1983. 136 p.; $ 7,95.

Albanese, Catherine L.: Exploring regional religion. A case study of the Eastern **Cherokee**. – HRel XXIII, 4, 1984, 344–371.

VI. Religionsphilosophie

Gerson, Lloyd P.: **Plato, Aquinas** and the universal Good. – NewSchol LVIII, 1984, 131–144.

Loux, Michael J.: A scotist argument for the existence of a first cause. – American philosophical quarterly XXI, 1984, 157–165.

Egerding, Michael: Gott bekennen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister **Eckhart**. Interpretation ausgewählter Predigten. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 282 S. = Europäische Hochschulschriften I, 810; sfr 57,–.

Gregory, Donald R.: On behalf of the second-rate philospher: A defense of the **Gaunilo** strategy against the ontological argument. – History of philosophy quarterly I, 1984, 49–60.

Frankenberg, Horst: **Kant** und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit. Zur transzendentalen Wende in der philosophischen Gotteslehre. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 240 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 153; sfr 51,– [Diss., Köln]

White, Alan: Absolute knowledge: **Hegel** and the problem of metaphysics. – Athens, Ohio, Lo: Ohio Univ. Press 1983. IX, 188 p. = Series in continental thought IV; $ 22,95.

Hodgon, Peter C.: Hegel's approach to religion: The dialectic of speculation and phenomenology. – Journal of religion LXIV, 1984, 158–172.

Pojman, Louis P.: The logic of subjektivity: **Kierkegaard**'s philosophy of religion. – University, Al.: Univ. of Alabama Pr. 1984. XVI, 174 p.; $ 17,50.

Dunning, Stephen N.: Rhetoric and reality in Kierkegaard's *Postscript*. – International journal for philosophy of religion XV, 1984, 125–137.

Laube, Johannes: Dialektik der absoluten Vermittlung: Hajime **Tanabes** Religionsphilosophie als Beitr. zum „Wettstreit d. Liebe" zwischen Buddhismus u. Christentum. Mit e. Geleitw. von Yoshinori Takeuchi. – Frb./B., Bas, Wien: Herder 1984. 338 S., Ill. [Habil.-Schrift, Marburg]

Smith, Steven G.: The argument to the other. Reason beyond reason in the thought of Karl **Barth** and Emmanuel **Levinas**. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). VIII, 307 p. = American Academy of Religion: Academy series XLII.

Schmitz, Josef: Religionsphilosophie. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 168 S. = Leitfaden Theologie XV; kart. DM 19,80.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith: An introduction to the philosophy of religion. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.

Geyer, Carl-Friedrich: Leid und Böses in philosophischen Deutungen. – Frb/B, Mchn: Alber 1983. 232 S. = Kolleg Philosophie; kart. DM 34,–.

VII. Fundamentaltheologie

De dialoog kritisch bezien. Studies over de plaats van de waarheidsvraag in de dialoog met gelovigen uit andere kulturen. [Van] M. C. Doeser ... – Baarn: Ten Have b. v. (1983.) 239 blz.

Braendle, Werner: Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. **Adornos**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 332 S. = Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie XLVII; kart. DM 44,– [Diss., Münster]

Baltz, Ursula: **Theologie** und **Poesie**. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie u. Literaturwissenschaft. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 318 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 216; sfr 71,– [Diss., Mainz]

Wolde, Ellen van: **Semiotiek** en haar betekenis voor de theologie. – TTh XXIV, 1984, 138–166; p. 167: Summary: Semiotics and its relation to theology.

Segalla, Giuseppe: **Pluralismo** ed unità nel Nuovo Testamento. – Studia Patavina XXXI, 1984, 13–26; p. 27–39: Amadei, Roberto: La centralizzazione della Chiesa e il pluralismo teologico nei secoli XIX e XX; p. 41–74: Colombo, Giuseppe: Riflessioni sul pluralismo teologico.

Collins, Raymond F.: Models of theological reflection. – Wash: Univ. Pr. of America 1984. 224 p.; $ 23,25.

Roberts, James Deotis: **Black theology** today: Liberation and contextualization. – Toronto: Edwin Mellen Pr. 1983. 217 p. = Toronto Studies in theology XII; $ 39,95.

Owen, H. Parri: Christian theism: a study in its basic principles. – Edinburgh: Clark 1984. VII, 151 p.; £ 8.95.

Beinert, Wolfgang: Theologie – Tradition – Kirchliches Lehramt. – Catholica XXXVIII, 1984, 185–198.

Barr, James: Escaping from Fundamentalism. – (Lo:) SCM Press (1984). 195 p.

Diéguez, Manuel de: Et l'homme créa son Dieu. – (P:) Fayard (1984). 332 p.

Jantzen, Grace: God's world, God's body. Foreword by John Macquarrie. – Phil (Penn.): Westminster Pr. (1984.) XI, 173 p.; $ 8,95.

Varone, François: Ce Dieu censé aimer la souffrance. – P: Éd. du Cerf 1984. 245 p. = Apologique; F 98,–.

Gelabert Ballester, Martin: Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de teología fundamental. – (Madr:) Ed Paulinas (1983.) 185 p. = Colección "Teología y pastoral"; pes 700.

Brown, Frank B.: Transfiguration: Poetic metaphor and the languages of religious belief. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina 1983. X, 230 p.

Smith, Kent D.: Faith. Reflections on experience, theology, and fiction. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 104 p.; $ 19,75.

Thornhill, John: Is religion the enemy of **faith**? – ThSt XLV, 1984, 254–274.

VIII. Dogmatik

König, Otto: **Dogma** als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice **Blondels** vor u. während der modernistischen Krise ‹1888–1908›. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie u. Patrologie an der Univ. Graz 1983. XXIV, 448 S. = Grazer theologische Studien IX; kart. DM 49,50 [Habil.-Schrift, Graz]

Staniloae, Dimitru: Orthodoxe Dogmatik. – Zü, Eins, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1984. 430 S. = Ökumenische Theologie XII; brosch. DM 78,–.

Scheffczyk, Leo: **Prozeßtheismus** und christlicher Gottesglaube. – MThZ XXXV, 1984, 81–104.

Hasker, William: Concerning the intelligibility of 'God is Timeless'. – New Schol LVII, 1983, 170–195.

Russo, Rosanna: Cristo nel mondo. La cristologia nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. – Napoli: D'Auria 1983. 163 p. = Biblioteca Teologica Napolitana. N. S. III; Lire 15 000.

Lavatori, Renzo: L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio». – Bologna: Ed. Dehoniane (1983.) 460 p. = Collona Teologia viva I.

Petzoldt, Martin: Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 180 S.; kart. DM 34,–.

Crowe, F. E.: Son and Spirit: Tension in the divine missions? – ScE XXXV, 1983, 153–169.

Jüngel, Eberhard: Zum Wesen des **Friedens**. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie. – (Mchn:) Kaiser (1983). 71 S. = Kaiser Traktate LXXIV; kart. DM 8,–.

Knapp, Markus: „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." Die **Erbsündenlehre** als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. **Adorno**. – (Wü:) Echter Verl. (1983). VIII, 299 S.; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Maria e lo **Spirito Santo**. Atti del 4 Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982). – R: Ed. Marianum; Bologna: Ed. Dehoniane 1984. 375 p.; Lire 18 000; [cont.:] p. 9–103: Amato, Angelo: Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in **Occidente**; p. 104–132: Spidlík, Tomás: Maria e lo Spirito Santo nella **Chiesa orientale**; p. 133–200: Serra, Aristide: Aspetti mariologici della pneumatologia di **Lc 1,35a**; p. 201–244: Toniolo, Ermanno M.: La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica Tradizione cristiana «sec. **II–IV**»; p. 245–287: Pinkus, Lucio M.: Maria come «simbolo» dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per la comprensione psicologico-analitica; p. 291–302: Bertetto, Domenico: La sinergia dello Spirito Santo con Maria; p. 303–323: Fernández, Domiciano: El Espíritu Santo y María en la obra de L. **Boff**; p. 324–329: Ibáñez, Javier – Fernando Mendoza: ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y límites; p. 330–366: Molina Prieto, Andrés: El Espíritu Santo y María en la doctrina avilista.

O'Collins, Gerald: Christ's resurrection as mystery of love. – HeythrJ XXV, 1984, 39–50.

Congar, Yves M. J.: Christ, eucharistie, église. Cohérence de leurs représentations. Sa validité et ses limites. – In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba . . ., P 1984, 69–80; p. 209–220: Hamer, Jérôme: L'Eglise particulière, présence locale de l'Eglise universelle.

Grelot, Pierre: Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – P: Éd. du Cerf 1983. 282 p. = Théologies; F 110,–.

Miller, J. Michael: What are they saying about **papal primacy**. – NY: Paulist Press 1983. XI, 102 p.; $ 3,95.

Sanchez Caro, José Manuel: Eucharistía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental. – Madr: La Editorial Católica 1983. XXIX, 456 p. = Biblioteca de autores cristianos CDXXXIX; pes 2500.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Hans R. Guggisberg. – Stu, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1984. 319 S. = Neuzeit im Aufbau IV; kart. DM 58,–.

Bro, Bernard: Le secret de la **confession**. – P: Éd. du Cerf 1983. 135 p. = Collection Épiphanie; F 36,–.

Boer, Harry R.: The doctrine of reprobation in the Christian Reformed Church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1983). X, 86 p.; $ 3,95

Basdekis, Athanasios: Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen «Akribeia» und «Oikonomia». Ein orthodoxer Beitrag. – Catholica XXXVIII, 1984, 150–178.

Lanne, Emmanuel: Les sacrements de l'**initiation** chrétienne et la **confirmation** dans l'Église d'**Occident**. – Irénikon LVII, 1984, 196–214; p. 215: Summary.

Lera, José M.ª: El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano. – EE LIX, 1984, 179–209. 359–374.

Bent, Ans J. van der: Six hundred ecumenical consultations **1948–1982**. – Geneva: World Council of Churches (1983). 246 p.; sfr 17,50.

Congar, Yves M. J.: Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes. – (P:) Le Centurion (1984). 316 p.; F 115,–.

Ökumenische Hoffnungen. Neun PRO Oriente-Symposien 1965–1970. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien, von Theodor Pfiffl-Perčević und Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia Verlag (1984). 255 S. = Pro Oriente VII; kart. DM 48,–; [enth. u. a.] S. 15–30: Hacis, Meliton: Hoffnungen und Erwartungen der Orthodoxie gegenüber Rom; S. 31–32: Willebrands, Jan: Hoffnungen und Erwartungen Roms gegenüber der Orthodoxie; S. 42–47: Kokkinakis, Athenagoras: Aspekte östlicher und westlicher Ekklesiologie; S. 48–61: Weinzierl, Erika: Das historische Phänomen der Säkularisation; S. 62–71: Schmölz, Franz Martin: Die Säkularisierung des europäischen Geistes; S. 72–93: Geiger, Max: Säkularismus als historisch-theologisches Problem; S. 94–103: Lüthi, Kurt: Glaube im Dialog mit der säkularisierten Welt; S. 104–110: Alivisatos, Amilkas: Die Heiligung und Vollendung der Welt; S. 111–124: Biser, Eugen: Zwischen Theokratie und Emigration aus der Welt; S. 126–137: Timiadis, Emilianos: Katholiken und Orthodoxe: Aktuelle Situation – Perspektiven; S. 138–145: Duprey, Pierre: Das Aggiornamento der Beziehungen zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 148–155: Hacis, Meliton: Die Ökumene nach Uppsala; S. 156–163: Lanne, Emmanuel, OSB: Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung nach Uppsala; S. 166–178: Metropolit Nicolae von Transylvanien: Die ostchristliche Ethik und die Probleme von heute; S. 179–186: Dumont, Christophe, OP: Das orthodoxe Konzil – Erwarungen und Hoffnungen der römisch-katholischen Kirche; S. 188–198: Rapanellis, Maximos: Die Dialektik der Liebe; S. 199–208: Nédoncelle, Maurice: Die Kirche als Koinonia und Agape; S. 210–220: Borowoj, Vitalij: Ekklesiologische Fragen und historische Realität in der Ökumene; S. 222–230: Boca, Stefan: Die serbisch-orthodoxe Kirche – heute; S. 232–241: Galanakis, Irineios: Die Übernationalität der Kirche in der Orthodoxie.

Kress, Robert: Leise treten: An irenic ecumenical hermeneutic. – ThSt XLIV, 1983, 407–437.

Ellos, William J.: Linguistic ecumenism. A Barthian road back from Babel. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 109 p.; $ 21,–.

Cullmann, Oscar: Diversité des charismes – le même Esprit. Pour une théologie de l'**unité** dans la diversité. – In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba . . ., P 1984, 81–88; p. 149–161: Frieling, Reinhard: Status confessionis und Ökumene; p. 221–229: Lell, Joachim: Verdrängte Aspekte im ökumenischen Lehrgespräch; p. 231–233: Mamie, Pierre: Sur l'étroit chemin de l'œcuménisme; p. 265–281: Meyer, Harding: Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionnelles theologisches Problem; p. 283–303: Nissiotis, Nikos A.: The philosophical presuppositions of the dogma and its eucharistic basis and fulfilment; p. 305–319: Ott, Heinrich: Steht **Maria** zwischen den Konfessionen? Fragen eines evang. Theologen an die kathol. Marienlehre; p. 335–350: Slenczka, Reinhard: Zum ökumenischen Gespräch über das kirchliche Amt zwischen evangelischer und ostkirchlicher Theologie.

X. Moraltheologie

L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculière. Colloque organisé à l'occasion de l'éméritat de Ph. **Delhaye**. Louvain-la-Neuve, 20 nov. 1982. – Louvain-la-Neuve: Peeters 1983. 119 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain VIII; FB 320,–; [cont. e. a.:] p. 13–60; Grelot, Pierre: La morale évangélique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Ecriture sainte; p. 61–78: Wattiaux, H.: La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens. Raisons d'une option; p. 79–99: Daubercies, P.: Dialogue avec la morale séculière.

Finnis, John: Fundamentals of ethics. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. X, 163 p. = Carroll lectures; £ 14,–.

Muelder, Walter G.: The ethical edge of Christian theology. Forty years of communitarian personalism. – NY: Edwin Mellen Pr. 427 p. = Toronto studies in theology XIII; $ 59,95.

Gomez Mir, V.: Teoría general de sistemas y ética de los sistemas. – Moralia VI, 1984, 225–250.

Mieth, Dietmar: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 192 S. = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern CIV = Patmos-Paperback; kart. DM 29,80.

Grisez, Germain Gabriel: Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian moral principles. – NY: Franciscan Herald Press 1983. XXXIII, 971 p.; $ 35,–.

Farley, Margaret A.: The Church and the family: An ethical task. – Horizons X, 1983, 50–71; p. 72–85: Maguire, Daniel C.: The primacy of justice in moral theology; p. 86–110: Curran, Charles E.: Horizons on fundamental moral; p. 252–266: Rigali, Norbert J.: The moral act.

Fritzsche, Helmut: Freiheit und Verantwortung in Liebe und Ehe. Zur Theologie der Partnerbeziehungen. – B: Evang. Verlagsanstalt (1983). 302 S.

Fucek, Ivan: De gravitate obiectiva peccati coniugatorum contraceptione artificiali utentium. – PerRMCL LXXIII, 1984, 5–32.

Simmons, Paul D.: **Birth** and **death**: bioethical decision-making. – Phil: Westminster Pr. (1983). 270 p. = Biblical perspectives on current issues.

Kroeger, Matthias: Theologische Klärung unseres Friedensverhaltens. Eine Zweireichelehre für den **Frieden**. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 245 S.

Schottroff, Luise – Willy Schottroff: Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden u. Gerechtigkeit. – (Mchn:) Kaiser (1984). 111 S. = Kaiser Traktate LXXX; kart. DM 13,–.

Broer, Ingo: Friede durch Gewaltverzicht? Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik u. Bergpredigt. – (Stu:) Verlag Katholisches Bibelwerk (1984). 80 S. = Kleine Reihe zur Bibel XXV; kart. DM 7,50.

Hollenbach, David: Nuclear ethics. A christian moral argument. – NY, Ramsey: Paulist Press (1983). V, 100 p.; $ 3,95.

Catholics and nuclear war. A commentary on "The Challenge of Peace". The U.S. Catholic Bishops' pastoral letter on war and peace. Ed. by Philip J. Murnion. Foreword by Theodore M. Hesburgh. – Lo: Chapman (1983). XII, 346 p.; £ 10,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque Nationale d'Athènes. – Brux: Société des Bollandistes 1983. 205 p. = Subsidia hagiographica LXVI; FB 1500.

Lilienfeld, Fairy von: Spiritualität des **frühen Wüstenmönchtums**. Gesammelte Aufsätze 1962–1971. Hrsg. von Ruth Albrecht u. Franziska Müller. – Bamberg: Aku-Fotodruck 1983. II, 115 S. = Oikonomia XVIII; DM 12,–.

Špidlìc, Tomáš – Innocenzo Gargano: La spiritualità dei Padri greci e orientali. – R: Borla 1983. 193 p. = Storia della spiritualità IIIa; Lire 10 000.

Cranenburgh, H. van: Het **pachomiaanse** monachisme. Zijn kenmerken en zijn spiritualiteit. – Brugge: Uitgeverij Tabor 1983. 272 blz. = Reeks Monastieke Cahiers – Studie XXIV; hfl 34,–.

Boureau, Alain: La légende dorée. Le système narratif de **Jacques** de **Voragine**. Préf. de Jacques Le Goff. – P: Éd. du Cerf 1984. VII, 282 p.; F 92,–.

Ruh, Kurt: Kleine Schriften. Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter. – B, NY: de Gruyter 1984. 363 S.; Gewebe DM 162,–.

Ampe, A.: Naar een geschiedenis van de Passie-beleving vanuit **Marrow**'s Passie-boek. – OGE LVIII, 1984, 129–175; p. 176–191: Willeumier-Schalij, J. M.: **Jan** van **Meerhouts** Passie en de hedendaagse Passie-iconographie; p. 192–209: Deboutte, A.: **Thomas** van **Cantimpré**, als auditor van Albertus Magnus; p. 210–226: Noë, H.: **Jan** van **Ruusbroec** als prozaschrijver. Staat van het onderzoek; p. 227–246: Wijers, M. en G. Heuvelman: *Mandes Spiegel der waerheit* vergeleken met **Ruusbroecs** *Van den gheesteliken Tabernakel;* p. 247–273: Mommaers, P.: La Règle de perfection de **Benoît** de **Canfield**.

Proterra, Michael: Homo spiritualis nititur fide. Martin **Luther** and **Ignatius** of Loyola. An analytical and comparative study of a hermeneutic based on the heuristic structure of discretio. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1983). VI, 84 p.; $ 7,75.

Die Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983. Band II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 63 S. = Analecta Cartusiana CVIII.

Moorman, John R. H.: The Anglican spiritual tradition. – Lo: Darton, Longman & Todd (1983). 228 p. ; £ 8,95.

Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen. Beiträge von Alois M. Haas (u. a.) Hrsg. von Wolfgang Böhme. – (Karlsruhe 1983: Tron.) 103 S. = Herrenalber Texte XLVI; [enth.:] S. 9–31: Haas, Alois M.: Christus ist alles. Die Christusmystik des **Angelus Silesius**; S. 31–52: Sudbrack, Josef: Das goldene Zeitalter der französishen Mystik. Glanz und Elend einer Epoche; S. 52–66: Meyer, Dietrich: „Christus mein ander Ich." Zu **Zinzendorfs** Verhältnis zur Mystik; S. 67–81: Blankenburg, Walter: Mystik in der Musik Johann Sebastian **Bachs**; S. 81–94: Nigg, Walter: „Eine Blume zu Saron": Gerhard **Tersteegen**; S. 94–99: Goes,

Albrecht: Gerhard Tersteegen. Andacht bei nächtlichem Wachen; S. 99–103: Böhme, Wolfgang: Der inwendige Mensch.

Hausman, Noëlle: Nietzsche – Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité. Préface d'Albert Chapelle. – P: Beauchesne (1984). 213 p.; F 78,–.

Sutter, Jacques: La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (**1944–1976**). T. I–II. – P: CNRS 1984. 1360 p.; F 450,–.

Gesandt wie er. Der Orden der **Prämonstratenser-Chorherren** heute. Communio, contemplatio, actio. Hrsg. von Thomas Handgrätinger anläßlich des 60jährigen Jubiläums der Wiederbegründung der Abtei Windberg u. des 850. Todestages des hl. Norbert von Xanten ‹1134–1984.› Studientagung zu Spiritualität u. Selbstverständnis, 26.–30. Juni 1982. – (Wü:) Echter-Verl. (1984). 200 S.; kart. DM 29,–.

Baur, Francis: Life in abundance. A contemporary spirituality. – NY, Ramsey, N. J.: Paulist Pr. (1983). V, 276 p.; $ 7,95.

Capps, Walter Holden: The monastic impulse. – NY: Crossroad (1983). 161 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz u. Aussicht. Hrsg. von Paul Lendvai. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1983). 255 S.; kart. DM 29,80.

Weber, Wilhelm: Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. – Wü: Echter-Verl. 1984. 179 S.; Lw. DM 29,–.

Baubérot, Jean: Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses de «mai 68» et le document «Église et pouvoirs». – (Genève:) Labor et Fides (1983). 335 p. = Histoire et Société II; sfr 35,–.

Saraceni, Guido: Chiesa e comunità politica. – Milano: Giuffrè Ed. 1983. XI, 297 p.; Lire 15 000.

Hengsbach, Friedhelm: Die sympathische Gesellschaft. Eine politische Auslegung des Evangeliums. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 150 S.; kart. DM 19,80.

Philippi, Paul: **Diaconica**. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung. Hrsg. von Jürgen Albert. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener (Verl. des Erziehungsvereins 1984). VIII, 262 S.; kart. DM 32,–.

Goddijn, Walter: Some religious developments in the **Netherlands** (1947–1979) as documented by a few surveys and censusdata. – SocComp XXX, 1983, 409–423; p. 425–439; De Loor, H. D.: The sociology of religion and the Dutch churches since World War II; p. 441–456: Spruit, Leo: Conceptions ecclésiales et modèles pastoraux; p. 457–475: Hemert, Martien van: La pratique dans le cadre des modèles pastoraux; p. 477–490: Tillo, Gerard van: Towards a programme for the semiotic analysis of religion; p. 491–502: Hilhorst, H. W. A.: Religion and euthanasia in the Netherlands. Exploring a diffuse relationship; p. 503–524: Thung, Mady A.: From pillarization to new religious pluralism. A social science congress on religion and politics. Amsterdam 1983.

Pope John Paul II and the **family**. Ed. by Michael J. Wrenn. Foreword by Terence Cooke. – Chic: Franciscan Herald Pr. (1983). XXXI, 93 p.; $ 15,–.

Miyata, Mitsuo: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 191 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVII; kart. DM 35,–.

Puente, Gonzalo: Messianisme et idéologie. – P: Vrin 1983. IV, 361 p. = Problèmes et controverses; F 150,–.

Strauch, Peter: Warum leben wird eigentlich nicht? Weshalb junge Leute fromme Traditionen aufgeben. – Witten: Bundes-Verl. (1984). 119 S. = ABC-Team 3205; kart. DM 7,95.

Eberhard, Theo: Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des **Maria-Lionza-Kultes** in **Venezuela**. – Mchn: Fink 1983. 219 S., zahlr. Abb. = Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas XXIII.

Mehnert, Gottfried: **Evangelische Presse**. Geschichte u. Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart. – Bielefeld: Luther-Verl. (1983.) 418 S. = Evangelische Presseforschung IV; kart. DM 70,–.

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik**. Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 216 S.; geb. DM 34,–.

Kottukapalley, J.: The hope we share: A new christian approach to **Marxism**. – Barrackpore: Morning Star College 1983. XII, 160 p.; $ 6,50.

Annahme und Widerstand. Hrsg. von Jürgen Moltmann. – (Mchn:) Kaiser (1984.) 119 S. = Kaiser Traktate LXXIX; kart. DM 14,– [enth. u. a.:] S. 15–58: Schottroff, Luise: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation; S. 59–79: Eckertz, Rainer: Legitimität oder Volkssouveränität? Kritik der Selbstlegitimierung des Staates; S. 80–113: Bahr, Hans-Eckard: Ins Angesicht widerstehen. Stilelemente und Sozialethos gewaltfreier Friedensprozesse.

XIII. Kirchenrecht

Schatzschneider, Wolfgang: Kirchenautonomie und Datenschutzrecht. Zur Sonderstellung von öffentl.-rechtl. Religionsgemeinschaften auf dem Gebiet des Datenschutzes. – Hei: v. Decker u. Müller 1984. XIII, 81 S. = Heidelberger Forum XX; kart. DM 36,–.

Liberté et **loi** dans l'église. [Par] Charles Pietri (e. a.) – P: Éd. Beauchesne 1983. 152 p. = Les quatre fleuves XVIII; F 65,–; [cont.:] p. 5–19: Pietri, Charles: De la Tora aux Décrétales. Évangile et culture classique; p. 21–33: Lefebvre, Charles: Le Droit Canonique au Moyen Age. XIIe-XVe siècles; p. 35–42: Gaudemet, Jean: Le Droit Canonique au milieu du XXe siècle. Du Code de 1917 à l'avènement de Jean XXIII; p. 43–75: Beyer, Jean: Paul VI et le droit de l'Église; p. 77–109: Fagiolo, Vincenzo: Le nouveau Code de Droit Canonique et sa structure; p. 111–120: Congar, Yves: Les laïcs ont part à faire l'Église; p. 121–134: Lanversin, Bernard de: De la Loi générale à la Loi «complémentaire» dans l'Église latine depuis le nouveau Code; p. 135–144: Passicos, Jean: Vers un renouveau du droit particulier interdiocésain ou régional selon le nouveau Code de Droit Canonique; p. 145–152: Levillain, Philippe – André Vauchez: Le Code de 1917 et le Code de 1983. Tableau comparé.

Herranz, Julián: Génesis del nuevo cuerpo legislativo de la Iglesia. – Ius canonicum XXIII, 1983, 491–526; p. 527–546: Gutiérrez, José Luis: La Curia Romana ante la nueva codificación; p. 547–577: Bertolino, Rinaldo: La tutela dei Diritti nella comunità ecclesiale; p. 579–597: González Martín, Adrián: La nulidad en la Sagrada Ordenación; p. 599–634: Masats Roca: Miguel: El Seminario menor en la génesis del «Optatam Totius»; p. 635–661: Camarero Suárez, Marita: Novedades introducidas por el Código de Derecho Canónico en la regulación del matrimonio celebrado por procurador; p. 663–677: Diego-Lora, Carmelo de: El proceso documental del nuevo Codex Iuris Canonici; p. 681–711: Fornés, Juan: El concepto de estado de perfección: consideraciones críticas; p. 713–751: Molano, Eduardo: El Derecho eclesiástico del Estado como disciplina jurídica; p. 753–778: Diego-Lora, Carmelo de: Jueces, abogados, procuradores, ante la Ley civil de divorcio; p. 779–823: Navarro, Luis F.: La libertad religiosa en la Convención europea de salvaguarda de los derechos del hombre.

Beyer, Jean, SJ: Le nouveau Code de Droit Canonique. Esprit et structures. – NRTh CVI, 1984, 360–382. 566–583.

Richardi, Reinhard: **Arbeitsrecht** in der Kirche. Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht. – Mchn: Beck 1984. XXI, 260 S.; kart. DM 40,–.

Aymans, Winfried: Wesensverständnis und Zuständigkeiten der **Bischofskonferenz** im Codex Iuris Canonici von 1983. – AkKR CLII, 1983, 46–61; S. 62–75: Schmitz, Herbert: Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983.

Puza, Richard: Der **Laie** im neuen Codex Iuris Canonici. – ThQ CLXIV, 1984, 88–102.

Grocholewski, Zenon – Mario Francesco Pompedda – Cesare Zaggia: Il **matrimonio** nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale. – Padova: Gregoriana Ed. (1984). 265 p. = Studi giuridici I; Lire 24 000.

Pree, Helmuth: Die Ehe als Bezugswirklichkeit – Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts. – OeAKR XXXIII, 1982, 339–396; S. 397–417: Grocholewski, Zenon: Probleme kirchlicher Ehegerichtsbarkeit heute; S. 418–435: Schick, Ludwig: Die Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche nach „Familiaris Consortio"; S. 436–465: Raab, Günter: Kirchenrechtliche Probleme bei **Transsexuellen**; S. 466–486: Geringer, Karl-Theodor: Das Ende der Zwangszivilehe in Österreich als paradoxe Realutopie – Unorthodoxe Erwägungen zu einer dialektischen Strategie kirchlicher Gesellschaftspolitik; S. 487–507: Lotz, Andreas: Die Entwicklung der Mischehen in Österreich seit 1970 im Lichte der Statistik.

Gerardi, Renzo: L'essenza del matrimonio e il consenso alla luce della nuova normativa canonica. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 296–318.

García Faílde, Juan José: Reconocimiento en el orden civil de matrimonios celebrados según las normas del Derecho canónico y sentencias eclesiásticas de nulidad matrimonial. – REDC XXXVIII, 1983, 207–236.

Thomas, Paul K.: Marriage annulments for gay men and lesbian women: New canonical and psychological insights. – Jurist XLIII, 1983, 318–342.

Schlaich, Klaus: Kirchenrecht und Kirche. Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute. – ZevKR XXVIII, 1983, 337–369.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Kirsten, Hans: Die Kirche in der Welt. Aufsätze zur praktischen Theologie aus drei Jahrzehnten. – Groß Oesingen: Verl. der Lutherischen Buchhandlung Harms (1983). 263 S.; kart. DM 16,80.

Konrad, Christoph: Die neue Verkündigung. Plädoyer für eine offene Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1984). 103 S. = Theologische Existenz heute CCXXI.

Dieterich, Michael: Psychologie contra Seelsorge? Hilfestellung für die christliche Gemeinde. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 216 S. = Tagesfragen XV; kart. DM 19,80.

Holifield, E.: A history of pastoral care in **America**. From salvation to self-realization. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 416 p.; $ 16,95.

Lowe, Kathy: Opening eyes and ears. New connections for Christian communication. With a commentary by Martin E. Marty. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 118 p.; sfr 12,50.

Katholisches **Apostolat** heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel u. Aufgabe. Hrsg. von Manfred Probst. Mit Beitr. von Donatella Acerbi [u. a.] – Limburg: Lahn-Verl. (1984). 182 S. = Glaube, Wissen, Wirken VIII.

Deresch, Wolfgang: Kirchliche **Jugendarbeit**. Wege zur personalen, sozialen u. religiösen Identität. – (Mchn:) Kaiser (1984). VIII, 323 S., 1 Abb.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Sondermann, Wilfried: Kirchliche Jugendarbeit in der Krise? – Mchn: Kösel (1983). 219 S.; kart. DM 24,80.

Klose, Dietmar: Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten u. Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 478 S., Abb. = Studien zur praktischen Theologie XXX; kart. DM 52,– [Diss., München]

Meier Tetlow, Elisabeth – Louis Mulry Tetlow: Partners in service. Toward a biblical theology of christian **marriage**. – Lanham, MD [e. a.:] Univ. Pr. of America (1983). 180 p.; $ 10,25.

Bärenz, Reinhold: Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße **Trauerpastoral**. – Mchn: Kösel (1983). 77 S.; kart. DM 14,80.

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: Seelsorge im Trauerfall. Erfahrungen u. Modelle aus der Pfarrerfortbildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 171 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XX; kart. DM 26,80 [Diss., Bochum]

Hull, John M.: Studies in religion and education. – (Lewes:) Falmer Press (1984). VIII, 292 p.; $ 6,95.

Moore, Mary Elizabeth: Education for continuity and change. A new model for christian religious education. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 222 p.

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff, Gegenstand, Abgrenzungen. – Mchn: Kaffke (1984). 485 S.; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Hanusch, Rolf: Der Streit um die Lehrpläne. Legitimationsprobleme der Reform des Religionsunterrichts. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewalds-Verl. (1983). 164 S. = Gesellschaft und Theologie: Abt. Praxis der Kirche XLII; kart. DM 35,– [Diss., München]

Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Von Gottfried Adam [u. a.] hrsg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 356 S.; kart. DM 34,–.

Haas, Dieter: Ratgeber Religionsunterricht. Hilfen zum Aufbau u. zur Durchführung. Von Dieter Haas u. Kurtz Bätz. – (Lahr:) Kaufmann; (Zürich, Köln:) Benziger (1984). 189 S., Abb.; kart. DM 24,–.

Paul, Eugen: Religionsbücher als Medien des Unterrichtsprozesses. – Religionspädagogische Beiträge XIII, 1984, 2–18; S. 19–33: Schuh, Hans: Leben Christen in Gemeinden? Oder wie Schulbücher Gemeinde und Kirche als Raum für eine christliche Lebenspraxis beschreiben; S. 34–57: Simon, Werner: Das Thema ‚**Jesus Christus**' in Religionsbüchern der Sekundarstufe I; S. 58–80: Dormeyer, Detlev: Funktion und Verarbeitung biblischer Traditionen im Religionsunterricht; S. 81–109: Eggers, Theodor: Martin Luther in Religionsbüchern für den katholischen Religionsunterricht; S. 110–122: Jendorff, Bernhard: Arbeitsaufträge für das 5./6. Schuljahr; S. 123–136: Hörberg, Norbert: Geht und sagt es allen Freunden ... (Allez dire à vos amis.) Ein katechetischer Lehrgang aus Frankreich; S. 137–155: Lyons, Frank: Religionsunterricht in **England**; S. 156–171: Reilly, George: Sinnerschließung und Emotionen.

Wagmann, Volker: Evangelische Erwachsenenbildung. Grundlagen theol. Didaktik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 174 S.; kart. DM 36,– [Habil.-Schrift, Zürich]

XV. Liturgiewissenschaft

Molin, Jean-Baptiste – Annik Aussedat-Minvielle: Répertoire des **rituels** et **processionnaux** imprimés conservés en **France**. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1984. 716 p. = Documents, études et répertoires publiés par la Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

Bradshaw, Paul F.: Daily prayer in the early church. A study of the origin and early development of the divine office. – NY: Oxford Univ. Pr. 1982. X, 191 p.

Gauthier, Roland: L'auteur des **hymnes** de S. **Joseph** dans l'ancien bréviaire romain. – CahJos XXXII, 1984, 79–98; p. 99–108: Macca, Valentino: Qui est l'auteur des hymnes liturgiques de S. Joseph?

L'Eglise en prière. Introduction a la liturgie. Edition nouvelle avec la collaboration de R. Cabie [e. a.] T. I: Principes de la liturgie par Irénée-Henri Dalmais, Pierre-Marie Gy, Pierre Jounel et A. G. Martimort. – P: Desclee (1984). 309 p.

Colombotti, Luigi Tarcisio: L'**eucaristia** al centro di ogni istituzione. Teologia dell'istituzione nell'eucologia eucaristica del **rito Ispanico**. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1983. 383 p. = Studia Anselmiana LXXXVI = Analecta liturgica VI; Lire 35 000.

Mittler, Mauritius: Untersuchungen zur **Siegburg**er Liturgie. Bd. II: ‹Weihnachtsfestkreis›. – Siegburg: Respublica-Verl. 1984. XV, 120 S.; DM 28,80.

Mulders, J.: Rituelen en symbolen in de liturgie. – TTh LXVIII, 1984, 282–292; p. 293–309: Henau, E.: Liturgie en maatschappelijke werkelijkheid; p. 310–315: Kurvers, R.: De romeinse liturgie in de west-europese liturgie; p. 316–319: Boendermaker, J.: „Alle gerechtigheid vervullen." Enkele voorlopige kanttekeningen bij het Limarapport, voornamelijk ter zake van de doop; p. 320–326: Claessens, A.: Op weg naar een Kameroenese ritus van de eucharistie.

Swanston, H. F. G.: Liturgy as paradise and as parousia. – SJTh XXXVI, 1983, 505–520.

Kilpatrick, G. D.: The Eucharist in Bible and liturgy: The Moorhouse Lectures 1975. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1983. VII, 115 p.; £ 15,–.

Angenendt, Arnold – Thaddäus A. Schnitker: Die **Privatmesse**. – LJ XXXIII, 1983, 76–89; S. 90–104: Gerhards, Albert: Die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets.

Abdelsayed, Fr. Gabriel: The eucharistic liturgies of the **Coptic** Orthodox church. – Greek Orthodox review XVIII, 1983, 128–146.

Zanetti, U.: Premieres recherches sur les Lectionnaires Coptes. – EL XCVIII, 1984, 3–34.

Sader, Jean: Le lieu de culte et la messe Syro-Occidentale selon le «De oblatione» de **Jean** de **Dara**. Étude d'archéologie et de liturgie. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1983. 141 p., fig. = Orientalia Christiana analecta CCXXIII; Lire 22000.

Descoeudres, Georges: Die **Pastophorien** im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. – Wiesb: Harrassowitz 1983. 220 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa XV; kart. DM 35,– [Diss., Zürich. Gek.]

Pathikulangara, Varghese: Resurrection, life and renewal. A theological study of the liturgical celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the **Chaldeo-Indian Church**. – (Bangalore:) Dharmaram Publ. 1982. XXX, 501 p.

Pathikulangara, Varghese: Chaldeo-Indian liturgy. T. I: Introduction. – Kerala: St. Thomas Seminary 1982. XI, 154 p. = Oriental Institute of Religious Studies XXX.

Anschriften der Mitarbeiter

Pater Karl Bausenhart, Berg Sion, Regiohaus, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Heinrich Beck, Scheubelstr. 14, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Joachim Becker, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Rev. Père Pierre Benoit OP, École Biblique, Rue de Naplouse 6, Israel; Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, 6450 Hanau; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Peter Ehlen, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22; Dr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Isnard W. Frank, Dominikanerkloster, Paulusplatz 5, 6520 Worms; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Universitätsstr. 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Manfred Lochbrunner, Buttermelcherstr. 10, 8000 München 5; Prof. Dr. Johannes Marböck, Bürgergasse 2, A-8010 Graz; Dr. Johannes Meier, Schillerstr. 5, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Rev. Dr. Niels Krogh Rasmussen, Landagervej 1, DK-3200 Helsinge; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Martin Rock, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Michaelgasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Pfarrer Martin Schneider, Pfarrstr. 1, 7631 Meissenheim; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Dr. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„engagement" und „Jahrbuch für Antike und Christentum" – beide aus dem Verlag Aschendorff

Abendland, woher und wohin?

Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute

Von Wilhelm Köster SJ

150 Seiten, Leinen 19,80 DM, ISBN 3-402-03247-3. Bezug durch jede Buchhandlung.



Der Verfasser geht aus von einer Analyse dessen, was in uns Europäern an geschichtlichem Bewußtsein lebt. Er legt frei, was uns an Macht über die Umwelt und an existentiellem Vollzug unser selbst zugefallen ist. Er weiß auch um die Grenze des Menschlichen.

Die Analyse weist über sich hinaus. Sie drängt zu einer Besinnung auf die christliche Offenbarung; denn diese hat unser Dasein wesentlich mitbestimmt. Weil in Menschwerdung des Wortes Gottes geschehen, wirft sie entscheidendes Licht auf den Menschen selbst und führt sie den Menschen zu einer Vollendung, die er mit eigenen Kräften nicht erreichen kann.

Vor dem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wie es um uns Europäer heute bestellt ist.

Der Verfasser bietet dazu überraschende Deutungen an. Vor dem im Gang befindlichen Gebietsverlust der christlichen Predigt steht er nicht ratlos; er ahnt darin einen überzeugenden Sinn. Die Renaissance ist ihm nicht Rückfall in antikes Heidentum; im Gegenteil, sie erscheint als Reifevorgang. Die Marienverehrung steht nicht wie ein verschlossenes Heiligtum da; vielmehr gewinnt sie von profanen Werdeprozessen her eine neue Tiefe.

In allem kreist das Buch um die innere Geschichte des Abendlandes.

Wilhelm Köster SJ, geboren 1906 in Düsseldorf, 1931 Dr. phil. in Freiburg i. Br., 1934 Priesterweihe im Dom zu Köln, 1945 Ordenseintritt, seit 1951 in Schweden, Mitarbeiter und zeitweilig leitender Redakteur der schwedischen katholischen Kulturzeitschrift CREDO (heute SIGNUM). Seit 1965 ständiger Gast im Institut für Wissenschaftstheorie an der Universität Göteborg.

Aschendorff

Rudolf Bultmann
Theologische Enzyklopädie

Herausgegeben von Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller. 1984. X, 208 Seiten. ISBN 3-16-144736-0 Ln. DM 58.–

Die einzige systematisch-theologische Vorlesung Rudolf Bultmanns aus seiner Marburger Zeit wird hier erstmals veröffentlicht. Sie erörtert Grundlagen und Grundlegung der Theologie.

Inhaltsübersicht:

Vorwort der Herausgeber

Die Aufgabe der theologischen Enzyklopädie
Die fides quae creditur als Gegenstand der Theologie
Die Theologie als Wissenschaft von Gott
Der Gedanke der Offenbarung
Der Begriff des Glaubens
Was ist Theologie?

Anhang:
Wahrheit und Gewißheit

Namensregister

Rudolf Bultmann
Das verkündigte Wort

Predigten – Andachten – Ansprachen 1906 bis 1941. In Zusammenarbeit mit Martin Evang ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Gräßer. 1984. XIII, 347 Seiten. ISBN 3-16-144844-8 Pappbd. geb. DM 29.–

Der Band ergänzt das bisherige Bultmannbild in entscheidender Weise: Er läßt die Entwicklung der Theologie Bultmanns von ihren frühesten Anfängen an erkennen und zeigt die kirchliche Verwurzelung seiner theologischen Existenz.

Inhaltsübersicht:

Einleitung von *Erich Gräßer*
Auswahl von 34 Predigten, Andachten etc. von 1906–1941
Anhang:
1. Zur Textgestalt
2. Gesamtübersicht über Bultmanns Predigtwerk
   a) Tabellarische Übersicht
   b) Anmerkungen (Termin, Ort, Anlaß, Umstände etc. jeder einzelnen Predigt)
3. Bibelstellenregister (Predigttexte und Zitate)



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen



Wilhelm Weber

Wenn aber das Salz schal wird ...

Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln

180 Seiten, Pappband mit Schutzumschlag, DM 29,–

Die Schrift enthält eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der heute in Mode gekommenen unkritischen Inanspruchnahme sozialwissenschaftlicher Erklärungsversuche und Weltbilder in Theologie, kirchlichem Handeln und kirchlicher Verkündigung. Der Verfasser weist nach, daß diese Tendenz weder dem Selbstverständnis der Sozialwissenschaften noch jenem von Theologie und Kirche noch auch dem Postulat eines erfahrungsbezogenen Engagements des Christen gerecht zu werden vermag. Das Wesen von Theologie und Kirche ist im transzendent orientierten christlichen Glauben verankert.

Karl Forster

Das Wort verkünden

Hrsg. v. Prof. Dr. Anton Rauscher

445 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 39,—

Der Nachlaß Karl Forsters umfaßt auch eine größere Anzahl von Ansprachen im Rundfunk, von Predigten und Meditationen zu christlichen Glaubenswahrheiten. Der vorliegende Band will diesen Dienst Karl Forsters an der Verkündigung der Kirche erschließen. Das Buch kann all jenen helfen, die in den Bedrängnissen des Lebens geistliche Orientierung und Kraft suchen.

Karl Forster

Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute

Herausgegeben von Prof. Dr. Anton Rauscher

Band I Glaube – Kirche – pastoraler Dienst
702 Seiten
Band II Kirche und Welt
682 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 98,– (beide Bände)

Die beiden vorliegenden Bände enthalten den wissenschaftlichen Ertrag Karl Forsters, der 1981 verstorben ist. Seine Bemühungen kreisen gleichsam um zwei Brennpunkte einer Elipse. Im ersten Band sind die vornehmlich pastoraltheologischen Ideen und Abhandlungen zusammengefaßt, der zweite Band enthält die Überlegungen und Kriterien für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Beide Fragenbereiche sind wechselseitig aufeinander bezogen, was besonders deutlich wird einerseits in den Untersuchungen über die Wertorientierung, die Einstellungs- und Verhaltensweisen bei den Katholiken, andererseits über die Rückwirkungen gesellschaftlicher und politischer Veränderungen auf Kirche und Glaube.

echter

Durch jede Buchhandlung

RENOVATIO ET REFORMATIO

Wider das Bild vom ‚finsteren' Mittelalter

Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag, überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern. Hrsg. von Manfred GERWING und Godehard RUPPERT.
Das Werk enthält 16 Beiträge aus drei Wissenschaftsgebieten – der Theologie, der Philosophie und der Geschichte. Sie bieten neuere und neueste Forschungsergebnisse, die je für sich wie allesamt punktuell und exemplarisch die Rede vom „finsteren" Mittelalter als Anachronismus entlarven.

16 Beiträge

I. Theologie

Bernhard Georg Langemeyer OFM: Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der system. Theologie

Jean Leclercq OSB: Neue Perspektiven in der monastischen Theologie: Das Weibliche und die eheliche Liebe

Heinrich J. F. Reinhardt: Der Ehetraktat „De sacramento coniugii" im Römerbriefkommentar der Hs. Vat. Ottobon. Lat. 445 und parr.

Leo Scheffczyk: Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi

Michael Schmaus: Die Einheit des trinitarischen Wirkens in der Ost- und Westkirche

Theodor Schneider: Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt

II. Philosophie

Fritz Hoffmann: Einige Bemerkungen zum Problem der unmittelbaren und der vermittelten Erkenntnis in der Scholastik

Raymond Macken OFM: Selbstverwirklichung in der Anthropologie des Heinrich von Gent

Helmut Meinhardt: Neuplatonismus, christliche Schöpfungsmetaphysik, Geschichtsphilosophie. Interpretationsthesen zu Eriugena-Texten

Burkhard Mojsisch: Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie

Sofia Vanni Rovighi: Glaube und Vernunft bei Anselm von Aosta

III. Geschichte

Dieter Berg: Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert

Winfried Eberhard: „Gemeiner Nutzen" als opposition. Leitvorstellung im Spätmittelalter

Elisabeth Gössmann: Die Kirchenkritik Hildegards von Bingen im Urteil des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeption des Mittelalters

Jaroslav Kadlec: Das Hussitentum und die Prager Theologieprofessoren

Ferdinand Seibt: Frühe Revolutionen: Widerstandsrecht und causa fidei

RENOVATIO ET REFORMATIO
252 Seiten, Leinen 48,— DM.

Aschendorff

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

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 6 **1984** **80. Jahrgang**

Kurt Aland: Eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments zur Oxforder Ausgabe von Luk. 1–12 Sp. 441

Allgemeines . . . . . Sp. 447
G. Dünnhaupt: Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur (H. Pörnbacher)
Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus (W. Wischmeyer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 452
F. Lindström: God and the Origin of Evil (B. Lang)
H. Donner: Die Verwerfung des Königs Saul (H. Seebass)
H. F. Fuhs: Ezechiel 1–24 (J. Becker)
H. Seebass: Der Gott der ganzen Bibel (J. Scharbert)
The Greek New Testament. Ed. by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren (G. D. Kilpatrick)
Nestle-Aland: Novum Testamentum Greece et Latine. Ed by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, Allen Wikgren (G. D. Kilpatrick)
G. Strecker / U. Schnelle: Einführung in die neutestamentliche Exegese (O. Knoch)
L. Zirker: Die Bergpredigt (Th. Söding)
H.-J. Klauck: Herrenmahl und hellenistischer Kult (H. G. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 466
H. Boese: Die alte „Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum" (O. Wahl)
B. De Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse II
B. De Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse III (N. Brox)
R. Henke: Studien zum Romanushymnus des Prudentius (M.-B. v. Stritzky)
B. Senger: Liudger – Leben und Werk (A. Schröer)
H. Herp: De processu humani profectus (J. Sudbrack)
Gregorii Ariminensis OESA. Ed. B. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino (W. Dettloff)
A. Schröer: Die Reformation in Westfalen (W. Kohl)
J. Wicks: Cajetan und die Anfänge der Reformation (W. Schwab)
St. Lubieniecki: Compendium Veritatis Primaevae (S. C. Napiórkowski)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 476
Th. Ruster: Sakramentales Verstehen (P.-G. Müller)
P. Gisel: Vérité et Histoire (P.-G. Müller)
A. Dahm: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths (G. Wenz)
G. Jelich: Kirchliches Ordensverständnis im Wandel (F. Wulf)
Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut (E. Fastenrath)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 487
H. Schmidt: Didaktik des Ethikunterrichts I (N. Mette)
W. Schwartz: Analytische Ethik und christliche Theologie (H. Biesenbach)
L. Schneider: Subsidiäre Gesellschaft (J. Stegmann)

Liturgiewissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 491
L'èconomie du salut dans la liturgie. Ed par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)
La Liturgie, son sens esprit, sa méthode. (E. J. Lengeling)
Liturgie, Spiritualité, Cultures. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)
J. Brechtken: Evolution und Transzendenz (W. Bröker)
W. Brändle: Rettung des Hoffnungslosen (H. Deuser)
L. Hauser: Religion als Prinzip und Faktum (H. Hoping)
B. Welte: Zwischen Zeit und Ewigkeit (B. Casper)
H. Waldenfels: Faszination des Buddhismus (E. Meier)

Religionspädadogik, Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506
Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie, hrsg. v. H.-G. Heimbrock (N. Mette)
P. M. Zulehner: „Leutereligion" (M. Blasberg-Kuhnke)
H. J. Fraas: Glaube und Identität (E. Rolinck)
Für die Vielen. Hrsg. v. Bruno Kresing (K. Richter)
R. Henkys: Gottes Volk im Sozialismus (K. Richter)
J. Sudbrack: Auf Gott hin ausgespannt (O. Hagemeyer)
O. F. Meinardus: Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts (J. Sudbrack)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1983/84 . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments Zur Oxforder Ausgabe von Luk. 1–12[1]

von Kurt Aland, Münster/W.

Vor über 100 Jahren (1869–1872) erschien die Editio octava critica maior Konstantin von Tischendorfs. Sie wird noch heute von jedem textkritisch arbeitenden Neutestamentler benutzt, obwohl ihre handschriftliche Grundlage durch die beiden Neufunde in den Generationen seitdem, insbesondere durch die Papyri, antiquiert ist und die Angaben aus den Übersetzungen wie über die Kirchenväterzitate usw. durch neue Ausgaben überholt sind. Denn es ist der Wissenschaft trotz mehrerer Anläufe dazu nicht gelungen, eine große kritische Ausgabe zu schaffen, die der Moderne das leistete, was die Tischendorfs für ihre Zeit tat: umfassende und zuverlässige Darbietung des gesamten Materials aus den griechischen Text-Handschriften wie den alten Übersetzungen und den Kirchenväterzitaten aus beiden Sprachbereichen, das für die Konstituierung des ursprünglichen Textes des NT wie die Feststellung seiner Überlieferungsgeschichte in Betracht kommt. Zwar sind mehrere Versuche dazu unternommen worden, aber sie sind sämtlich fehlgeschlagen, und zwar – um das vorwegzunehmen – leider einschließlich des neuesten, als dessen Zeugnis der hier zu besprechende Bd vorliegt.

Die Ausgabe von Sodens 1902–1913 scheiterte an ihrem verfehlten methodischen Ansatz, ihrem zu komplizierten Sigelsystem und an ihrem zu hohen Fehlerprozentsatz, so daß ihre Untersuchungsbände faktisch einen (allerdings viel bedeutenderen, als man oft meint) Steinbruch für textkritische Untersuchungen und ihr Textband eine (und zwar die ausführlichste, die wir besitzen) Variantensammlung zum Text des NT darstellen. Als die deutschen Neutestamentler zum ersten Mal nach dem 1. Weltkrieg von 1922 an zu alljährlichen Tagungen zusammentraten, diskutierten sie die Schaffung eines „neuen Tischendorf". Aber als sie 1925 zur Tat schreiten wollten, wurde bekannt, daß die englischen Neutestamentler genau denselben Beschluß gefaßt hatten, ohne den deutschen Plan und die Vorbereitungen dafür zur Kenntnis zu nehmen (obwohl mehrfach in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft darüber berichtet worden war). Eine Zusammenarbeit kam wegen der unterschiedlichen Konzeptionen nicht zustande.

Der deutsche Plan versandete, der englische fand bereits 1935 mit der Edition des Markusevangeliums und 1940 mit der des Matthäusevangeliums durch S. C. E. Legg seine Realisierung. Der Titel der Bde

[1] **The Gospel according to St. Luke,** Ed. by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Part One, Chapters 1–12. – Oxford: Clarendon Press 1984. XVI. 299 S. (The New Testament in Greek III). Ln. £ 55.–

UB Tübingen

lautete anspruchsvoll: „Novum Testamentum Graece secundum textum Westcotto-Hortianum cum apparatu critico novo plenissimo, lectionibus codicum nuper repertorum additis, editionibus versionum antiquarum et patrum ecclesiasticorum denuo inuestigatis." Daß ein einzelner diesem gewaltigen Programm nicht gerecht werden konnte, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen, hätte dem englischen Komitee eigentlich von vornherein klar sein müssen. Dementsprechend kritisch war das Echo. Nach dem Erscheinen des zweiten Bdes griff T. W. Manson zur Feder und veröffentlichte in der englischen theologischen Zeitschrift, dem Journal of Theological Studies (43, 1942, 83–92), eine ausführliche Rezension, deren Härte – angesichts des moderaten Tons, in dem in englischen Rezensionen, anders als in deutschen, auch scharfe Kritik vorgebracht zu werden pflegt – eine vernichtende Wirkung übte. Als Legg 1948 sein Manuskript zu Bd 3 der Ausg. mit dem Lukasevangelium vorlegte, wurde es nicht mehr angenommen. Das englische Komitee verbündete sich vielmehr mit den amerikanischen Neutestamentlern.

Denn auch in den USA waren inzwischen Pläne für einen „neuen Tischendorf" geschmiedet worden, zu dem E. C. Colwell, damals Vizepräsident der Universität Chicago, bereits 1942 öffentlich aufgerufen hatte. Zusammen mit A. P. Wikgren und M. M. Parvis (beide damals in Chicago) hatte er die Planung für eine Sammlung der Materialien zu einem umfassenden kritischen Apparat vorbereitet (er sollte zunächst veröffentlicht und dann aus ihm heraus in einer zweiten Arbeitsstufe ein neuer Text entwickelt werden). 60 amerikanische Textkritiker waren 1948 gerade in Chicago versammelt, um die Einzelheiten zu diskutieren, als das englische Angebot eintraf. Es wurde mit Enthusiasmus angenommen, das „International Project to Establish a New Critical Apparatus of the Greek New Testament" war geboren.

Das englische Komitee, das die berühmtesten Namen aufwies, hatte dabei – zunächst – im wesentlichen die Funktion des Beraters, die eigentliche Aktivität lag in den USA, wobei E.C. Colwell Zentrum wie Motor darstellte. Beides war ebenso nötig wie schwierig, denn alle Arbeit für den neu zu erstellenden kritischen Apparat wurde nebenamtlich geleistet und mußte deswegen auf viele Schultern verteilt werden – die Einleitung zum vorliegenden Bd nennt aus den USA nicht weniger als ca. 230 Namen! Hier wurden die griechischen Texthandschriften (Chairman K. W. Clark) und Lektionare (Chairman A. P. Wikgren) kollationiert ebenso wie die alten Übersetzungen mit Ausnahme insbesondere der syrischen, koptischen, lateinischen (Chairman B. M. Metzger), hier sind auch die Zitate der griechischen Kirchenväter aus dem NT gesammelt worden (Chairman zunächst R. P. Casey, nach anderen seit 1963 M. J. Suggs und G. D. Fee). Seit 1962 hat die Arbeit sich jedoch zunehmend nach England verlagert, und zwar nicht nur, weil hier die genannten Übersetzungen kollationiert wurden: für Großbritannien werden im vorliegenden Bd ca. 30 Mitarbeiter aufgeführt. Vor allem übernahm um 1965 G. G. Willis die Funktion als Executive Editor. Er hat sie bis 1968 ausgeübt, als er wegen zunehmender Behinderung seiner Sehfähigkeit ausscheiden mußte. Nach einem Interim bis 1970, währenddessen K. W. Clark von der amerikanischen Seite als Hrsg. des von ihr erarbeiteten Materials eingesetzt war, folgte auf Willis 1970 J. N. Birdsall/Birmingham, auf diesen 1978 J. K. Elliott/Leeds als (hauptamtlicher) Executive Editor. Birdsall war nach der Bearbeitung des Apparates zu Kap. 1–6 ausgeschieden, Elliott ist also speziell für Kap. 7–12, aber auch für die Endredaktion verantwortlich. Schwierig genug muß die Aufgabe gewesen sein, denn bei über 250 Mitarbeitern dürfte das vorgelegte Material (wenn auch die gesamten amerikanischen Beiträge bereits von K. W. Clark zu einem vorläufigen Apparat zusammengefügt waren) recht unterschiedlichen Charakters gewesen sein und manche Nachkontrolle bzw. die Auffüllung von Lücken benötigt haben. Außerdem war die umfangreiche Arbeit der Herstellung eines Typoskripts zu bewältigen, denn die Clarendon Press hat den Bd nicht im Satzverfahren, sondern in Reproduktion des Typoskripts hergestellt, das übrigens außerordentlich gelungen ist. So ist an der typographischen Gestalt des Bdes nichts auszusetzen.

Soviel zur Vorgeschichte und Entstehung dieser Ausgabe. Die Kritik an ihr muß leider schon beim Titelblatt einsetzen, das falsche Assoziationen hervorruft. Noch im Oktober 1983 (New Testament Studies 29, 1983, 531–538) überschrieb J. K. Elliott seinen Aufsatz, der die Ausgabe ankündigte und in ihre Anlage und Gebrauch einführte: „The International Project to Establish a Critical Apparatus to Luke's Gospel", ganz korrekt und mit allen Beschreibungen des Unternehmens 40 Jahre hindurch übereinstimmend. Auf dem Titelblatt des Bdes heißt es jetzt jedoch: „Edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project", und der Bd als solcher hat den Titel: „The New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke, Part One, Chapters 1–12", so den Eindruck erweckend, als ob es sich hier um eine neue Ausgabe des griech. NT handle, und zwar – entsprechend der Qualität des Verlages und der Herausgeber – um eine Ausg. von hohem Rang. Erst in der Einleitung (VI) erfährt man, daß es die Absicht der Ausgabe sei, „to provide an objective presentation of the textual evidence, and not to construct a new text" und: „the text used as the collating base is the Textus Receptus." Legg gab bei den von ihm betreuten beiden vorangegangenen Bden schon im Titel an, daß er den Text von Westcott-Hort von 1881 abdrucke. Im vorliegenden Bd erfolgt keine Angabe dergleichen, vielmehr wird vom Textus receptus auf die zitierte Weise geredet und erst in Abschnitt 4 der Einleitung ist unter Punkt 2 die Rede davon, daß und von welcher Ausgabe des Textus receptus der Abdruck von Luk 1–12 erfolgt. Mancher Benutzer des Bdes wird erst spät merken, daß er im vorliegenden Bd nichts anderes als eine Publikation des Textus receptus erhält, wie er von Erasmus an bis ins 17. Jh. dominierte, bis seine absolute Herrschaft im 18. Jh. erst bezweifelt und im 19. Jh. dann durch die moderne Wissenschaft schließlich gebrochen wurde. Auf wen es zurückgeht (den Verlag oder die Herausgeber?), daß hier nicht deutlicher gesagt wird, daß der vorliegende Bd eine Edition des Textus receptus mit einem kritischen Apparat bringt, wäre interessant zu wissen. Von Anfang an haben die deutschen Neutestamentler den Plan einer Heranziehung des Textus receptus einstimmig als „einen unerträglichen Anachronismus" bezeichnet (vgl. den Bericht von E. v. Dobschütz über die 5. Neutestamentlertagung 1926 in Breslau, ZNW 25, 1926, 318) und erklärt, für den Fall, daß die Engländer ihn verwenden wollten, sich an dieser Ausgabe nicht zu beteiligen und trotz der Doppelarbeit eine eigene zu veranstalten.

Denn der Textus receptus stellt die schlechteste Form des byzantinischen Reichstextes dar, der seinerseits wieder die schlechteste der Textformen bedeutet, in denen uns das NT von der alten Kirche überliefert ist. Er enthält nämlich all die Änderungen, die dieser byzantinische Text vom 6. Jh. an, wo er sozusagen amtlichen Charakter für die Reichskirche erhielt, das Mittelalter hindurch erfahren hat.

Der vorliegende Bd benutzt ihn außerdem nach der Ausgabe von Oxford 1873, weshalb eigentlich? Nur in der Verseinteilung geht er direkt auf Stephanus zurück (und zwar auf die Ausgabe von 1551), den Text (des Stephanus von 1550) selbst übernimmt er mit der Oxforder Ausgabe von 1873 nicht direkt, sondern nur über Zwischenstufen (1828 und Mill 1707).

Das Argument für die Zugrundelegung des Textus receptus lautet auf englischer Seite von damals bis heute, daß dadurch der kritische Apparat vereinfacht und übersichtlicher werde. Aber ist das wirklich so? Denn bei diesem System findet man alles, was für die Feststellung des ursprünglichen Textes und der frühen Textgeschichte (bis hin zur Ausbildung des frühen byzantinischen Textes) irgend wichtig ist, im kritischen Apparat (und zwar im vorliegenden Bd bei dessen Anlage mit erheblichen Schwierigkeiten). So muß man also alle Dinge spiegelverkehrt sehen und dementsprechend argumentieren, wodurch Irrtümer dabei sozusagen vorprogrammiert sind. Der Textus receptus gibt die Basis für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes ab, wir werden also in die Situation des 18. Jh.s versetzt, als Mill, Bengel, Wettstein und andere die ersten Anläufe dazu unternahmen. Diese Anlage des „Oxford Greek New Testament" kann außerdem verhängnisvoll werden. Denn etwa in den USA gibt es Kreise, die zurück zum Textus receptus, dem „Mehrheitstext", als Grundlage für Theologie und Kirche streben, es existiert dort bereits seit 1982 eine Ausgabe, die auf ihm beruht: The Greek New Testament according to the Majority Text, hrsg. von Zane C. Hodges und Arthur L. Farstad. Aber auch in Europa gibt es ähnliche Bestrebungen, vgl. z. B. die Synopse von B. Orchard (A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Arranged according to the Two-Gospel Hypothesis, 1983), deren Text in diese Richtung weist. Wenn diese Kreise den vorliegenden Bd als Rechtfertigung für ihre Haltung proklamieren, können die für ihn Verantwortlichen zwar ins Feld führen, daß es ihnen nicht auf den Text angekommen sei, sondern daß er nur als „Aufhänger" für den kritischen Apparat zur Erleichterung der Arbeit gedient habe, aber was das helfen wird, bleibt abzuwarten.

Soviel zur Textgrundlage. Was nun das Eigentliche am vorliegenden Bd, den Apparat, angeht, so ist die Ausgabe folgendermaßen aufgebaut: An der Spitze jedes Kapitels steht ein Verzeichnis der griech. Hss. bzw. Übersetzungen, in denen dieses Kapitel fehlt. Es folgt dann jeweils der Abdruck eines Verses im Wortlaut des Textus receptus und danach die Aufzählung der griech. Hss. und Übersetzungen, in denen (zusätzlich zu den am Kapitelanfang genannten) dieser Vers bzw. Teile aus ihm fehlen. Daran schließen sich der patristische Apparat und der textkritische Apparat an. Bei den Versen, mit denen in den Lektionaren eine Lektion beginnt, wird in einer besonderen Abteilung das Incipit (mit seinen lektionsbedingten Änderungen), das (nicht selten mehrfache) Vorkommen der Lektion mit den dazugehörigen Informationen usw. gegeben.

Am zweckmäßigsten verfahren wir bei der Beschreibung und Diskussion in dieser Reihenfolge. Das muß mit Rücksicht auf die Grenzen, die dem Umfang dieser Rezension gesetzt sind, in der Regel summarisch geschehen (für die Einzelheiten sei deshalb auf die ausführliche Besprechung verwiesen, die voraussichtlich noch 1984 im „Gnomon" erscheinen wird).

Natürlich ist es für den Benutzer des Apparates unumgänglich erforderlich, genau zu wissen, ob die griechische Hs. bzw. die Übersetzung, um die es ihm geht, für den Vers, den er untersuchen will, überhaupt als Zeuge existiert. Bei einer griechischen Hs. muß er dazu jeweils mindestens an zwei, in der Regel an drei Stellen nachsehen: zunächst im beiliegenden Beiblatt des Bdes (bzw. auf S. VIII–XI der Einführung), wo die für den Bd benutzten 198 griechischen Texthandschriften verzeichnet sind, ob sie für den Bd überhaupt herangezogen ist, dann im Verzeichnis am Kapitelanfang, ob sie das betr. Kap. enthält, und schließlich im Verzeichnis beim Vers selbst, ob er entweder fehlt oder nur fragmentiert erhalten ist. Am Rande bemerkt: Hier wird nicht von einem Einzelfall geredet oder gar eine künstliche Konstruktion errichtet. Bei Kap. 1 fehlen 35 Hss. ganz, bei Kap. 2 fehlen 33, bei Kap. 3 sind es 37 (von insgesamt 198 herangezogenen Texthandschriften!), bei Vers 1 des ersten Kap.s kommen 14 Hss. dazu, bei Vers 2 sind es 13, bei Vers 3 sind es 12 usw. usw. Dann erst kann der Benutzer im kritischen Apparat suchen, ob und wo die Hs. begegnet. Dieses letzte ist einigermaßen risikovoll, denn es kann ihm leicht passieren, daß er in dem umfangreichen Apparat, in dem die Angaben über die Kirchenväter und die Übersetzungen überwiegen, gerade die Hs. übersieht, die er sucht. (Das beste ist, wenn der Benutzer von vornherein die Sigel für griech. Hss. unterstreicht, denn trotz aller Bedeutung der Kirchenväterzitate und Übersetzungen sind es doch ihre Aussagen, auf die es beim griech. NT primär ankommt.) Natürlich muß er sich dabei bewußt sein, daß der Apparat nach dem Subtraktionssystem verfährt, d. h. daß die Hs. nur dann verzeichnet wird, wenn sie vom abgedruckten Textus receptus abweicht, die positive Bezeugung für den Text fehlt, so daß er keine Kontrollmöglichkeit besitzt.

Ist die Hs., die er sucht, in dem betr. Vers fragmentiert, findet er den erhaltenen Text im Defizitverzeichnis zu diesem angegeben. Das macht zwar einen gelehrten und hilfreichen Eindruck, aber anfangen kann der Benutzer damit faktisch nichts. Die Lücken sind nämlich nur durch eckige Klammern verzeichnet, welche Lesart die Hrsg. bei der Ergänzung voraussetzen, kann er nur aus dem textkritischen Apparat erfahren. Wenn wenigstens innerhalb der eckigen Klammern mit einer Zahl angegeben würde, wieviel Buchstaben hier als fehlend angenommen werden, käme er weiter (das nähme keinen zusätzlichen Raum in Anspruch; wenn für jeden fehlenden Buchstaben ein Punkt gesetzt würde, wie etwa bei Papyrusausgaben üblich, würde das wahrscheinlich zu viel Platz einnehmen). Auch das ist kein theoretischer oder konstruierter Fall: 5 von den für Luk vorhandenen 8 Papyri sind kleine Fragmente, von den 62 herangezogenen Majuskeln sind nicht weniger als 20 erheblich fragmentiert und bestehen sogar weithin aus kleinsten Fragmenten (wie dadurch die Defizitliste aufgefüllt und dementsprechend unübersichtlich wird, liegt auf der Hand, und zwar bei den Kapitelanfängen ebenso wie bei den einzelnen Versen).

Der Kirchenväterapparat, um zu ihm überzugehen, ist im Prinzip sehr zu begrüßen. Er enthält eine Unmenge von Angaben und umfaßt nicht selten eine halbe Druckseite (und mehr). Hier ist eine gewaltige Mühe aufgewandt worden, aber leider muß gesagt werden, daß der Fortschritt der Entwicklung sie beim Erscheinen des Bdes bereits weithin als umsonst erwiesen hat und das in naher Zukunft vollständig tun wird. Denn der patristische Apparat bietet uns zwar die Namen der Kirchenväter, die den in Betracht kommenden Vers zitieren, mit Angabe der Schrift und der benutzten Ausgabe, fügt aber jeweils nur das erste und das letzte Wort des Zitats in Klammern bei. Das war damals, als die Ausgabe vorbereitet wurde, außerordentlich verdienstlich, einmal abgesehen davon, daß die Angaben über Anfang und Ende des Zitats dem Benutzer sehr wenig helfen, er muß den Text – wenn er sich nicht auf die Angaben im textkritischen Apparat beschränken bzw. verlassen will – doch in der betr. Ausgabe nachschlagen. Anders ist das bei der Vetus Latina, die den vollen Wortlaut abdruckt und dadurch ein eigenes Urteil und eine Arbeit mit dem Zitatenmaterial erlaubt. Aber heute besitzen wir die Biblia patristica, die alle Zitate und Anspielungen zu allen biblischen Büchern in erheblich größerem Umfang verzeichnet. 1975 erschien der erste Bd, der bis zu Clemens von Alexandrien und Tertullian reicht, 1977 der zweite, der das 3. Jh. (ohne Origenes) erfaßt, 1980 der dritte mit dem Zitatenmaterial des Origenes. Bei diesem Erscheinungstempo dürfte der vierte Bd mit den Zitaten der Väter des 4. Jh.s (d. h. wahrscheinlich nur einem Teil davon) vor der Tür stehen und in sehr absehbarer Zeit die Grenze erreicht sein, die sich die Oxforder Ausgabe setzt: das Jahr 500 für die griechischen Väter und das Zeitalter des Hieronymus (347–420) für die lateinischen, was vollständige Zitation angeht; die Väter danach bis 500 werden nur mit den Werken angeführt, in denen die Zitate nicht der Vulgata entsprechen.

Auf die angegebene Vollständigkeit muß der Benutzer sich allerdings verlassen, denn eine Kontrollmöglichkeit gibt ihm die Ausgabe nicht, die nicht einmal ein Verzeichnis der herangezogenen Kirchenväter bringt und zum Gegenstand lediglich sagt: „The sigla used for citations from the Greek Fathers are based on those used in G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon" (XII). Außerdem erfahren wir, „the latest critical editions available" seien für die griech. Väter benutzt (VI). Lediglich für Marcion und Irenäus erfolgen nähere Angaben, hier trifft das zu, abgesehen davon, daß Buch I und II des Irenäus Adv. haer. noch nach Harvey benutzt sind, aber dafür kann man Verständis haben, denn die betr. Bände der Sources chrétiennes sind 1979 bzw. 1982 erschienen. Anderswo kann man nicht so sicher sein bzw. kann sicher sein, daß die Angabe nicht zutrifft (z. B. bei Clemens von Alexandrien).

Lampe weist im Vorwort zu seinem Lexikon (Oxford 1961–1968) ausdrücklich darauf hin, daß nach dem Abschluß seines Manuskriptes eine Reihe neuer Ausgaben erschienen seien. Damit ist doch wohl die Zeitgrenze von spätestens 1961 gemeint (wozu paßt, daß Lampe die Ausgabe des Zachariaskommentars des Didymus von 1962 nur noch für den Nachtrag benutzt hat). In den über 20 Jahren seitdem sind eine ganze Reihe von neuen kritischen Ausgaben veröffentlicht worden, ja sogar von wichtigen Erstausgaben, z. B. von den Schriften des Didymus, die uns der Papyrusfund von Tura erschlossen hat. Von 1968–1979 sind insgesamt 14 Bde erschienen, zwar sämtlich der atl Exegese zugewandt, aber doch zahlreiche Lukaszitate enthaltend. Benutzt ist im vorliegenden Bd jedoch, soweit ich sehe, nur der Hiobkommentar von 1968, alles andere fehlt.

Nun kann man einwenden, 1979 erschienene Ausgaben konnten für eine 1984 erscheinende Ausgabe nicht mehr zugrunde gelegt werden. Aber zwischen 1968 und 1970 (um eine ganz frühe Zeitgrenze zu ziehen) kamen nicht weniger als 7 Didymus-Bände heraus; sie hätten doch wenigstens ausgewertet werden sollen. Denn Didymus, Lehrer des Rufin und des Hieronymus, schreibt im Ägypten des 4. Jh.s, so daß seinem Lukastext erhebliches Interesse zukommt. Aber mangels eines Verzeichnisses der benutzten Kirchenväterschriften bleibt die Frage, wieweit Didymus benutzt worden ist, ebenso in der Unsicherheit wie manches andere auch. Natürlich ist Lampes Verzeichnis sehr ausführlich (bei Cyrill von Alexandrien z. B. zählt er über 70 Briefe einzeln mit Fundort auf), aber mit etwas Energie hätte hier doch sicher eine erhebliche Kürzung (etwa lediglich Nennung der benutzten Väter und Schriften unter Angabe der Ausgaben nur dann, wenn sie von Lampe abweichen) eine Liste ergeben, die dem Benutzer des Bandes eine ganz wesentliche Hilfe bedeutet und ihm mehr Sicherheit gegeben hätte.

Gewiß steckt im Kirchenväterapparat eine außerordentliche (und akkurate) Arbeit, aber er kommt, wie zu erwarten, da an seine Grenzen, wo die Synoptiker parallel zueinander laufen und die zu exzerpierende Schrift nicht gerade einen Kommentar zum Lukasevangelium darstellt, wo man erwarten kann, daß eindeutig Lukas zitiert wird. Ganz schwierig wird die Situation da, wo der Textus receptus Verse oder Versteile aus Matthäus in den Lukastext aufgenommen hat, wie z. B. beim Vaterunser Luk 11,2–4. Hier finden sich Väterzitate zu Matth 6,9–13 zwangsläufig als Material zum „Lukas"text.

Aber das ist ein weites Feld, das Problem, ob und wieweit Anspielungen auf den Lukastext zu Recht oder Unrecht aufgenommen sind, bzw. wieviele davon fehlen, ein noch weiteres. Gehen wir deshalb, damit diese Rezension nicht allzu lang wird, nach einer kurzen Betrachtung der Behandlung der alten Übersetzungen und der Kirchenväter in diesen Sprachen zu den zentralen Zeugen für eine Ausgabe des griech. NT über, nämlich dessen griechischen Texthandschriften. Auch bei der Verzeichnung der Lesarten der Übersetzungen hat viel Mühe gewaltet, leider werden sie in der Regel in griechischer Rekonstruktion geboten. Besonders hier wirkt sich das Subtraktionsprinzip des Apparates, der Verzicht auf eine Angabe der Bezeugung für den Text, negativ aus. Denn die orientalischen Übersetzungen erlauben oft genug wegen der vom Griechischen verschiedenen Sprachstruktur keine sichere Zuordnung. So kann man aus dem Fehlen einer Verzeichnung im kritischen Apparat oft genug keineswegs schließen, daß die Versionen mit dem Textus receptus gehen, wie man es nach den Grundregeln der Ausgabe eigentlich müßte. Auch hier bleiben erhebliche Unsicherheiten. Nur an einer Stelle ist das anders, nämlich bei den syrischen Kirchenvätern, bei denen uns ausnahmsweise (XIII) gesagt wird, welche Väter und welche ihrer

Schriften benutzt worden sind. Und hier kann man mit Sicherheit sagen, daß die Basis zu schmal ist, sowohl was die Auswahl der Autoren, wie die Zahl ihrer herangezogenen Schriften angeht. Trotzdem überwiegen die Notate aus den Übersetzungen und den Vätern oft derart, daß man Mühe hat, im Apparat die Angaben aus den griech. Texthandschriften wie den Lektionaren zu finden. Das fängt beim ersten Vers des Bdes an und hört beim letzten auf. Bei 1,1 (9 Halbzeilen Apparat) findet sich bei 7 Varianten mit einer Fülle von Angaben aus den Übersetzungen und den Vätern nur eine mit einer größeren Zahl von griech. Zeugen, zwei nennen je 1 und eine 2, der Rest ist ohne Angaben aus den griech. Textzeugen und Lektionaren. Bei 1,2 (10 Halbzeilen, 7 Varianten) findet sich wieder nur bei einer Variante eine größere Zahl von griech. Zeugen, eine nennt 3, zwei je 2, eine 1, der Rest notiert allein Kirchenväterzitate und Übersetzungen. Bei 1,3 (12 Halbzeilen, 13 Varianten) finden sich zu einer 2 griech. Textzeugen im Apparat, bei fünf jeweils 1, der Rest besteht wie stets ganz aus Angaben über Übersetzungen und Kirchenväterzitate. So könnte man fortfahren.

Heben wir stattdessen hervor, daß der vorliegende Bd die Lektionare die meist vernachlässigt werden, in einem bemerkenswerten Umfang heranzieht: 10 Lektionare werden als Repräsentanten der weit über 90 Prozent der rund 2200 Lektionare mit byzantinischem Einheitstext unter einem Sammelsigel zusammengefaßt und 31 Lektionare, die sich von diesem uniformen Text durch selbständige Lesarten abheben, einzeln verzeichnet. Das verdient wahrlich Nachahmung, wenn man sich auch wünschen möchte, daß die Lektionare auf eine Weise beschrieben wären, daß auch der Nichtspezialist sie ohne Probleme benutzen und verstehen könnte. Was die Vollständigkeit der wiedergegebenen Varianten angeht, so haben sich bedauerlicherweise Zweifel daran ergeben, ebenso wie an der Korrektheit der Wiedergabe. Bei einem rein zufällig ausgewählten Lektionar haben sich nämlich bei der Nachkontrolle von vier ebenso rein zufällig ausgewählten zusammenhängenden Komplexen in 129 Versen nicht weniger als 31 Fehler bzw. Versehen herausgestellt.

Von den insgesamt ca. 1950 griech. Texthandschriften mit dem Lukasevangelium, um von ihnen als den entscheidenden Zeugen zum Schluß zu sprechen, gibt der vorliegende Bd 8 Papyri, 62 Majuskeln und 128 Minuskeln als benutzt an. Die Papyri sind damit vollständig erfaßt, bei den Majuskeln werden überraschenderweise 7 als nicht benutzt bezeichnet, überraschend deshalb, weil sie fast alle im Institut für ntl Textforschung/Münster in Mikrofilm oder Foto vorliegen. Hier haben alle an der Redaktion des Bdes Beteiligten für längere oder kürzere Zeit gearbeitet, wobei ihnen alle Materialien, die sie zu sehen wünschten, ohne Einschränkung zur Verfügung gestellt wurden. Bei den Minuskeln braucht man neben die Zahl der 128 für den vorliegenden Bd herangezogenen nur die Zahl der faktisch für Lukas existierenden Minuskeln zu stellen – es sind ca. 1870 – um zu sehen, welche Probleme sich hier zwangsläufig ergeben. Auch die Minuskelhandschriften sind mit wenigen Ausnahmen im Münsteraner Institut in Mikrofilm vorhanden und haben vollständig zur Verfügung gestanden (und zwar nicht nur den Redaktoren des Bdes, sondern auch den für die Kollation der Minuskeln Verantwortlichen). Aber das schwerwiegendste ist noch nicht einmal die geringe Zahl der für den kritischen Apparat herangezogenen Minuskeln (die weit unter der ursprünglich in Aussicht genommenen liegt), sondern ihr Textcharakter. Leider sind wir in Münster bei unserer Untersuchung der ntl Minuskeln bei den Evangelien noch erheblich von einem Abschluß entfernt (denn wir haben bei den Katholischen Briefen begonnen und dann die Paulinen und die Apostelgeschichte bearbeitet) und können etwa beim Lukasevangelium über mehrere hundert Minuskeln noch nichts aussagen. Aber soviel steht nach unseren Kollationen doch heute schon fest, daß mindestens 80 von den 128 Minuskeln zum byzantinischen Texttyp gehören (und diese Zahl wird sich mit Sicherheit noch erhöhen!).

Der Leser der Rezension wird sich fragen, wie so etwas möglich ist. Hier ist eben bei der Auswahl der Texthandschriften der neben der Wahl des Textus recepus als Textgrundlage schwerwiegenste methodische Fehler gemacht worden, obwohl in den USA ein spezielles Verfahren dafür entwickelt worden ist. Die sog. Claremont Profile Method ist außerordentlich scharfsinnig; die sie erarbeitet haben, verdienen alle Anerkennung: aber sie verhilft in ihrer bisherigen Form fast ausschließlich zur Auffindung von Gruppen und Untergruppen des byzantinischen Textes. Gerade die Hss., die sich nicht in diese Gruppen eingliedern lassen, verdienen Beachtung, und sie hat man vernachlässigt. „All known Byzantine groups have been taken into account", hat Colwell im Dezember 1967 stolz verkündet (JBL 87, 1968, S. 193) – aber hier liegt eben die Fehlerquelle. Dazu kommt, daß die 13 eng verwandten Gruppen, die man festgestellt hat, im kritischen Apparat des vorliegenden Bdes nicht etwa mit ihrem Gruppensigel, sondern sämtlich mit z. T. zahlreichen (bis zu 17) einzelnen Repräsentanten vertreten sind. So kann man zwar vielleicht erwarten, daß uns der Apparat ausführlich über die internen Differenzen des byzantinischen Textes unterrichtet, aber was hilft das zur Feststellung der gesamten Textgeschichte des NT, bei der es auf die frühen Jahrhunderte entscheidend ankommt, oder gar des Urtextes?

Auf beides ist das ganze Unternehmen aber nach allen programmatischen Erklärungen dazu seit seinem Beginn vor bald 40 Jahren bis auf den heutigen Tag ausgerichtet. Die Mitteilung des letztverantwortlichen Executive Editor J. K. Elliott ist zurückhaltender. Nach ihm soll der vorliegende Bd „a useful tool in the study of Luke" sein „and ultimately aid those who wish to prepare a critical edition of the text of this Gospel" (NTS 29, 1983, 537). Das erste ist sicherlich der Fall. Aber auch die Bde von Legg hat jeder textkritisch arbeitende Neutestamentler – wenn auch mit allem Vorbehalt – wegen des in ihnen gebotenen Materials benutzt. Jedoch niemand ist auf die Idee gekommen, mit diesem Material eine Neuausgabe des griech. NT zu versuchen. Das gleiche gilt für den vorliegenden Bd: man wird ihn wegen seines Materials (insbesondere in bezug auf die Kirchenväter und die Lektionare) heranziehen, aber wer darauf eine kritische Neuausgabe oder eine Textgeschichte des NT aufbauen will, wird einen (wie ich fürchte: totalen) Mißerfolg erleben. Was E. v. Dobschütz in Zusammenfassung der Ansicht der führenden Experten über die Ausgabe von Sodens geschrieben hat, trifft auch auf den vorliegenden Bd zu: „Man sagt – leider – schwerlich zu viel, wenn man behauptet, daß das Ganze noch einmal gemacht werden muß" (Einführung in das Griechische Neue Testament, ^{4}1923, S. 75).

Als 1965 ein Specimen der Ausgabe mit Luk 20,1–6 versandt wurde, habe ich sogleich in einem Aufsatz in den New Testament Studies (12, 1966, 176–185) ausführlich und nachdrücklich vor der Gesamtanlage wie vor der Planung im einzelnen zu warnen versucht, und diesen Aufsatz (in ergänzter Form) mit Absicht 1967 in den „Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes" wiederholt (81–90). Auch sonst habe ich immer erneut auf die methodischen Fehler im Grundansatz hingewiesen: Zugrundelegung des Textus receptus sowie Auswahl der Hss. mit Hilfe der Claremont Profile Method usw. Der Aufsatz schloß seinerzeit: Dixi et salvavi animam meam. Das kann ich heute, am Schluß dieser kurzgefaßten Besprechung, nur wiederholen (für weiteres Material wie in bezug auf zusätzliche Einwände muß ich auf die Ausführungen im „Gnomon" verweisen).

Hier ist eine außerordentliche Arbeitsleistung vollbracht worden, sowohl in der Sammlung wie in der Zusammenordnung des vorgelegten Materials, die Anerkennung verdient. Aber das angestrebte Ziel eines kritischen Apparates als Grundlage für die Feststellung der Textgeschichte des Lukasevangeliums wie seines ursprünglichen Wortlauts ist verfehlt worden. Den seit Jahrzehnten erhofften „neuen Tischendorf" stellt der vorliegende Bd nicht dar, nicht einmal einen Ansatz dazu, auf dem sich aufbauen ließe.

Dünnhaupt, Gerhard: **Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur.** Hundert Personalbibliographien deutscher Autoren des siebzehnten Jahrhunderts. Teil 1–3. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1980f (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 2. I–III).

Über die Schwierigkeiten, die bei der Erfassung der deutschen Barockliteratur immer noch bestehen, braucht hier nicht gehandelt zu werden. Jeder, der damit zu tun hat, weiß ein Lied davon zu singen. Dabei ist die intensivere Beschäftigung mit der Barockliteratur, ist ihre Neuentdeckung schon ein halbes Jh. alt. Und natürlich kann nicht alles auf einmal geleistet werden. Aber es scheint doch so zu sein, daß die Kunst des Interpretierens, das Ausdenken kühner, wenn auch nicht selten fragwürdiger Theorien weniger anstrengend ist, als das mühsame Erarbeiten nüchterner Bibliographien. Zugegeben, das deutsche Barockschrifttum ist weitgehend gesichtet, ist allmählich überschaubar geworden. Und doch ist es immer noch schwierig, manche Ausgaben überhaupt zu finden, aus der Vielzahl der Drucke die Erstausgaben herauszulösen, das Schrifttum vieler Autoren in seiner Gänze zu kennen und nicht zuletzt die Standorte der Ausgaben zu wissen. Man denke nur, was wir der Bibliographie von Faber du Faur's German Baroque Literature (1958 u. 1969) verdanken! Inzwischen sind weitere Bibliographien erschienen (Harold Jantz 1974, Martin Bircher 1977ff), aber keine, die den hundert Jahre alten Goedeke ersetzt,

ersetzen könnte, keine mit diesem Anspruch wie die vorliegende, was bibliographische Präzision und was den Umfang des zu erfassenden Schrifttums angeht. (Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, die erwähnten Bibliographien wollen nur bestimmte Sammlungen, gegebene Bestände [Yale, Wolfenbüttel] erfassen und haben deshalb auch eine andere Aufgabe und Zielsetzung.)

D.s Handbuch bringt Personalbibliographien zu hundert deutschen Autoren des 17. Jh.s, und zwar jeweils vom Gesamtwerk des betreffenden Autors. Jede der Bibliographien enthält außer dem Verzeichnis der Druckausgaben bis zur Mitte des 18. Jh.s (auch hier wird Vollständigkeit angestrebt), eine Kurzbiographie, ein Verzeichnis der Werk- und Briefausgaben, der Übersetzungen von fremder Hand und der Editionen von ca. 1750 bis zur Gegenwart. Die Arbeit, die hier geleistet wurde, ist unschätzbar, der Informationswert groß. Von vielen Autoren entsteht ein neues Bild, weil erstmals ihre Werke übersichtlich beisammenstehen, vollständig erfaßt sind und dabei die neuesten Forschungsergebnisse weitgehend berücksichtigt sind. Natürlich ergeben sich darüber hinaus Einsichten in die Praxis der Verleger jener Zeit, in die Buchgeschichte der Barockzeit. – Hundert Autoren, das bedeutet eine Summe von annähernd 15 000 Titeln, von denen nur die Hälfte im alten Goedeke erfaßt ist! Auch diese Zahlen zeigen den Gewinn für unsere Kenntnis der Barockzeit, ein Gewinn, auf den kaum eine geisteswissenschaftliche Disziplin verzichten kann. Viele Hilfen werden geboten: eine umfangreiche Bibliographie der Bibliographien mit 750 Titeln, nützliche Register von Druckern und Verlegern, von Druck- und Verlagsorten, von anonymen Titeln, von Namen, Pseudonymen, mehrere erstmals hier aufgelöst, von Leichenpredigtkatalogen und nicht zuletzt von 550 Bibliotheken und Archiven samt deren Adressen.

Das Handbuch besteht aus drei umfangreichen Bänden von je ca. 750 Seiten in durchaus handlichem Format und zeichnet sich, ganz abgesehen von der inhaltlichen Qualität, durch eine großzügige, ja vorbildliche Aufmachung aus. Das ist keine Nebensache, denn der übersichtliche Satz erleichtert die Lesbarkeit, die gediegene Aufmachung lockt den Benutzer, macht das Arbeiten mit dem Handbuch zur Freude. Hier hat der Verlag, dessen Verdienste auf dem Gebiet der Bibliographien ohnehin unbestritten sind, keine Mühe gespart und dem wertvollen Inhalt auch ein adäquates Äußeres gegeben. Wie aus dem Vorwort des Verlegers und der Einleitung des Bearbeiters deutlich wird, verdanken wir das Zustandekommen einer Bibliographie mit so hohen Ansprüchen dem glücklichen Zusammenfinden von Autor und Verleger und dem Bemühen beider, das Beste zu geben.

Um die Fülle der deutschen Barockliteratur in den Griff zu bekommen, um diesen Plan überhaupt in den Bereich des Realisierbaren zu rücken, war eine gewisse Beschränkung nicht nur weise, sondern unabdingbar. Über jede Auswahl läßt sich streiten, muß man vielleicht sogar streiten. Aber die runde Zahl von hundert ist für eine Epoche nicht wenig. Dazu kommt, daß der Bearbeiter ein vorzüglicher Kenner dieser Literatur ist, dem man eine kluge Auswahl zutrauen darf, die dafür bürgt, daß die wichtigsten Autoren vertreten sind. In einer theologischen Zeitschrift darf die Frage nach dem Verhältnis von katholischen und evangelischen Autoren gestellt werden. Die Zahl der katholischen ist klein, macht kaum ein Sechstel aus. Hier sind Zweifel berechtigt, ob das rechte Verhältnis gewahrt ist. Tatsächlich fehlen viele wichtige Namen aus dem katholischen Bereich, wie zum Beispiel Otto Aicher und Nicolaus Avancini, Andreas Brunner, Johannes Bissel und Jacob Gretser, Hippolyth Guaronius, Jacob Pontanus, Simon Rettenpacher und nicht zuletzt Matthäus Rader; es fehlen so weit verbreitete und einflußreiche Autoren wie Georg Stengel, Martin von Cochem und Tobias Lohner, Prediger wie Rupert Gansler und Andreas Strobl, Jordan von Wasserburg und Clemens von Burghausen. Dies sind nur einige wenige Namen, und sicher nicht alle von gleichem Rang. Aber man könnte ihnen noch viele hinzufügen. Im Handbuch werden zweifellos auch Autoren von geringerer Qualität und Bedeutung als die hier genannten behandelt. Wie kommt es dazu? Der katholische Bereich ist weniger erforscht, weniger bekannt, weniger anerkannt. Es geht nicht um „Parität", auch nicht um ein gegenseitiges Aufrechnen, erst recht nicht um konfessionelle Standpunkte. Aber es muß doch einmal möglich sein, ein seit langem verzeichnetes Bild der Literaturgeschichte zu korrigieren, falsche Vorstellungen zurechtzurücken, die Fehler der alten Vorurteile zu beseitigen. Ein Ansatz dazu findet sich in dieser Bibliographie durchaus. Daß dieser Ansatz nicht weiter gediehen ist, darf nicht dem Bearbeiter angelastet werden, sondern der gegenwärtigen Forschungssituation. Man hat sich auch katholischerseits wenig oder nicht darum gekümmert. Versuche in dieser Richtung blieben bis jetzt eher Unternehmungen von einzelnen und fanden kaum Unterstützung durch katholische Forschungsinstitutionen. Ein Ergänzungsband, der ohnehin unvermeidbar sein wird, müßte also einen Schritt weitergehen.

Fehler sind in einem solchen Werk mit einer solchen Fülle von Angaben unvermeidlich. Viele Besprechungen werden Berichtigungen bringen, viele Benützer werden dem Autor ihre Beobachtungen und Funde mitteilen. Neben einem Ergänzungsband mit neuen Namen müßten also Faszikel mit Berichtigungen erscheinen und mit allen zusätzlichen Funden und neuen Ergebnissen. Hier ein paar Anmerkungen: Nr. 21 f. bei Abraham à Sancta Clara, Gack/Gack/ Gack/ a Ga, hat als Anhang keine Wallfahrtslieder, sondern lediglich einen Hymnus und zwei Gebete. – J. Bidermanns Himmelglöcklein (321, F 1) ist in der 2. Aufl. von 1627 in der Stadtbibliothek Augsburg vorhanden; als Werk Bidermanns darf es mit Sicherheit bezeichnet werden. – Bei Balde (243, Nr. 14 f.) müßten wohl die Lyrica vor den Silvae, entsprechend ihrer Entstehungszeit, genannt werden. – Bei Drexel werden zahlreiche englische Übersetzungen und „Bearbeitungen" nachzutragen sein, die J. M. Blom bibliographisch erfaßt hat (erster Hinweis in Studies in 17th-century English Literature, Amsterdam 1984). – Bei Kuen fehlt die Ausgabe von Hirschenauer-Grassl (1961). – Joachim Meichels Geistliche Angelica von 1628 (1153, Nr. 14) ist z. B. in der Bayer. Staatsbibliothek München vorhanden; die Äußerung im Aufsatz von F. Stoks bezieht sich auf die Templa Brunoviensia, die tatsächlich ein „Gespenst" zu sein scheinen, eine irrtümliche Bildung analog zu den Templa Frisingensia. (Meichel ist in Braunau geboren). – Das berühmte und wiederholt aufgelegte Certamen Poeticum super Lesso Mortuali Petri Franckii ist wahrscheinlich von Matthäus Rader herausgegeben worden und müßte eher bei Rader als bei Bidermann stehen, der allerdings Mitarbeiter war; der zweite Übersetzer ist R. Mattmann, nicht Mettmann. Die Ausg. von 1615 und 1643 sind in der Bayer. Staatsbibliothek vorhanden. – Wichtiger als solche Kleinigkeiten ist nicht nur die bereits erwähnte Fülle an Informationen, richtigen Informationen und die Zuverlässigkeit und Technik des Bibliographen.

Was der Bearbeiter des Bandes hier in seiner genauen und doch flexiblen, in seiner sorgfältig durchdachten und klaren Arbeitsweise bietet, genügt hohen Ansprüchen. Er verzichtet auf eine Vielzahl von Siglen und macht die „Lektüre" des Handbuchs angenehm, ja amüsant. Daß da und dort Inkonsequenzen festzustellen sind (zum Beispiel das Fehlen von Umfangsangaben), nimmt bei dieser Fülle von Titelaufnahmen nicht wunder. Im ganzen gesehen kann das Vorgehen D.s als vorbildlich gelten, werden sich die „einfachen Kollationsangaben", wie er sie hier anwendet und rechtfertigt (XVI) weitgehend durchsetzen. D. warnt in seiner Einführung davor, diese Bibliographie als etwas Fertiges, Abgeschlossenes zu betrachten. Das kann ein solch kühner Griff in die Schatztruhe der Literatur des 17. Jh.s gar nicht sein. Soviel aber ist deutlich, daß dieses Handbuch ein Markstein ist in der Barockforschung, eine wahrhaft säkulare Leistung, für die dem Autor und dem Verlag Dank und Anerkennung gebührt.

Nijmegen Hans Pörnbacher

Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus u. Museum alter Plastik. – Frankfurt am Main. (Frankfurt: Liebighaus 1983). XIV, 698 S., kart. DM 25.–

Zur Ausstellung des Frankfurter Liebighauses „Spätantike und frühes Christentum" (16. 12. 1983 – 1. 3. 1984), deren Konzeption von Dagmar Stutzinger herrührt, wurde auch ein Buch vorgelegt, für dessen Gestalt St. ebenso verantwortlich zeichnete wie für die Koordination mit den anderen Autoren. Dem eigentlichen Katalogteil, der etwa die 2. Hälfte des Bdes ausmacht, geht eine Aufsatzsammlung voraus mit 34 Beiträgen zu den 4 verschiedenen Themenkreisen: 1. Die Christen und der römische Staat, 2. Die Religionen im römischen Reich, 3. Theos Aner und 4. Die Christen und die Kunst, ohne daß diese Themenkreise jeweils abgedeckt sind, ohne daß auch die Zuordnung immer eindeutig oder einleuchtend wäre. Dabei sollen die zehn nicht namentlich gezeichneten, mehr oder weniger langen Zwischentexte wohl dem Nichtfachmann Auswahl und Stellengewicht der gewählten Einzelthemen deutlich machen. Sie stammen wohl ebenso wie sieben weitere Beiträge unterschiedlichster Thematik von St.: Das kirchliche Selbstverständnis im 1. christl. Jh., der Gnostizismus, Kybele und Attis, die Vorstellung von außergewöhnlichen, göttlichen Menschen, die spätantike Achilleus-Darstellung (vgl. dazu auch M. Hengel, Achilleus in Jerusalem, Sb HAW 1982, 1), die Einschätzung der bildenden Kunst durch die Christen, der adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem.

Die Breite der Aufgabe hat in diesen Beiträgen die Herausgeberin wohl ebenso zu gewissen pauschalisierenden Wendungen gezwungen, wie die Kürze des Raumes, die daneben einigen der hervorragenden Mitarbeiter zur Verfügung gestellt wurde, so 3 Textspalten Helga von Heintze zu Sol invictus (145f). Daneben ist 180ff ihr schöner Aufsatz über das Philosophenbild hervorzuheben.

Als eigentlich kirchengeschichtliche Beiträge sind hier K. L. Noethlichs einleitende historische Skizze (7ff), der Beitrag von K.-H. Schwarte zu den Christenverfolgungen (20ff), von J. Straub zu Augustin (75ff) und P. Stockmeiers Ausführungen zur christologischen Entwicklung (191ff) zu nennen. Neben den Aufsätzen zur Religionsgeschichte, bei denen neben dem Kaiserkult (E. Alföldi-Rosenbaum) und -bild (M. Bergmann, U. Peschlow) sowie der Spezialstudie über Roma auf Kontorniaten (B. Kleer) die orientalischen Religionen in den Vordergrund treten: Ägyptische Religionen (G. Hölbl), Kybele und Attis (St.), die römischen Mithrasmysterien (R. Merkelbach), Jupiter Dolichenus (M. R. Speidel), zu denen auch der wichtige Aufsatz von H. Philipp zu den unterägyptischen bzw. alexandrinischen magischen Gemmen des 1. bis 4. Jh. gehört, stehen eigentlich christlich-archäologische Themen.

Dabei dominieren bis zu 2 Ausnahmen, dem postum erschienenen architekturgeschichtlichen Beitrag von J. Christern, der anhand der Beispiele Abu Mina

und Qal'at Sim'an das „Inventar" von Pilgerheiligtümern durchgeht, und J. Deckers Ausführungen über den Zusammenhang der Bildausstattung von Kaiserkulträumen und Kirchen, ausgehend vom Kaiserkultraum im Ammontempel in Luxor, ikonographische Arbeiten. H. Kaiser-Minn schildert so in einem vorzüglichen Überblicksartikel die Entwicklung der frühchristlichen Sarkophagplastik im 3. und 4. Jh., orientiert am Bildprogramm der verschiedenen Sarkophagklassen. Daneben finden wir ikonographische Einzelthemen bearbeitet: Die Petrus-Paulus-Ikonographie (M. Sotomayor), der Jonaszyklus (H. Sichtermann), Darstellungen maritimen und bukolischen Lebens (H. Brandenburg, J. Engemann), die Bedeutung von Motiven der kaiserlichen Repräsentation für die christlichen Bilder (J. Engemann), die auch von den Bischöfen rezipierte „Amtsinsignie" des Wagens (W. Weber), zur dextrarum-iunctio-Darstellung (C. Remberg), zu ntl Heilungsdarstellungen, bei denen eine formelhafte und nicht textgebundene Kurzfassung am Anfang gestanden hätte (C. Nauerth), und Weihnachts-, Passions- und Osterbilder (G. Ristow).

Dieser erste Aufsatzteil des Bdes ist nicht zuletzt durch die 168 Abb. wertvoll. Die Bearbeitung der Themen ist einschlägig ausgewiesenen Fachleuten anvertraut. Doch läßt die Auswahl der Themen und die damit vorgenommene Gewichtung im Thema „Spätantike und frühes Christentum" einige Fragen offen. Drei seien hier gestellt:

Zum einen mutet der religionsgeschichtliche Schwerpunkt, den der Bd besitzt, anachronistisch an. Er zeigt dem weiten Publikum nicht, welche Entwicklung das Studium der Religionen im römischen Reich seit Franz Cumont gemacht hat. Hier wird in unreflektierter Weise das überholte Bild von der Dominanz östlicher Kulte tradiert und unterstützt und etwa die von R. MacMullen (Paganism in the Roman Empire, 1981) herausgearbeitete Lebendigkeit des traditionellen lokalen Kults übersehen, der auch den Eindruck bestimmt beim Überblick über die jeweils neu publizierten Inschriften, die von J. und L. Robert im Bulletin épigraphique oder in der Année épigraphique dargeboten werden.

Ähnlich einseitig ist die Auswahl der christlich-archäologischen Beiträge und die Konzentration auf ikonographische Fragen (abgesehen vom Beitrag Christerns). Dies hängt mit einem dritten Punkt der Kritik direkt zusammen, der Unterrepräsentation der Kirchengeschichte, die nicht abgedeckt ist durch eine in der Tat magistrale Detailstudie des Althistorikers Straub zu augustinischen Fragen und durch die anderen o. g. Arbeiten, unter denen allein Stockmeier das Fach des Kirchenhistorikers vertritt. Vielmehr ist durch die beiden skizzierten Schwerpunkte verhindert worden, daß die christliche Spätantike in der ihr eigenen historischen Dimension, die durch das Thema „Spätantike und frühes Christentum" anvisiert ist, lebendig werden kann. Der Vielseitigkeit des Materials (Iudaica absunt) und der Vielseitigkeit heutigen wissenschaftlichen Fragens wird dieser handbuchartige 1. Teil des Bdes bei aller Qualität einzelner Beiträge nicht gerecht und steht deutlich zurück gegenüber dem Katalogband und den gesammelten Vorträgen der von K. Weitzmann betreuten New Yorker Ausstellung „The Age of Spirituality" und des mit ihr verbundenen Symposiums (New York 1979, 1980).

Diesen Vergleich muß sich der Katalogteil ebenso gefallen lassen. Hier fällt zuerst einmal auf, daß alle 272 Katalognummern unmittelbar einander folgen, ohne daß es eine äußere Gliederung gibt und ohne daß die innere Kohärenz von Gruppen äußerlich in Erscheinung tritt. Ein zweiter starker Mangel besteht darin, daß nicht alle Stücke abgebildet sind. Auch die oft wohlbegründete Weigerung eines angefragten Leihgebers, ein Objekt herzugeben, kann hier nicht als Entschuldigung gelten. Erst recht entspricht der Verzicht, in der Ausstellung vorhandene Objekte abzubilden, nicht dem Standard heutiger „Handbuchkataloge", und nicht jeder Katalogbenutzer, auch auf der Bibilothek, dürfte in der Lage sein, schnell in der dankenswerterweise angegebenen Literatur die Abb. greifen zu können.

Dabei richtet sich die Reihenfolge der Exponate mehr oder weniger nach der Abfolge der Themen des 1. Teiles. An der Spitze steht, auch zahlenmäßig dominierend, das Material, das die Entwicklung der Kaiser- und Privatportraits von der severischen bis zur justinianischen Zeit herausstellt (nr. 1–77), als rundplastisches Bild in Stein, Metall (Bronze oder Silber), Glas, oder als Medaillon und Münzbild, Gemme, Kameo oder Gewicht. Zu dieser Gruppe sei auch noch auf die Kaiser-/Priesterportraits (nr. 97–101) und die Philosophenbilder (nr. 197/198) verwiesen. Die Themenbereiche Victoria (nr. 78–83) und Stadtpersonifikationen (nr. 84–91) schließen an und führen über zum Bereich des Kaiserpriesters (nr. 97–103) und verdeutlichen das sakrale Wesen spätantiken Kaisertums, das zu seiner Darstellung immer noch traditionelle Ikonographie benötigt.

Die Orientierung am Aufsatzteil führt dann auch dazu, daß die Dokumentation der religiösen Welt des späten Altertums beschränkt bleibt auf die dort behandelten Themata. Von Jupiter (nr. 104–106) geht es gleich zu Sol (nr. 107–116), zu Isis und Sarapis (nr. 117–135). Der Zusammenhang der vier neuen koptischen Reliefplatten in München (nr. 136) hier wird nicht deutlich; die Abb. ist schlecht. Die Einordnung der koptischen Grabstele (nr. 137) hier ist zumindest irreführend; zu Heis Theos vgl. besser Hölbl (108) und M. Guarducci, Epigrafia Greca 4, 1978 (274f). Kybele und Attis (nr. 138–141), Mithras (nr. 142–149) und Jupiter Dolichenus (nr. 150–156) folgen. Das Zaubertischchen aus Pergamon (nr. 157) und die magischen Gemmen und Amulette (nr. 158–165) zeigen nicht nur einen starken – direkten oder indirekten – jüdischen Einfluß, sondern auch schließlich die Aufnahme ntl Darstellungen und Schriftparaphrasen.

Asklepios (nr. 166–168) und die mit seinen Darstellungen geschmückten Kästchen, aber auch ein Kästchen mit Erotendarstellung (nr. 170, der Hinweis auf Anth. Gr. XVI 208 ist verdruckt) leiten über zur Gruppe der Reliquiare und Pilgerandenken (Ampullen, Pyxiden) (nr. 169–176) und der von ihrer Ikonographie abhängigen Denkmäler (nr. 174 Gemme mit Kreuzbüste, Kreuz, Petrus und Paulus). Es schließen sich Beispiele der Kleinkunst mit mythologischen Szenen an (Herakles: nr. 178–182); Achilleus: nr. 184–187; Orpheus: nr. 193–194) oder mit Heroen (Alexander: nr. 188–192), Dichtern und Philosophen (Homer, Plato, Julian: nr. 195–199), um dann an einigen Beispielen der Sarkophag- und Kleinkunst die ikonographischen Züge des als Lehrers oder Heilers aufgefaßten Christusbildes zu verdeutlichen (nr. 200–202). Jonasdarstellungen als Beispiel atl Ikonographie aus den verschiedenen Genera (nr. 203–2081 in nr. 205 ist sicher nicht der trauernde Jonas im Ketosbauch dargestellt; St. vollzieht interessanterweise in nr. 206 die Identifizierung des ruhenden Jünglings auf einem in der Diskussion um die Vorbilder der Darstellung des ruhenden Jonas in jüngster Zeit oft herangezogenen stark restaurierten Pariser Campanarelief mit Dionysos nicht) sind den sie stark beeinflussenden Darstellungen aus dem maritimen (nr. 209–213) und bukolischen (einschl. des sog. Guten Hirten) Bereich (nr. 214–219) vorangestellt, die als neutrale Bilder ebenso weiter beliebt sind wie Mahl- (nr. 220) und Jagdszenen (nr. 221–223). Hier stellt dann das Thema der venatio die Weiche zur Majestasdarstellung (nr. 224–232) und illustriert ebenso wie beim adventus (nr. 233–236) und der Magierdarstellung (nr. 239–242) den Einfluß der Kaiserikonographie auf die christliche Ikonographie, der für bestimmte andere Bereiche wie für die Apotheose (nr. 243–248) nur sehr gering ist (Eliae Himmelfahrt nr. 247 = Rep. 115). Ähnliche kleine Fallstudien schließen sich mit der Wagenfahrt (nr. 249–251; nr. 251 Trierer Reliquientranslation von Weber auf die Übertragung der Josephs- und Zachariasreliquien 415 in die Chalke bezogen und ins 5. Jh. datiert) und Concordia (nr. 525–257) an.

Anhand des neuen zweizonigen Sarkophages aus Arles (nr. 258) trägt St. ihre Anschauung über die Komposition der vielszenigen Friessarkophage vor, die nicht von einem Programm, einer theologischen Grundkonzeption oder einem Grundgedanken her zu verstehen seien, sondern deren Vieldeutigkeit darin gegründet ist, daß die Sepulkralkunst „allein den Bedürfnissen von Laien entsprang", die nach ihrem eigenen Interesse aus den zur Verfügung stehenen Bildkreisen, christlichen und neutralen, ausgewählt haben. Dabei traten zu den Rettungssymbolen, den – „letztlich noch ungeklärten" – Petrusszenen und den Majestasbildern des Basileus Christos die nichtmythologischen neutralen Darstellungen.

„Die bukolischen Elemente, Jagd- und Mahldarstellungen, Jahreszeiten ... dürften, soweit sie nicht retrospektiv zu verstehen sind, neutrale Chiffren für auch im Jenseits erhofftes Glück und Frieden sein."

Die restlichen Katalognummern wirken ein wenig wie ein Anhang der Kleinkunst (nr. 259–272) mit Beispielen aus den verschiedenen christlichen Themenbereichen, der Reliefkeramik besonders mit Martyriumsdarstellungen, Glas mit biblischen Darstellungen, Pilgerampulle und Feldflasche, Schmuck, Elfenbeinarbeiten, besonders mit Christusbildern, vereinigt, gleichsam als Illustration zu den Beiträgen von Ristow.

Trotz aller Kritik an der Gesamtkonzeption – hilfreich wäre auch eine Berücksichtigung der geographischen Differenzen im behandelten Kulturraum gewesen – und an Einzelheiten der Gestaltung des Kataloges muß die Bedeutung der Ausstellung und des preiswerten Katalogs für den deutschsprachigen Raum betont werden und den Frankfurter Veranstaltern gedankt werden für diese Chance, Welt und Umwelt der alten Kirche so eindrücklich vor Augen zu führen, wie es in Deutschland bisher noch nicht geschehen ist. Dabei haben sie sich um Zusammenarbeit verschiedenster an der Spätantike interessierter Fachvertreter bemüht, und so in Frankfurt nach New York dem gesteigerten Interesse der Allgemeinheit an der Spätantike ein Forum bereitgestellt. Hier, und nicht in den fachwissenschaftlichen Ergebnissen, liegt ohne Zweifel auch für den Theologen die hauptsächliche Bedeutung des Bdes. Gelegentliche Druckfehler (wie schon im Vorwort beim Verweis auf den Bergmannschen Portraitartikel) stören.

Mühlacker-Mühlhausen Wolfgang Wischmeyer

Lindström, Fredrik: **God and the Origin of Evil.** A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament. – (Lund): C. W. K. Gleerup (1983), 272 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 21), kart. skr 125.–

Ist Jahwe nach dem Zeugnis des AT Urheber von Unheil, Übel und Bösem, vielleicht sogar Urheber von allem Bösen in der Welt? In der exegetischen Literatur sind solche Aussagen weit verbreitet und werden ungeprüft übernommen. Um der Frage nachzugehen, untersucht Lindström a) die angebliche Identifikation von Jahwe mit bösen Mächten (Gen 32,23–33; Ex 4,24–26; 12,21–23); b) angebliche Dämonen in Jahwes Dienst (Ri 9,23; 1 Sam 16,14ff; 18,10f; 19,9f; 1 Kön 22,19–23; Jes 19,14; 29,9–10; 37,7; Jer 51,1); c) Jahwe als angeblicher Urheber von allem Unglück im menschlichen Leben (1 Sam 2,6f; Ijob 1,21; 2,10; Koh 7,14); und d) Jahwe als Urheber von allem Unglück im Leben des israelitischen Volkes (Dtn 32,39; Jes 45,7; Am 3,6; Klgl 3,38). Mit großem

Geschick widerlegt der Vf. alle Annahmen: Jahwe wurde nie mit bösen Mächten gleichgesetzt; es gibt keine Dämonen in seinem Dienst; Jahwe ist weder Urheber von allem Unglück im menschlichen Leben noch veranlaßt er alles Übel, das seinem Volk zustößt.

Um die Argumentationsweise des Vf.s zu erläutern, seien aus jedem Teil Beispiele herausgegriffen.

a) In Gen 32 kämpft Jakob nicht gegen ein Wesen, das auf früherer Traditionsstufe als Flußdämon anzusprechen ist. Vielmehr ist mit A. Jepsen und H. J. Hermisson an eine Gottheit – den „Starken Jakobs" – zu denken. Gut, wir haben es nicht mit einem Dämon zu tun. Aber ein besonders freundlicher Gott ist dieser „Starke Jakobs" nicht. Zum in Frage stehenden Text vgl. jetzt J. P. Floß, Wer schlägt wen? Biblische Notizen 20 (1983) 92–132; 21 (1983) 66–100. – In Ex 12,21ff haben wir es nicht mit einem sehr alten Text zu tun, der einen nomadischen Blutritus gegen einen Dämon der Steppe (mašḥit = der Zerstörer) reflektiert. Vielmehr ist der Text exilisch, belegt einen sühnenden Blutritus, und redet von Jahwe, der „Zerstörung" (mašḥit) sendet.

b) Nach Ri 9,23 sendet Jahwe nicht einen bösen Dämon, der Abimelech und die Sichemiten entzweit. Die Deutung von ruaḥ raᶜah als „Zwietracht" (vgl. Num 5,14) ist vorzuziehen.

c) Der „böse Tag" in Koh 7,14 bezieht sich nicht auf jeden beliebigen oder die Summe aller bösen Tage in einem Menschenleben, sondern – wie sonst im Koheletbuch – auf die Zeit der Altersbeschwerden und schließlich auf den Todestag. – Die Verantwortlichkeit Gottes für alles Übel im menschlichen Leben ist zwar bei Ijob 1,21 und 2,10 ausgesprochen, jedoch wird diese Ansicht in den Gottesreden am Ende des Ijobbuches zurückgewiesen. Hier greift der Vf. auf O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121), 1978 zurück, wonach Gott zwar Böses zuläßt, aber es bändigt. – Für seine Zwecke hätte der Vf. auch auf Ijob 6,4 eingehen können, wonach Jahwe Krankheitsdämonen („Pfeile") schickt. Nach den Gottesreden wäre dann nicht die Realität der Krankheitsdämonen, sondern deren bewußter Einsatz durch Jahwe geleugnet.

d) Wenn Jahwe nach Jes 45,7 auch Böses schafft (erschafft), so ist das nicht als prinzipielle Aussage oder gar als Kritik am iranischen Dualismus zu werten, sondern als historische Feststellung: Wie Jahwe seinem Volk Heil wirkt, so stürzt er Babel ins Unheil.

Bei den meisten vom Autor behandelten Texten ließen sich die Ausleger zu Verallgemeinerungen verleiten. Daß diese unberechtigt sind, kann durch sorgsame Beachtung des Kontextes aufgewiesen werden. Zu weitreichenden Schlüssen sieht sich L. nicht veranlaßt. Er begnügt sich mit dem Hinweis, daß es nach den am ehesten systematisches Interesse beanspruchenden Gottesreden des Ijobbuches einen ständigen Konflikt zwischen Jahwe und dem Bösen gibt, also so etwas wie einen Dualismus, der indes Jahwes Übermacht nicht in Frage stellt. Somit kommt die grundsätzliche Bedeutung von O. Keels (o. gen.) Ijob-Deutung noch einmal in den Blick. – Leider geht L. der Herkunft der von ihm untersuchten exegetischen Mißverständnissen nicht nach. Sie scheinen überwiegend auf einem philosophisch durchdachten Monotheismus zu beruhen, wie ihn das AT selbst noch nicht kennt.

Ein interessantes und lehrreiches Buch, das dem talentierten Vf. (und seinem Doktorvater: T. N. D. Mettinger, Lund) alle Ehre macht.

Mainz Bernhard Lang

Donner, Herbert: **Die Verwerfung des Königs Saul.** – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1983. S. (5)–(36) (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, Band XIX, Nr. 5), kart. DM 18.–

Auf knappem Raum gelingt dem wohlrenommierten Kieler Gelehrten eine außerordentlich befriedigende Studie. Sie bemüht sich um ein dem AT gewiß wesentliches Thema: dem Untergang des ersten Königtums Israels, der überraschend schnell erfolgte. Nach D. hat das historische Faktum, welches in dem David zugeschriebenen Heldenlied von 2. Sam 1 noch nicht religiös erklärt wird, erst ex post die Frage provoziert: inwiefern hat Jahwe, der anfangs ganz zweifelsfrei mit Saul war, diesen später fallen lassen? D. zählt vier Erklärungsversuche (1. Sam 28; 1. Sam 15; 1. Sam 13,7b–15; 1. Sam 14,23b–46), die er ganz knapp literarisch und historisch erläutert. Die relative Chronologie lautet nach D.:

1. Sam 14.23b–46 (alte Sagenüberlieferung/Ambivalenz Sauls)
1. Sam 13,7b–15 (priesterliche Kreise um David/Verwerfung)
1. Sam 28 (prädeuteronomisch/Verwerfung)
1. Sam 15 (spätnachexilisch-zitathaft/Verwerfung)

D.s Absicht war es nicht, ausführliche Exegesen zu liefern, sondern einem gewichtigen Thema nachzuspüren. Sehr bescheiden heißt es zum Schluß: „Hier sollte nicht mehr geleistet werden, als auf das Problem hinzuweisen und Beobachtungen zu seiner Lösung mitzuteilen." Die Befriedigung, die von dieser Studie ausgeht, scheint mir dadurch zustandezukommen, daß D. sehr einfühlsam (bei drei der vier Texte, s. u.) die innere Beschäftigung der Überlieferungen mit ihrem Thema aufdeckt, ohne ihnen zu sehr ins Wort zu fallen. Den Gewinn kann man, wenn schon nicht theologisch, so im klassischen Sinne moralisch nennen.

Zu den Texterläuterungen empfehlen sich einige knappe Notizen. 1. Sam 28 erläutert D. relativ ausführlich, weil es unterschätzt worden ist. „Ich lade dazu ein, die Endorgeschichte zu bewundern. Der Verfasser ... hat sich nicht verführen lassen, den verzweifelten König zu beurteilen oder gar zu verurteilen. Er hat auch die gewiß düstere Gestalt der Totenbeschwörerin freundlich gezeichnet, ...". In der Tat: man lernt zu bewundern. Nach D. soll die Erzählung dem Deuteronomium so sehr vorangehen, daß sie noch nicht proto-dtn genannt werden kann. Also: prä-dtn Interpretation nach dem Grundsatz 1. Sam 28,3b/9.

1. Sam 15 dagegen wird auf 9 Seiten häßlich, es sei „eine Konstruktion". Der Verfasser „hatte David im Sinn (V. 28!), und wo David erfolgreich gewesen war (1. Sam 30), mußte Saul gescheitert sein" (250=26). Nach P erst soll die Erzählung entstanden sein, weil sie angeblich Gen 25,18 zitiert, das D. für nachpriesterschriftl. hält. Nicht deuteronomistisch ist für D. nach-dtr. Formelhafte Wendungen werden als Abhängigkeiten verstanden. M. E. mag D. 1. Sam 15 nicht. Daher genügen vage Vermutungen, um stets das Konstruierte von 1. Sam 15 zu beweisen.

Auf nur drei Seiten wird die Gilgal-Episode 1. Sam 13,7b–15 erläutert – ungewöhnlich spannend und griffig. Daß uns einiges nicht mehr ganz verständlich wird, wendet D. nicht gegen die Tradition. Daß priesterliche Interessen vorherrschen, läßt sich freilich nicht beweisen. Und ist V. 14, das David erwähnt, nicht sekundär?

Das nach D. altertümlichste Stück (1. Sam. 14,23b–46) zeigt Saul religiös als unanfechtbar, korrekt und konsequent, zugleich aber als den Helden des Tages (Jonathan), den Jahwe erkieste, verfehlend – wiederum eine meisterliche Erläuterung, die dem Wesentlichen tief genug nachgeht. Man freut sich, daß D. gerade mit dieser Überlieferung seine Studie beendet.

Rez. hat zu 1. Sam 13,7b–15 und besonders zu 1. Sam 15 eine andere Meinung als D. Aber man liest die Studie mit großem Gewinn und legt sie mit einer Erhobenheit aus der Hand, die man nur selten bei einschlägigen Arbeiten empfindet. Natürlich liegt dies auch daran, daß D. seinem Thema wirklich nachgegangen ist.

Mainz Horst Seebass

Fuhs, Hans Ferdinand: **Ezechiel 1–24.** – (Würzburg): Echter Verlag (1984). 133 S. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, hrsg. von Josef G. Plöger und Josef Schreiner, Lief. 7), kart. DM 28.–

Der vorliegende Kommentar zu Ez 1–24, dem ein würdiger Platz in der mittlerweile wohlbekannten Neuen Echter Bibel sicher sein dürfte, erspart dem kritischen Rez. ein Stück Arbeit, da die Einheitsübersetzung mit ihren Entscheidungen dem Vf. vorgegeben war. Text und Übersetzung stehen also nur insofern zur Beurteilung an, als der Leser über wichtige Varianten und abweichende Übersetzungsmöglichkeiten informiert werden sollte. Anlage und Zielsetzung des Kommentarwerks fordern auch kaum zu einer Auseinandersetzung mit der Ezechiel-Auffassung des Autors heraus. Der Rez. möchte daher sein anerkennendes Interesse in Form von – teilweise kritischen – Hinweisen bekunden.

Die Fachkollegen seien auf einige etwas unkonventionelle Stellungnahmen zu traditionellen Problemen des Ez-Buches aufmerksam gemacht.

Das berühmte 30. Jahr von Ez 1,1 wird mit erstaunlicher Zuversicht nach der Ära Jojachin gezählt (vgl. 8, 11 u. 21; an letztgenannter Stelle mit abschwächendem „wohl"). Wahrscheinlich steht der Vf. in diesem Punkt unter dem Einfluß von B. Lang, Ezechiel (Erträge der Forschung 153, Darmstadt 1981), 19f,32f. Von anderen Erklärungsmöglichkeiten wird 11 nur kurz das Lebensalter des Propheten angeführt. (Versehentlich wird das 30. Jahr mit unterschiedlichen Texten in Verbindung gebracht, nämlich S. 8 mit 1,4–28 und S. 21 mit 43,2ff) – Nach S. 13 unten, soll es gute Gründe für eine palästinensische Wirksamkeit Ezechiels geben. Diese Bemerkung überrascht bei einer Ezechiel-Auffassung, die sich sonst in der Nähe des Zimmerlischen Kommentars befindet; den weniger kundigen Leser wird sie verwirren oder doch unvorbereitet treffen; im übrigen bleibt sie im Kommentar ohne weitere Auswirkungen. – Ezechiels Stumm-Sein und Lähmung wird 13 auf ein „Ringen bis zu völliger Erschöpfung" zurückgeführt und als „gesundheitlicher Zusammenbruch" hingestellt. Doch spricht Vf. auf S. 34 (zu 4,4–8) auch von „gottgewirkter Lähmung" als dem biographischen Kern der Sache. – Im Hinblick auf die Frage der Einheitlichkeit des Ez-Buches sind die Strukturbeobachtungen zu größeren Zusammenhängen wie 1,1–3,15 (19f) und Ez 8–11 (48f) sehr zu begrüßen. Der Kommentar von M. Greenberg (Ezekiel, 1–20, Anchor Bible 22, 1983), der auf diesem Gebiet richtungweisend ist, konnte noch nicht verwertet werden.

Obwohl jeder Ausleger das Recht hat, auch in einem Kommentar für weitere Kreise seine eigenen Auffassungen auf literar- und traditionskritischem Gebiet zur Geltung zu bringen, kann man den Wunsch nach größerer Zurückhaltung nicht unterdrücken. Der hilflose Leser wird alles, was ihm in thetischer Form an Glossen, Nachträgen, Erweiterungen und Nachinterpretationen vorgesetzt wird, für ein allgemein anerkanntes „Ergebnis" der Forschung halten.

Die textkritischen Anmerkungen haben der Planung des Kommentarwerks und dem Vf. gewiß einiges Kopfzerbrechen bereitet, da sie für den einen entbehrlich und für den anderen überfordernd sind. Naturgemäß wird man hier und da eine an sich angebrachte textkritische Erläuterung vermissen und dem Vf. die chronische Raumnot, in der er sich befunden haben muß, zugute halten. Nicht vertretbar sind jedoch rätselhafte Verweise wie „Schreiner, 1967" (8 u. 15). Woher soll der Leser wissen, daß der Beitrag von J. Schreiner zum Ez-Buch in „Wort und Botschaft" (Würzburg 1967) gemeint ist? Was sagt dem Leser „Mandelbaum, 234f" (64), „Neher, 1979" (86) oder „Jülicher" (89)?

Corrigenda: S. 13, Z. 26: Charley; S. 17, Z. 9: eher 72 Vorkommen (vgl. Zimmerli, 57*); S. 21, Z. 10: Artaxerxes I. (465–424); S. 28, Anm. zu 3,12: Luzzatto (H müßte hier besser verdeutlicht werden); S. 36, Z. 17 v. u.: (Mt) 14,36; S. 83, Z. 14 v. u.: „Formulierungen die Ez 23 (?) nahestehen"; S. 84, Z. 13 v. u.: „(Vers) 21 fügt den brisant usw."; S. 88, Z. 18 v. u.: Mt 9,14f; S. 113, Z. 20: 588 (weil der Vf. sich für 586 als Jahr der Eroberung entscheidet, vgl. S. 12); S. 116, Z. 4 v. u.: eher „dreizehnmaliges" (EÜ unterschlägt einige Fälle).

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Seebass, Horst: **Der Gott der ganzen Bibel.** Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982) 256 S. Ln. DM 38.–

Im Vorwort (7–13) legt der Vf. dar, daß die „Basis" unserer christlichen Gemeinden sich nicht mit getrennten „Theologien" des AT und NT begnügen kann, sondern daß es ihr einsichtig gemacht werden muß: Die Bibel ist als das Wort Gottes eine Einheit. Somit muß eine „Biblische Theologie" entworfen werden, wie es auch in letzter Zeit von Exegeten des AT und des NT mehrfach gefordert wurde. Von der „Basis" „kommt die Nötigung, eine Theologie der ganzen Bibel zu finden, aufzusuchen und vorzustellen" (11). Dieser Aufgabe will sich der Vf. unterziehen, er will hier eine Biblische Theologie entwerfen, wie sie „bisher noch nicht entworfen worden" ist (11).

In einem 1. Kapitel wird eine „Biblische Theologie als Programm" vorgestellt (15–33). Der hier unternommene Versuch eines Entwurfs einer Biblischen Theologie wird „nicht unmittelbar für die Wissenschaft, sondern für interessierte Christen oder Nichtchristen" entwickelt (16). Die Gründe dafür sind folgende: 1) Die Wissenschaften vom AT und vom NT sind heute so spezialisiert, daß ein Wissenschaftler eine allen wissenschaftlichen Erfordernissen genügende gesamtbiblische Theologie zu entwerfen gar nicht imstande ist. 2) Dennoch ist für den einzelnen Christen und für den Seelsorger und Katecheten eine biblische Theologie unentbehrlich. 3) Jede Wissenschaft und also auch die Exegese muß, wenn sie dem Menschen dienen will, „auf die ihnen gemäße Weise praktisch ... werden" (18); die Bibelwissenschaft muß zum Bibellesen anregen und dem Leser helfen, die Schwierigkeiten für das Verständis der Bibel, besonders des AT (Diesseitigkeit, Heilspartikularismus, Rachewünsche, „heiliger Krieg") zu überwinden. Der Holocaust hat einen neuen Entwurf einer Biblischen Theologie als unerläßlich erwiesen. Bisher sind solche Entwürfe gescheitert, weil zu stark „der Bruch des Christus-Ereignisses mit der Welt des Alttestaments zu grundsätzlich" herausgestellte wurde (27). Der innere Zusammenhang des NT mit dem AT muß deutlicher herausgearbeitet werden. Das AT ist nicht nur eine Hinführung des Judentums zum Christentum, sondern auch eine Einübung ins Christentum für den Christen selbst.

Im 2. Kapitel „Grundlegung: Gott war in Christus (2 Kor 5,19)" (34–57) geht der Vf. von dem Gedanken aus, daß sich Gott im AT im Namen Jahwe als der für Israel Daseiende geoffenbart hat, daß dieses Dasein Gottes in der Geschichte Israels und seiner Institutionen erlebt, aber dabei die Verborgenheit Gottes doch nicht völlig aufgehoben wurde, so daß der Glaube an das Dasein Gottes auch immer neue Erwartung auslöste. Im NT erwies sich das Dasein Gottes in der Person Jesu. Das Dasein Gottes kann immer nur innerhalb des Volkes Gottes erfahren werden. Zum Volk Gottes gehört man aber nur durch Erwählung; Erwählung bedeutet nicht eine besondere Bevorzugung, sondern „heißt einzig und allein, daß man Gott zur Verfügung steht" (55).

Das 3. Kapitel „Der Apostel Paulus als Kernzeuge des Neuen Testaments" (58–80) will aufzeigen, daß Paulus mit seiner Betonung des Endes des Gesetzes keineswegs das Gesetz abschaffen wollte, „denn das Ende des Gesetzes ist etwas anderes als seine Abschaffung" (66). Tora und Gesetz haben auch für den Christen noch den Sinn der „Einübung in das Grundproblem der Gerechtigkeit, das nur Gott selbst lösen kann" (67). Die Tora ist zwar nicht mächtig genug, um die Macht der Sünde zu brechen, aber man muß entsprechend den Forderungen der Tora den Kampf um Recht und Gerechtigkeit unablässig aufnehmen, auch wenn Gott selbst die Gerechtigkeit schenken muß.

Im 4. Kapitel „Auferstehung, Weltzeit und Messianismus" (81–100) werden die Verbindungslinien vom AT zum NT in der Heilserwartung dargestellt. – Das 5. Kapitel „Gottesvolk und Gottesreich" (101–146) entwickelt den Gedanken, daß Gottesvolk und Gottesreich nicht identisch sind. Nach dem NT ist zwar die Kirche das „neue Israel" und insofern das Volk Gottes, aber eben nur in dieser Weltzeit. Das Reich Gottes bzw. Christi aber ist „eine Größe der Zukunft, von der die Christen in Anspruch genommen sind" (137). Im Lichte dieser Wahrheit verliert die Spaltung der Kirche in viele Kirchen und Konfessionen viel an Brisanz, ja man kann daraus sogar Gewinn ziehen, wenn man in den innerhalb der Kirchen entwickelten und bewahrten Traditionen Annäherungen an die eine Wahrheit, die erst Gott beim Kommen seines Reiches offenbaren wird, erkennt. „Freilich wird daraus nur ein Gewinn zu ziehen sein, wenn die Christenheit deutlicher als im Augenblick ein Gespür für das in aller Unterschiedlichkeit Eine und Gemeinsame entwickelt, das alle Kirchen richtet, indem sie es erlöst" (139).

Das 6. Kapitel „Gott der Schöpfer" (147–183) entwickelt mit der Untergliederung „Gott der Schöpfer nach dem Alten Testament", „Mann und Weib", „Schöpfung im Neuen Testament" und „Schöpfung und Weisung" eine biblische Schöpfungslehre und Anthropologie, in der der Schwerpunkt auf dem Vertrauen des Menschen auf Gottes Vatergüte liegt. – Das 7. Kapitel „Das Leiden am einzigartigen Gott" (184–211) zeigt an den Konfessionen des Jeremia, an den Anklagen Ijobs gegen Gott, an der Skepsis Kohelets, am Verhalten des Jona und am Leiden Jesu auf, daß Gott in beiden Teilen der Bibel immer noch der Verborgene bleibt, an dessen Liebe und Erlösungswillen zu glauben eine große Zumutung ist, der sich aber diejenigen stellen müssen, „die die neue Menschheit Gottes bilden sollten" (207). – Das 8. Kapitel definiert die „Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes" (212–218), der nicht ohne Umwege und streckenweise Irrwege gegangen werden kann. Biblische Theologie ist „die Kunde vom einzigartigen dreieinigen Gott", die „alle Menschen darauf stößt, daß ein Verstehen Gottes ohne innere Polemik, ohne Auseinandersetzung um das Menschliche von Rand zu Rand nicht möglich und nicht sinnvoll ist, während es im Weltgericht des Gekreuzigten sein Ja und Amen als Siegel erhalten hat" (217).

Die zum Teil recht umfangreichen Anmerkungen stehen leider nicht unter dem Text, sondern sind auf den Seiten 219–251 zusammengefaßt. Warum in Anm. 4 zum 1. Kap. H.-J. Kraus, der doch wohl am nachhaltigsten für eine biblische Theologie eingetreten ist, nicht genannt ist, fragt man sich. – Ein kurzes wenig aufschlußreiches Sachregister und ein Bibelstellenregister schließen den Band ab.

Man liest das Buch mit großem Interesse, weil der Vf. auf manche bisher übersehene Verbindungslinien zwischen AT und NT hingewiesen hat. Es bietet dem Fachtheologen, aber auch dem Exegeten viele Anregungen, um über Wesen und Aufgaben einer biblischen Theologie nachzudenken. Nicht recht einzusehen ist, warum der Vf. die Entwicklung einer biblischen Theologie nicht so sehr als eine Aufgabe für die wissenschaftliche Exegese, als vielmehr eine Aufgabe im Dienste der praktischen Theologie und der Kerygmatik betrachtet. Auch der Exeget muß, wenn er Theologe bleiben will, doch wohl die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer biblischen Theologie stellen, wenn das AT und das NT zusammen die eine Bibel sind. Gewiß hat der Vf. recht, wenn er die Spezialisierung der atl und der ntl Bibelwissenschaft als eine wesentliche Erschwerung für die Erarbeitung einer biblischen Theologie betrachtet, die den einzelnen Forscher zu überfordern droht. Kann es dann aber einem Alttestamentler, wie es der Vf. ist, gelingen, eine biblische Theologie für den gläubigen Christen oder den theologischen Praktiker oder auch den Theologiestudenten, an die in diesem Buch anscheinend gedacht ist, zu entwerfen, die sich solche ins Auge gefaßten Leser erwartet? Muß nicht auch eine solche für nichtwissenschaftliche Zwecke entworfene Theologie das streng wissenschaftlich erarbeitete Modell einer biblischen Theologie zur Grundlage haben?

Mit dieser Frage soll nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Vf. die in seinem Buch behandelten Themen in wissenschaftlicher Gründlichkeit und Verantwortung angegangen ist; der Rez. vermag aber in seinem Werk kein überschaubarers Modell einer gesamtbiblischen Theologie zu erkennen. Er hat vielmehr eine Reihe von interessanten und lesenswerten Abhandlungen zu bibelwissenschaftlichen Themen in diesem Buch vereint, die alle für die Darstellung einer biblischen Theologie fruchtbar gemacht werden können, aber eben zusammen noch kein „Modell" für eine Biblische Theologie ergeben. Auch scheint mir aus dem NT zu einseitig die paulinische Theologie herausgestellt worden zu sein. Und so sehr der Holocaust theologisch noch aufgearbeitet werden muß, scheint er mir für eine biblische Theologie nicht das Gewicht zu haben, das ihm hier eingeräumt wird.

Da mir die Schriftleitung mehr Raum als für eine Rez. üblich eingeräumt hat, um im Anschluß an das zu besprechende Buch einige eigene Gedanken zu einer biblischen Theologie zu entwickeln, gestatte ich mir, davon Gebrauch zu machen.

Gewiß wird man heute von keinem Exegeten ohne weiteres erwarten dürfen, ein Handbuch der gesamtbiblischen Theologie auf streng wissenschaftlicher Grundlage zu erstellen, das alle Vorzüge etwa von W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, und K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, miteinander vereint und deren Schwächen vermeidet. So wünschenswert eine solche systematische Darstellung biblischer Theologie für die Vertreter der systematischen und praktischen Theologie oder die Theologiestudenten wäre, müßten dafür wohl erst die Grundlagen geschaffen werden. Diese Grundlagen könnten folgendermaßen aussehen.

Es wäre in diachroner Darstellung eine Kombination von Religionsgeschichte und Glaubensgeschichte vorzulegen. Unter Religionsge-

schichte verstehe ich dabei die Gesamtheit aller als religiös bezeichneten Phänomene und Entwicklungen, gleichgültig, ob sie von der späteren israelitisch-jüdischen Tradition als orthodox oder heterodox, als mit dem Jahweglauben vereinbar oder unvereinbar betrachtet wurden, sofern sie nur für die Religion Israels zu irgendeiner Zeit von Bedeutung gewesen sind. Unter Glaubensgeschichte – als Theologe kann man auch sagen: Offenbarungsgeschichte – verstehe ich die Geschichte aller religiösen Phänomene und Entwicklungen, die als mit dem Jahweglauben vereinbar galten, ihn befruchtet haben und von der späteren israelitisch-jüdischen Tradition, sofern sie in den Kanon Eingang fand, als orthodox anerkannt wurden. D. h. es müßten Epoche für Epoche, angefangen von der Zeit der Erzväter, alle erschließbaren Glaubensinhalte und Äußerungen der Gottesverehrung so dargestellt werden, daß man ersieht, was von der nächsten Epoche aufgegriffen, bewahrt, umgeformt und weitergegeben wurde und was abgestoßen, als nicht mehr mit neuen Glaubenserfahrungen vereinbar oder gefährlich betrachtet wurde. Auf diese Weise müßten sich die von den Erzvätern bis zur Urkirche über Mose, über die Landnahmegeneration, über die Propheten und die Generationen der Königszeit, über das Exil, über die Apokalyptik, über das Schriftgelehrtentum, über Jesus und die Apostel sich erstreckenden durchgehenden Linien herausfinden lassen, die uns dazu berechtigen, die Bibel Alten und Neuen Testaments als eine Einheit und Israel und die Kirche als das eine von Gott ins Leben gerufene Volk Gottes zu betrachten.

Natürlich bin ich mir über die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens im klaren. Bei der heillosen Verwirrung, die heute hinsichtlich der Datierung der jahwistischen und der elohistischen Schichten des Pentateuchs unter den Exegeten herrscht, scheint es geradezu abenteuerlich zu sein, etwas über die Religion und Gotteserfahrung der Patriarchen, der Exodus- und Landnahmegenerationen zu sagen. Ähnliches gilt für die historische Aussagekraft der im deuteronomistischen Geschichtswerk verwerteten Traditionen. Nicht minder verwirrend sind die heute vertretenen Auffassungen über die Datierung der verschiedenen Überlieferungsgeschichten in den Prophetenbüchern. Dennoch scheint es mir immer noch zu rechtfertigen zu sein, den Jahwisten in die Zeit kurz nach dem Tod Salomos und den Elohisten kurz nach dem Jahr 722 anzusetzen und darin sowie im deuteronomistischen Geschichtswerk sehr alte Traditionen anzunehmen, aus denen man mit Hilfe der traditionsgeschichtlichen Methode einige halbwegs sichere Aussagen über die religiösen Entwicklungen bei den protoisraelitischen Stämmen, im vormonarchischen Israel und in der frühen Köngiszeit gewinnen kann. Auch die Prophetenforschung scheint mir soweit gesicherte Ergebnisse erzielt zu haben, daß man die „ipsissima vox" der Propheten noch hinlänglich zuverlässig aus dem Gewirr der Äußerungen der späteren Tradenten herauszuhören vermag.

In eine so verstandene Offenbarungsgeschichte müssen selbstverständlich auch die zahlreichen Zeugnisse außerhalb des AT in der zwischentestamentlichen Zeit, also des nicht im alttestamentlichen Kanon zu Worte kommenden Frühjudentums einbezogen werden. Aber auch für diese Zeit bzw. für die Glaubenszeugnisse des zwischentestamentlichen hellenistischen wie nichthellenistischen Judentums liegen heute genügend zuverlässige Vorarbeiten vor, daß man es wagen kann, diese Zeit in eine umfassende „Offenbarungsgeschichte" oder „Geschichte der Gotteserfahrung Israels" mit einzubeziehen.

Im NT wird es nötig sein, weiterhin, wie in den Handbüchern der „Theologie des NT" üblich, zwischen einer „Theologie" der Synoptiker, der Paulusbriefe, der johanneischen Schriften u. dgl. zu unterscheiden; aber es scheint mir auch hier heute durchaus möglich zu sein, die Verkündigung Jesu selbst und die Theologie bestimmter Regionen, etwa Antiochiens, der kleinasiatischen Gemeinden, und bestimmter Epochen, etwa der judenchristlichen und der hellenistischen Gemeinden vor und nach 70, vor und während der ersten Verfolgungen durch die Reichsbehörden u. dgl. herauszuarbeiten. So könnte ein facettenreiches Bild von der Glaubensgeschichte des „Volkes Gottes" entstehen, das uns noch viel deutlicher wird, als es die vielen modernen, aber allzu sehr von aktuellen Erfahrungen und Interessen tendenziös beeinflußten Bemühungen um ein besseres Verständnis zwischen Juden und Christen zeichnen können. Und erst dann, wenn sich so zeigt, welche Glaubensinhalte sich durchgehalten, welche Einflüsse von außen den Glauben Israels und der jungen Kirche bereichert haben und welche religiöse Phänomene und Entwicklungen zwar zeitweise den Glauben und das religiöse Leben beeinflußt haben, aber später als gefährlich oder als überholt wieder ausgeschieden wurden, kann man m. E. eine „Theologie der Bibel" schreiben.

Eine derartige ins Auge gefaßte „Glaubensgeschichte des Gottesvolkes" zu schreiben, dürfte allerdings heute die Kraft und das wissenschaftliche Gewissen eines einzelnen Exegeten bei weitem überfordern. Sie wäre wohl nur in enger Zusammenarbeit einer Reihe von Fachleuten zu erstellen. Dennoch müßte zunächst ein einzelner einen Entwurf erstellen und sich dann Mitarbeiter suchen, die er für seinen Plan gewinnen kann und die untereinander in engem Kontakt bleiben und zumindest ähnliche Auffassungen hinsichtlich der Quellenlage, der Möglichkeit, die durchgehenden Entwicklungslinien herauszuarbeiten, der Grundauffassungen über Bedeutung der Kanons, über „Offenbarung" und über die Einheit des Volkes Gottes haben. Die Mitarbeiter dürften nicht nur eine chronologisch geordnete Sammlung von Aufsätzen über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Epochen und die „Theologie" der verschiedenen Gattungen der biblischen Bücher erstellen, sondern müßten ein Werk vorlegen, in dem die Vf. der späteren Kap. wirklich auf die der früheren Kap. gehört, sich mit ihnen abgestimmt und zu ihren Ausführungen von ihrem Gesichtspunkt aus Stellung genommen haben. Aber auch die Vf. der früheren Kap. müssen bereits zumindest in groben Umrissen die Konzeption der Vf. der späteren Kap. kennen, damit sie wissen, auf welche religiösen Entwicklungen sie besonders zu achten haben und welche Glaubensinhalte einer früheren Epoche eine besondere Wirkungsgeschichte erzielt haben, die dann in ihrer Bedeutung entsprechend zu würdigen ist. Nachdem das ganze Werk in einem ersten Durchgang abgeschlossen ist, müßten alle Mitarbeiter noch einmal das Ganze aufmerksam durchlesen und überlegen, wo sie um der einheitlichen Konzeption willen ihren Text überarbeiten und die eine oder andere geistesgeschichtliche Entwicklung deutlicher herausstellen müssen. Aufgabe des Hrsg.s wäre es, die gesamte Arbeit zu koordinieren und für eine möglichst große Vereinheitlichung zu sorgen. Dann dürfte das Werk natürlich nicht in Lieferungen, sondern es müßte im ganzen erscheinen. Ob freilich eine solche Disziplinierung von einem Exegetenteam zu erwarten ist, mag bei dem Individualismus deutscher Professoren zweifelhaft sein. Als Mitarbeiter kämen wohl nur Kollegen in Frage, die über viele Jahre bereits in der Forschung und im akademischen Unterricht tätig sind und darum die entsprechende Erfahrung, einen großen Überblick über die Forschungslage und ein Gespür für die Bedürfnisse der Gesamttheologie und der an der Bibel interessierten Öffentlichkeit haben.

Vielleicht wäre es aber schon verdienstvoll, wenn sich zunächst nur ein erfahrener Alttestamentler, ein Fachmann für das zwischentestamentliche Judentum und ein Neutestamentler zusammentäten, um einen Entwurf einer solchen „Geschichte des Glaubens/der Gotteserfahrung des Gottesvolkes" auf Grund des heutigen Standes der exegetischen Wissenschaft vorzulegen, der fächerübergreifend die Spezialisierung der Bibelwissenschaften überwindet und den Kollegen anderer theologischer Disziplinen und einem breiteren an der Bibel interessierten Publikum zeigt, daß die Patriarchen, Mose und die Propheten wirklich nicht nur die Väter des Judentums, sondern auch die Väter unseres christlichen Glaubens sind und daß der Gott der Patriachen, des Mose, der Propheten, der Weisen des Alten Bundes wirklich der Vater Jesu Christi und damit auch unser Gott ist. Daß das so ist, wird unseren Theologiestudenten und unseren christlichen Gemeinden zwar gesagt, aber es wird ihnen aus der entweder nur von Alttestamentlern oder nur von Neutestamentlern stammenden exegetischen Literatur kaum einsichtig.

Der Vf. des oben besprochenen Buches hat recht mit seiner Behauptung, daß beim heutigen Bibelleser und Konsumenten bibelwissenschaftlicher Literatur zu stark der Eindruck von einem radikalen Bruch zwischen dem AT und dem NT vorherrscht, und die Einheit der beiden Testamente zu wenig in den Blick kommt. Darum sollten seine Anregungen zur Überwindung dieses Eindrucks aufgegriffen werden. Wie sie fruchtbar gemacht werden könnten, sollen meine im Anschluß an sein Buch gemachten Ausführungen aufzeigen. Ob dieses Programm verwirklicht werden kann, wird die Zukunft lehren. Ein solches Programm in Angriff zu nehmen, scheint mit jedoch ein dringliches Bedürfnis der heutigen Situation der Kirche und des Judentums zu sein.

München Josef Scharbert

The Greek New Testament. Ed. by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of Kurt Aland and Barbara Aland. Third Edition (corrected). – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (United Bible Societies) (1983). XXII, 926 S.

Diese Ausgabe ist strenggenommen eine verbesserte Ausgabe der dritten Ausgabe von 1975 (UBS 3). In seiner Einleitung zur 26.

Nestle-Aland-Ausgabe (NA 26), Seiten 5*, 42*, erwähnt Aland drei Unterschiede zwischen UBS 3 und NA 26: Absatzgliederung, Orthographie und Interpunktion.

In einem kurzen „Vorwort zu der verbesserten dritten Ausgabe" werden die Veränderungen genannt, die in UBS 3 R gemacht worden sind. Die Anführungen der Zeugen im Apparat sind korrigiert worden, um eine Übereinstimmung mit NA 26 zu erreichen. Die Zeichensetzung von UBS 3 ist verändert worden, um mit der von NA 26 übereinzustimmen, und der Zeichensetzungsapparat ist entsprechend umgewandelt worden. Ein Verzeichnis von Anspielungen und wörtlichen Entsprechungen ist hinzugefügt worden. Dieses Verzeichnis berücksichtigt auch andere Quellen als das AT, zum Beispiel die Psalmen Salomons.

Ein Beispiel der Angleichung begegnet in 1 Cor 9,1, wo das Perfekt verändert ist von ἑώρακα zu ἑόρακα, eine Veränderung zum Schlechten.

In dem Verzeichnis der Anspielungen ist bei Mk 4,30 der Hinweis auf Is 40,18 nicht notiert, obwohl er in NA 26 am Rande erscheint.

Bei Lk 24,12 sollten bezüglich der Zeugen für die Auslassung des Verses die Ausführungen von Neirynck, Evangelica, 313–328, angemerkt werden.

Wie weit ist neues Material dem Apparat hinzugefügt? Die Liste der Zeugen in UBS 3 R, 913–916 erscheint unverändert von UBS 3. Der letzte notierte Papyrustext ist P 76, obwohl P 90 1983 veröffentlicht wurde. Bei den koptischen Übersetzungen ist das Glazier-Manuskript, das für die Apostelgeschichte in NA 26 herangezogen ist, nicht zur Kenntnis genommen.

Eine ernstere Unterlassung ist verbunden mit den Klammern im Text. Häufig sind Wörter eingeklammert im Text ohne irgendeine entsprechende Einlassung im Apparat, zum Beispiel Joh 1,19 πρὸς αὐτὸν, 21,23 τί πρὸς σέ, Apk 18,2 και φυλακὴ παντὸς θηρίου ἀκαθάρτου. Der Gebrauch von Klammern lädt den Leser dazu ein, seine eigene Entscheidung zu treffen, aber das Versäumnis des Apparates, Zeugen für den längeren und den kürzeren Text anzuführen, hilft ihm nicht zur Entscheidung.

Eine andere Frage erhebt sich. UBS 3 und UBS 3 R sind leicht zu benutzen. Ihr Druck ist klar und lesbar, und ihr Apparat ist, so weit wie möglich, leicht zu verstehen. Auf der anderen Seite kann diese wirkliche Einfachheit irreführend sein, und der Benutzer könnte zu dem Eindruck kommen, daß die Grundlage des Textes schlichter ist, als sie es tatsächlich ist. Die Frage lautet: Brauchen wir wirklich UBS 3 neben NA 26? NA 26 ist schwerer für die Augen, komplizierter zu Rate zu ziehen, aber gibt uns einen viel reicheren Apparat, der vor einigen der Unsicherheiten, die den Text behaften, warnt.

Auf jeden Fall bleibt der Text anfechtbar. Ich habe meine Meinung in der Theologischen Literaturzeitung 104, 1979, 260–270, dargelegt und sehe keinen Grund, sie zu ändern. Es ist bemerkenswert, daß der Text von UBS 3/NA 26 nicht in der Einheitsübersetzung des NT oder in Greeven's Synopse benutzt wird.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece et Latine; Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1984), 10 unnumbered pages + 44* + 680 (gr) + 680 (lat) + 681–779 (appendices), editio XXVI.

Für dieses kompakte griechisch-lateinische Neue Testament ‚Graeco-Latin New Testament' (= GLNA) ist Nestle-Alands Novum Testamentum Graece in der verbesserten Ausgabe von 1981 mit wenigen Veränderungen benutzt worden. 1. Anstatt der kurzen Vorworte von 1979 und 1981 haben wir von Kurt und Barbara Aland ein neues Vorwort vom 30. September 1983 in Latein, welches hauptsächlich die lateinische Version erläutert. 2. Die deutschen und englischen Einführungen sind verdrängt worden zugunsten einer lateinischen Version derselben Einführung. Dieses ist vernünftig, da ein Student, der in der Lage ist, mit dem lateinischen Text genauso gut umzugehen wie mit dem griechischen, dem lateinischen Einleitungstext folgen kann. Dies ermöglichte den Herausgebern, Seiten einzusparen. Immerhin ist es erstaunlich, wie der Drucker es fertiggebracht hat, soviel in einem Band von dieser Größe hineinzubekommen.

Den griechischen Text habe ich bereits in der Theologischen Literaturzeitung 104, 1979, 260–270, und in Novum Testamentum XXIV, 374f, erörtert. Wir stimmen mit den Entscheidungen von Nestle-Aland (NA) in verschiedenen Punkten nicht überein:

1. Der Grundsatz ‚lectio brevior potior' muß – wie eine steigende Zahl von Wissenschaftlern anerkennt – fallengelassen werden; er ist nicht wahr. 2. Wir können syrische oder byzantinische Zeugen nicht eliminieren wie es Hort tat. 3. Wir sollten uns nicht von einer mythischen Majorität überwältigen lassen. 4. müssen wir zugeben, wie H. Vogels es tat und wie K. Aland es tut, daß die meisten absichtlichen Veränderungen im Text um das Jahr 200 gemacht wurden. 5. müssen wir unsere Entscheidungskriterien zwischen den verschiedenen Lesarten überprüfen.

Diese Bemerkungen beziehen sich in erster Linie auf NA 26, aber sie sind auch relevant für eine Überprüfung des begleitenden lateinischen Texts, insbesondere weil dieser jetzt der offizielle Text der römisch-katholischen Kirche ist. Eine Überprüfung ist leichter gemacht durch die Veröffentlichung der bewundernswerten Stuttgarter Vulgata von 1969, auf die K. und B. Aland in ihrem Vorwort zum GLNA hinweisen.

Der neue lateinische Text (= NV) hat versäumt, diese Verse auszulassen, gegen die es ernsthafte Argumente gibt: Mt 9,34; 16,2–3; 21,44; Mk 16,9–20; Lk 22,19b–20; 22,62; 24,6.12.40; Joh 7,53–8,11; 12,8. NV hat umgekehrt die folgenden Verse ausgelassen, die echt sein dürften: Mk 9,26; 15,28; Lk 17,36; 23,17; Apg 24,6–8. NV unterscheidet sich von NA 26 in Mt 26 in den folgenden Punkten: In den Versen 21 und 34 läßt er ὅτι aus und fügt καινῆς in Vers 28 hinzu, vgl. Mk 14,24; er hat eine andere Wortstellung in Vers 34 „ter me negabis", Vers 36 „Iesus cum illis", Vers 44 „iterum dicens" vgl. Vers 55; Vers 61 „illud" hat kein griechisches Äquivalent und Vers 71 „exeunte autem illo ad ianuam" weicht vom Griechischen ab. Manchmal scheint NV vorzüglicher und manchmal NA 26.

In den Evangelien sind die „Jünger" normalerweise die Jünger von jemandem, und bis auf wenige Passagen in Matthäus und Johannes haben die Jünger Jesu einen abhängigen Genitiv, zum Beispiel „discipuli eius". Der Genitiv bleibt immer fortbestehen, im Griechischen zumindest als abweichende Lesart. Die alte Vulgata hat dies in Markus erhalten außer in 8,1; 10,13.24; 14,12. NV hat dies ebenso unterlassen in 8,1; 9,14; 10.13.24; 14,16. Wir finden eine ähnliche Sachlage in Lukas. Die alte Vulgata weicht ab in 9,18; 17,22; 18,15; 22,39 – NV in 9,18.54; 10,23; 16,1; 17,22; 18,15; 19,29; 22,39.45.

Laßt uns nun die Übersetzung untersuchen. Hieronymus und seinesgleichen wurden im klassischen Griechisch erzogen. Deshalb gaben sie geschickt ἀπάτη den Sinn, den es im attischen Griechisch hat: „Betrug, Irreführung"; aber im späteren Griechisch kam das Wort zu der Bedeutung „Vergnügen, Genuß" (vgl. Novum Testamentum XXIV, 372). Nur in 2 Petr 2,13 in voluptatibus suis luxuriantes gibt NV die zeitgenössische Bedeutung. Ansonsten gibt man dem Wort die attische Bedeutung fallacia (Betrug, Täuschung) und dergleichen. Eine sorgfältige Untersuchung älterer Übersetzungen zeigt, daß sie sich der semantischen Entwicklung bewußt waren, zum Beispiel Mt 13,22.

Ein anderes Wort, das Verwirrung hervorrufen kann, ist διαθήκη. Es bedeutet „Testament" oder „letzter Wille" im griechischen Sprachgebrauch außer in der LXX, wo es „Bündnis, göttliche Verheißung" bedeutet. Dies scheint seine Bedeutung überall im NT zu sein außer in Gal 3,15,17. Unglücklicherweise war das gebräuchliche lateinische Äquivalent testamentum, das vom klassischen Verständnis des Wortes abhängt. Die klare lateinische Wiedergabe ist foedus oder pactum wie in der Übersetzung des AT, aber dieses ist in das NT in die NV nicht übertragen worden.

Diese begrenzte Untersuchung legt nahe, daß die NV nochmalige Überlegungen erfordert. Was den Text betrifft, dürfen wir vermuten, daß Hieronymus und seine Gefährten manchmal einen besseren Text wiedergeben. Hieronymus wird nicht beherrscht von dem Grundsatz lectio brevior potior, und folglich hat er manchmal den längeren Text, wo dieses richtig ist. Wir bezweifeln, daß die NV wirklich der Stuttgarter Vulgata überlegen ist.

Diese Andeutung hat ernsthafte Konsequenzen. Falls die Stuttgarter Vulgata für die lateinische Übersetzung nachgedruckt wird, wird sie, soweit der Text betroffen ist, nicht mit NA 26 in Einklang sein. Wenn die NV gedruckt wird, ist diese Ausgabe manchmal nicht in Einklang mit NA 26 und unterläßt es, dem vielen Textstudium seit Westcott und Hort Rechnung zu tragen. Auf jeden Fall müssen wir erkennen, daß die Übersetzung in beiden, in der NV und der Stuttgarter Vulgata, zu stark vom Einfluß des klassischen Griechisch beherrscht wird.

Nachdem diese Dinge gesagt wurden, müssen wir zugestehen, daß das NT zwischen der Stuttgarter Vulgata und der NV eine bemerkenswerte Repräsentation in Latein hat. Wenn wir darüber hinausgehen, müssen wir der Übersetzung des NT in Latein Hochachtung entgegenbringen. Dieses griechisch-lateinische NT ist ein großartiges Zeugnis für die Stärke der lateinischen Tradition. Wir können nur wünschen, daß dieser und andere Versuche, das Lateinische als lebendiges Element im christlichen Lernprozeß aufrechtzuerhalten, guten Erfolg haben werden. Drucker und Verlag haben diese Ausgabe auch durch ihre Kunstfertigkeit unterstützt.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Strecker, Georg / **Schnelle,** Udo: **Einführung in die neutestamentliche Exegese.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1983). 156 S. (UTB 1253), kart. DM 17.80

Zu den guten Wirkungen der modernen Taschenbuchreihen gehört, Studienhilfen, Forschungsüberblicke, Fachbeschreibungen und Anleitungen zum wissenschaftlichen Arbeiten in knappen Zusammenfassungen und preiswerten Ausgaben den Studierenden an die Hand zu geben und zugleich die Lehrenden anzuleiten, ihre Methoden, Seminar- und Vorlesungsunterlagen mit dem zu vergleichen, was erfahrene Kollegen sich erarbeitet und dabei auch vielfältig erprobt haben.

Der Einführungsband der beiden Göttinger Exegeten zeichnet sich durch mancherlei aus: Er bietet alles, was für eine sachgemäße, methodisch reflektierte Arbeit mit den Texten des NT erforderlich ist, in knapper, wesenhafter, dabei lesbarer und methodisch nachvollziehbarer Form; er verzeichnet die zu jedem Sachbereich wichtige Literatur nach dem neuesten Stand; er macht mit allen wichtigen Methoden vertraut, die heute exegetisch anerkannt und als wichtig angesehen werden; er verliert das Ziel aller hermeneutischen Teildisziplinen nicht aus dem Blick, die theologische Auslegung und Verkündigung der ntl Botschaft. Besonders dankbar wird jeder akademische Lehrer für die praktischen Hinweise im Anhang auf die Erfordernisse einer Prosemi-nararbeit sein.

Näherhin finden sich folgende Informationen:

Hilfsmittel zum Studium des NT; Textkritik (mit Beispielen und Übungen); Textanalyse; Quellenkritik (mit Zweiquellentheorie und knappen weiteren Theorien); Formgeschichte (mit Kritik); Begriffs- und Motivgeschichte; religionsgeschichtlicher Vergleich; Redaktionsgeschichte; Hermeneutik (Entwürfe, Methoden, Hauptvertreter: Paulus, Origenes, Mittelalter, Luther, Schleiermacher, Troeltsch, Barth, Bultmann; neuere Ansätze: Gadamer, Sozialgeschichte, Linguistik, Psychologie).

Zu all diesen Themen werden geboten: eine Arbeitsbeschreibung, eine knappe Geschichte, Darlegung der Arbeitsweise mit Beispielen, Übungen und Aufgaben, z. T. kritische Würdigung und Weiterführung. Die Beispiele werden meist den Evangelien entnommen, doch werden auch Beispiele aus paulinischen, nachpaulinischen und außerbiblischen Schriften gebracht.

Wertvoll sind die Übersichten über die Textüberlieferung, die Eigenarten der Nestle-Aland-Textausgabe und der Textgrundlage der Huck-Greeven-Synopse und der Zweiquellentheorie, die als die wahrscheinlichste Erklärung der Jesusüberlieferung in den synoptischen Evangelien vertreten wird. Allerdings fällt auf, daß sich der Behelf auf die synoptischen Evangelien konzentriert, daß das Johannesevangelium weithin ausgespart wird, ebenso die Apostelgeschichte (und die katholischen Briefe).

Ein Vorzug dieses Arbeitsbuches ist die gute Übersicht über die hermeneutischen Entwürfe von den Rabbinen bis zur Neuzeit. Hier findet sich eine Konzentration auf protestantische Autoritäten, während Augustinus, Thomas v. Aquin, die Bedeutung der Dogmenentwicklung und der Liturgiegeschichte ebenso wie die Frage nach den Faktoren für die Glaubensentwicklung der Kirche als verbindlicher Glaubensgemeinschaft außer acht bleiben. Welche Bedeutung kommt kirchlichen Lehrautoritäten für die Auslegung der Schrift in der Geschichte der Kirchen und Konfessionen zu? Gibt es Regeln für eine ökumenische Auslegung der Bibel, vor allem ihrer konfessionell umstrittenen Stellen? Hat nicht auch die Frömmigkeitsgeschichte einen wichtigen Platz innerhalb der biblischen Hermeneutik?

Es ist unmöglich, alle bedeutsamen Fragen exegetischer Art im ganzen eines biblischen Studiums unterzubringen, auch nicht im begrenzten Umfang eines Studienbuches. Es ist aber hilfreich, Studienbücher zur Verfügung zu haben, die das Studienangebot unterbauen, begleiten, vertiefen, weiterführen. Erfreulich ist, daß in diesem substantiellen Hilfsbuch auch hermeneutische Fragen angeschnitten werden. Von Anlage, Brauchbarkeit, Vielfalt und Inhalt her ist diese Studienhilfe vollauf zu begrüßen. Sie leistet sowohl Lernenden wie auch Lehrenden sicher wertvolle Dienste.

Passau Otto Knoch

Zirker, Leo: **Die Bergpredigt.** Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung – Katechese – Jugendarbeit. – (München): Don Bosco Verlag (1983). 151 S., kart. DM 24.80

Aus der Flut exegetischer, moraltheologischer und katechetischer Arbeiten über die Bergpredigt, die in den letzten Jahren aus verständlichem Interesse stark angeschwollen ist, heben sich erst langsam jene Werke hervor, die über den aktuellen Tagesbedarf hinaus das exegetische Verständnis dieser zentralen Kap. des NT zu vertiefen und die moralpädagogische Diskussion um Geltung und zeitgemäße „Übersetzung" der grundlegenden jesuanischen Forderungen weiterzuführen vermögen. Zu ihnen läßt sich auch die Studie von L. Zirker über „Die Bergpredigt" zählen (die den anspruchsvollen Untertitel „Das Wort Gottes neu hören" führt). Der Autor, Referent für theologische Erwachsenenbildung in der Erzdiözese München und Freising, bislang hervorgetreten als Verfasser und Mitautor mehrerer kleinerer Arbeiten aus dem Bereich kirchlicher Erwachsenenbildung, versteht sein Buch als „Handreichung" für Katecheten, Referenten und Gruppenleiter, die in der Erwachsenen- und Jugendarbeit tätig sind. Ihnen will er sowohl die Aussageintention zentraler Passagen der Bergpredigt erschließen als auch Anregungen und Hilfestellungen für die katechetische Praxis in Gesprächskreisen und Seminaren geben.

Z. behandelt in den 6 Kap. seines Buches die Seligpreisungen (Mt 5,3–12), die Antithesen über das Zürnen (Mt 5,21–26), die Ehescheidung (Mt 5,27–32), die Wiedervergeltung (Mt 5,38–42) und die Feindesliebe (Mt 5,43–48) sowie das Verbot des Sich-Sorgens (Mt 6,19–34). Jedes Kap. ist so aufgebaut, daß es als Vorbereitungspapier bzw. als Arbeitsgrundlage eines Referenten dienen und den Verlauf einer Seminarveranstaltung zum jeweiligen Stoffgebiet vorzeichnen könnte. Knappen problemorientierten Einführungen in die Thematik folgen (häufig in Form vorgefertigter – und „kopierfähiger" – Fragen- und Thesenpapiere) Anregungen für Gruppen- und Plenumsgespräche, in denen die Teilnehmer einfache exegetische Fragen (z. B. die unterschiedlichen Versionen der Bergpredigt bei Mt und Lk), vor allem aber Perspektiven einer den jesuanischen Weisungen gemäßen heutigen Praxis erörten sollen (etwa die Frage eines angemessenen Umgangs mit Geld und Besitz oder die Aufgabe, in den alltäglichen Lebenssituationen Frieden zu stiften). Eingestreute „Referate" (des Gruppenleiters) zu übergreifenden exegetischen und moraltheologischen Problemkreisen (beispielsweise über die redaktionellen Interpretationen der Makarismen durch Mt und Lk oder über die verschiedenen Positionen in der aktuellen Friedensfrage) sollen diesen Diskussionsprozeß unterstützen. Am Schluß eines jeden Kap.s finden sich kurze Texte meist moderner Autoren „zum Nachdenken".

Anlage, Aufbau und Gestaltung des Buches fordern ein positives Gesamturteil heraus. Die exegetischen Passagen orientieren sich am gegenwärtigen Stand der Forschung, wie er durch die Untersuchungen von Schnackenburg, Schweizer, Merklein und Hoffmann (dessen häufig zitierte Arbeiten leider im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt sind) repräsentiert wird. (Die neu erschienenen Studien von Lohfink, Lambrecht und Strecker konnten Z. noch nicht zur Verfügung stehen).

Insbesondere scheinen mir zwei Punkte erwähnenswert: daß Z. ausdrücklich die Darlegungen zu den Antithesen mit Ausführungen zu den Seligpreisungen und zum Verbot des Sich-Sorgens verbindet, und daß er zumindest in einigen Kap. die Traditionsgeschichte der behandelten Textstellen eigens thematisiert, um sie auch der Diskussion darüber zugrunde zu legen, wie die jesuanischen Weisungen heute erfüllt werden können. (Leider hält Z. diesen begrüßenswerten Ansatz, der für eine biblisch orientierte Pastoraltheologie und Moralpädagogik noch manche Hilfen und Anregungen verspricht, nicht im ganzen Buch konsequent durch.) Wo der Autor auf die gegenwärtig sich stellenden ethischen Fragen zu sprechen kommt, sind Auswahl und Charakterisierung der politischen, moraltheologischen und pastoraltheologischen Positionen anregend, repräsentativ (wenn auch ein wenig zu sehr im Binnenraum der Kirche verbleibend) und zuverlässig; Z. bemüht sich bei seiner Auslegung der Bergpredigt durchweg um Nähe zur Lebenssituation der Adressaten. Der flüssige Stil des Autors und die sorgfältige Druckgestaltung durch den Verlag tragen zum guten Eindruck bei, den das Buch hinterläßt.

Dennoch seien einige kritische Einwände – vor allem aus exegetischer Warte – wenigstens kurz angedeutet.

1. Die exegetische Erschließung der 6. Antithese ist m. E. unzureichend. Weder wird die – auch von Mt nicht aufgegebene – Zusammengehörigkeit von Widerstandsverzicht und Feindesliebe gebührend herausgestellt, noch wird hinreichend deutlich gemacht, daß die Forderung, dem Bösen nicht zu widerstehen und die Feinde zu lieben, in Mt 5,38–48 ebenso wie in Lk 6,27–36 nicht anthropologisch, pädagogisch oder soziologisch, sondern dezidiert theo-logisch begründet wird: beides wichtige Kennzeichen der jesuanischen Mahnung, die in der aktuellen politischen Diskussion häufig übersehen werden.

2. Daß Jesu Forderungen, auch die der „Antithesen", in den Kontext seiner Reich-Gottes-Verkündigung gehören, wird zwar im einleitenden Kapitel bei der Behandlung der Seligpreisungen durchaus (wenngleich mit einer zu starken Akzentuierung der präsentischen Eschatologie) herausgestellt, tritt aber bei der Behandlung der Antithesen selbst (etwa beim Ehescheidungsverbot) zu sehr in den Hintergrund. Dadurch wird – auch für die Aktualisierungsbemühungen – zu wenig deutlich, daß Jesu Weisungen notwendig das Basileia-Handeln Gottes voraussetzen, letztlich Variationen und Ausfaltungen der Forderung sind, zuerst das Reich Gottes zu suchen (Mt 6,33), und deshalb – von ihrer Rückbindung an das Handeln Gottes her – im Gebot der Feindesliebe gipfeln.

3. Da sich der Autor an der matthäischen „Bergpredigt" (und nicht an der programmatischen Jesus-Rede der Logienquelle; vgl. Lk 6,20–49) orientiert, halte ich es für einen Mangel, daß durch die Textauswahl des Buches nur der erste Teil

der von Mt doch als einheitliche Jesus-Rede konzipierten Komposition in den Blick kommt – und vor allem das „Vater unser" nicht behandelt ist, dessen Bedeutung für das Verständnis der Bergpredigt kaum überschätzt werden kann.

4. Schließlich scheint mir die Art, wie Z. das „Ich aber sage euch . . ." erläutert, problematisch zu sein. Weder wird deutlich, daß die Form der Antithesen nicht ohne weiteres auf Jesus von Nazaret zurückgeführt werden darf, noch kann der von Z. (43) eingeführte Gegensatz „Legalismus" – „frei fließende Spontaneität" die (in der vorliegenden Form der Bergrede matthäische) Sicht des Verhältnisses zwischen der Tora und den Geboten Jesu angemessen beschreiben. Führt denn strenge Orientierung am Dekalog notwendig zum „Legalismus"? Und ist „frei fließende" ‚spontane Feindesliebe' möglich? (Läßt sich Spontaneität überhaupt fordern?) M. E. hätte – auch mit Gewinn für die moralpädagogischen Fragen – zweierlei deutlicher herausgestellt werden können (bzw. müssen): Zum einen, daß für Mt die Antithesen nicht gegen das atl Gesetz, sondern gegen die Gesetzespraxis gerichtet sind, die der Evangelist im zeitgenössischen Judentum nach der Zerstörung Jerusalems vorfindet, das mit den christlichen Gemeinden in Konflikt steht; und zum anderen, daß es Jesus nach matthäischem Verständnis in den Forderungen der Bergpredigt darum geht, Gesetz und Propheten „zu erfüllen" (5, 17–20). „Erfüllung" aber heißt: intensivierende, eschatologisch-neue Einschärfung des ursprünglichen (in seiner Unsprünglichkeit wieder freigelegten) Willens Gottes und Konzentration der Forderungen des Gesetzes auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe Mt 22,34–40 (wodurch dann freilich eine neue „Hierarchisierung", Auslegung und Kritik der Einzelforderungen des Gesetzes möglich wird). Diese Intensivierung und Konzentration setzt notwendig das eschatologische Basileia-Handeln Gottes voraus, wird dezidiert auf das Wort Jesu als des vollmächtigen Lehrers der neuen „Gerechtigkeit" zurückgeführt und soll die Hörer des Wortes, insbesondere die Jünger, zur Konformität mit dem durch Jesus erfahrbar gemachten Heilshandelns Gottes anleiten.

5. Wenn die Aktualisierung der Weisungen Jesu auf dem Wege der „Korrelation" erfolgen soll (wie es Z. m. E. mit Recht zu intendieren scheint), wären Hinweise für den Referenten, die Situation seiner Adressaten differenziert wahrzunehmen und den Übersetzungsversuchen zugrunde zu legen, hilfreich gewesen.

6. Bei den Aktualisierungsversuchen kommt – mit Ausnahme des Gebotes der Feindesliebe – die gesellschaftliche Dimension der Weisungen Jesu nur ungenügend zum Tragen. (Dies dürfte mit der mangelnden Reflexion ihrer eschatologischen Perspektive zuammenhängen.)

Dennoch: Diese Einwände könnten zumindest teilweise selbst wieder zum Gegenstand der Kritik werden; und sie können nicht übersehen lassen, daß der Autor mit seinem kleinen Buch das selbstgesteckte Ziel, eine „Handreichung" für Referenten in der kirchlichen Bildungsarbeit zu leisten, erreicht und dem Leser wichtige Hinweise für das Verständnis des Textes und die aktuelle Diskussion über die Bergpredigt vermittelt.

Münster Thomas Söding

Klauck, Hans-Josef: **Herrenmahl und hellenistischer Kult.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. – Münster: Aschendorff (1982). VIII, 431 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. Bd 15) Lw.

Schon Haupt- und Untertitel dieser umfangreichen und wirklich breit angelegten Habil.schrift (München, 1980) – jetzt in einer Reihe berühmter deutscher kath. ntl. Arbeiten veröffentlicht, in der derselbe Vf. sich schon durch seine Diss. zur Gleichnisforschung bekannt machte – geben eine gewisse Erklärung des Programms: eine Anknüpfung an die alte religionsgeschichtliche Schule vom Anfang dieses Jh.s und eine Wiederaufnahme eines klassischen Motivs dieser Schule. Ganz explizit geschieht das auch durch das einleitende Zitat von W. Bousset und durch das erste Stück der Einleitung: „Eine Neubearbeitung des ganzen Fragenkomplexes" (1) ist die Intention des Vf.s. Diese Absicht wird auch sehr gründlich durchgeführt: K. behandelt „Das Mahl in den Mysterienkulten" (91–166), Mysterienmähler im Judentum, (166–205) und „Gnosis und Mysterienmahl" (205–233). Die eigentliche Untersuchung des 1. Korintherbriefes umfaßt nur das letzte Drittel des Buches. Man erkennt den klassischen religionsgeschichtlichen Hauptakzent auf dem Hellenismus und der Gnosis. Dabei nuanciert K. gut: Jeder einzelne Kult wird für sich behandelt und der komplizierte Entwicklungsprozeß – z. B. das Verhältnis ägyptisch-griechisch (126) oder die Isismysterien (131) – gut dargestellt. Als Ergebnis der ersten Teiluntersuchung wird auch (163) betont, daß das sog. Mysterienmahl keinen einheitlichen Mahltypus darstellt. Diese betonte Differenzierung (auch n a c h einem Kap. Religionsphänomenologie, vor den Einzeluntersuchungen) unterscheidet K. von der älteren religionsgeschichtlichen Schule, wie auch seine Distanzierung von der früheren Dominanz des genetischen Gesichtspunktes, und sein Wille, den jüdischen Parallelen auch gerecht zu werden (29, bei der Definition der Aufgabe) – ob ihm das ganz gelingt bleibt aber eine Frage:

Schon der Titel „Mysterienmähler im Judentum" (166) scheint mir die Absicht, „das Verhältnis der jüdischen Mähler zu den hellenistischen Kultmählern eingehender zu prüfen" (29), zu weit in eine Richtung der Parallelisierung zu treiben, jedenfalls wenn unter diesem Titel Sabbathmahl (196–198) und Paschamahl (198–203) behandelt werden. Die erste Linie der Ergebnisse (203) korrigiert auch ganz still jene Terminologie, wenn sie vom „sakramentalen Mahl im Frühjudentum" spricht – aber trotzdem kommt K. zurück zur Rede von Mysterien im Zusammenhang mit dem Paschamahl (204), welche Rede sicher nicht mit einem Zitat vom relativ späten aber doch alten britischen Religionsgeschichtler W. L. Knox (203), und einer Referenz zur rabbinischen Literatur in der Anmerkung (191) genügend belegt werden kann. (Die Stelle ist ExR 19,6. Weish 18,9 kann eher aus dem Erzählungszusammenhang erklärt werden.) Doch wird schließlich die Grenzlinie klar zu den Mysterienmählern gezogen (205).

Getrennt werden „Essener" und „Qumran" (172–176 bzw. 177–184) behandelt, „aus methodischen Gründen" (172), die nicht angegeben werden.

Natürlich sind sie leicht zu verstehen: es dreht sich um verschiedene Quellen – Josephus und Philon bzw. Qumran-Schriften – für dieselbe Sache – nach der überwiegenden Mehrheit der Forscher. Aber da hier gerade das konkrete Leben der Essenergemeinschaft beschrieben und verstanden werden soll, scheint mir eine solche Trennung etwas unpraktisch. S. 181 muß K. auch fragen, ob Josephus oder vielmehr die Qumran-Quellen in einer Frage zuverlässig seien – und im Schlußergebnis (184) muß er feststellen, daß „was oben zum hellenistischen Einfluß bei den Essenern gesagt wurde, gilt mutatis mutandis auch für Qumran" – ohne näher klarzumachen was m u t a n d u m sei. Entweder sollten hier m. E. die methodischen Gründe für die Trennung klar dargestellt werden oder es sollten die verschiedenen Quellen zu den Essenern zusammen analysiert und beurteilt werden, um ein Gesamtergebnis zu den Mählern bei den Essenern zu erreichen.

Vor dem Zentralabschnitt des Buches – vor der eigentlichen Exegese des 1. Kotintherbriefes – das also nach dem klassischen religionsgeschichtlichen Muster dem Mysterienmahl gewidmet wird – wird, nach der Einleitung, zuerst eine sehr übersichtliche und klare Darstellung der Forschungsgeschichte von 23 S. gegeben,

mit dem „hellenistischen Ansatz" (Heitmüller, Loisy, Wetter usw.) und zwei Alternativmodellen, alttestamentliche Vorgaben – wie Bundesmahl, Symbolhandlung oder Paschamahl (J. Jeremias – aber ist es bei ihm doch nicht mehr das frühjüdische als das alttestamentliche Paschamahl?) und frühjüdische Analogien (Abschiedsmahl, Kiddush, Habura, Essenermahl usw.).

Die Forschungsgeschichte mündet in die Formulierung der Aufgabe schön aus (28–30).

Ein allgemeines Kap. zur „Phänomenologie des heiligen Mahles" führt in den z w e i t e n H a u p t t e i l ein: „Das heilige Mahl in der Umwelt des Urchristentums."

Kap. VI: „Opferbräuche – Vereinswesen – Totenkult" – die drei Unterabschnitte, die der Kapitelüberschrift entsprechen, sind je schön in einen griechisch-römischen und in einen alttestamentlich-jüdischen Teil gegliedert –, ist dann eine Konkretisierung der Religionsphänomenologie des Mahles auf den für das NT zwei wichtigsten Gebieten der Religionsgeschichte.

Das Schlußergebnis für die Gnosis bildet auch den Schluß des zweiten Hauptteils. Es gibt zu denken, wenn es heißt (233): „Es dominiert die Ausrichtung auf das Individuum. Als konstituierend für eine Gemeinde scheint man das Kultmahl nicht empfunden zu haben."

Der d r i t t e H a u p t t e i l – zum 1. Korintherbrief – fängt mit einer Einleitung zur religiösen Situation Korinths (Kap. X) an, nach einem „einfachen Kommunikationsmodell", das mit Anlehnung an die Soziolinguistik in der Einleitung des Buches (3f) skizziert wird. Obwohl auf den 6 S. dieses Kapitels nur ganz vorsichtig und nuanciert zu den traditionellen Streitfragen – die Parteien in Korinth, Mysterienfrömmigkeit und/oder Gnosis in Korinth, Paulusdeutung allgemein – Stellung genommen wird, könnte, jedenfalls mit Rücksicht auf die Forschung außerhalb Deutschlands, noch größere Vorsicht und Offenheit für verschiedene Möglichkeiten in einigen Fällen gezeigt werden,

wie zur Annahme einer Kephaspartei (236) und zur Abweisung der Pharisäer in der Diaspora (237) – vgl. 2. Makk., wo ein möglicher Verfasser auch der Auferstehungsapologie in 12,43–45 ein Diasporajude sein könnte (Jason von Kyrene oder der Epitomator könnten beide von der Diaspora stammen) und zum Inhalt des Fragebriefes (283).

Andererseits finde ich, daß der Satz (240) „Ein metaphysischer Dualismus, der zu den Wesensmerkmalen der Gnosis zählt, ist nicht sicher auszumachen", ein wirkliches u n d e r s t a t e m e n t ist.

Wie allgemein in der heutigen deutschen Forschung arbeitet K. mit der Annahme, zu der ihn die Arbeit am Text geführt habe, daß 1. Kor. „ein zusammengesetztes Gebilde" ist (241).

Diese Annahme spielt vor allem eine Rolle für die Exegese des Kontexts von 10,16–17, die übrigens verdienstvoll sehr breit angelegt wird (241–285), da jene

Verse gewöhnlich in den Schatten des Einsetzungsberichtes in Kap. 11 geraten. Überraschend ist es dann aber doch zu finden, daß jenen Versen im größeren Zusammenhang des ganzen Abschnittes 1 Kor 8–10 unter dem Titel „Das Götzenopfermahl" relativ wenig Platz gegeben wird (258–264). Dabei wird eigentlich nie gesagt, warum und wozu diese Kapitel 1 Kor 8–10 studiert werden. K. will 9,19–23 an 8,1–13 anschließen – in einem Brief und 9,1–18 Brief A zuweisen (250), wozu auch 9,24–10,22 gehöre, während 10,23–11,1 Brief B angeschlossen werden muß (272). Was dennoch als Argument gegen diese Teilung angeführt werden könnte – wie die Stichworte ‚essen' bzw. ‚Vollmacht' in 9,4,7,13 bzw. 9,4,5,6,12,18 oder eine inhaltliche Ähnlichkeit zwischen den „Briefen" – 10/29b–30/9,1–18 (277f) – wird als „Anlaß und Ergebnis der Endredaktion" gedeutet (249).

Ich bin nicht überzeugt, aber der angedeutete Versuch („Anlaß") hier und später (284, zusammenfassend), auf die in solchen Fällen öfters ganz unbeantwortete Frage nach möglichen Motiven der Endredaktion einzugehen, ist m. E. ein Fortschritt. Aber K. kommt nicht sehr weit, kann nur erklären, warum beide Texte, Brief A und B, erhalten worden sind und wie sie zusammengenäht sind – nicht warum man überhaupt eine Kombination von ursprünglich selbständigen Briefen vorgenommen haben und sie nicht einfach weiter so tradierte, wie man sie anfangs empfing.

Die Bearbeitung des zentralen Abendmahlstextes in 1. Kor., 11,17ff, gibt natürlich Anlaß zu traditionshistorischen Fragen. Interessant ist die Untersuchung der Verwendung der Begriffe für Traditionsvermittlung in V. 23a, παρέλαβον und παρέδωκα: Eine Anknüpfung an hellenistischer Mysteriensprache kann sehr wohl vorliegen, vielleicht vermittelt durch das hellenistische Judentum (Weish 14,15). Entgegen der gegenwärtig favorisierten „Ableitung aus der rabbinischen Schulsprache" mit *msr* und *qbl*, weist K. überzeugend auf, daß diese jedenfalls modifiziert werden muß (300ff). Die Offenheit (309) für eine ursprüngliche Bezugnahme auf Jes 53 ist m. E. vernünftig.

Hier und da gibt es wohl noch Fragezeichen am Rande, z. B. bei der Beschreibung der Eucharistiefeier in Korinth (320):

„Nicht nur Jesu Tod sondern auch . . . die Überwindung des Todesschicksals durch die Auferstehung und Erhöhung zum Kyrios verdichten sich in der Eucharistiefeier zu erfahrbarer Realität."

Denn wie weiß man das eigentlich – aus den Quellen?

Ob es wirklich ein „Ergebnis" ist, daß Mk 14,25, rudimentär in 1. Kor. 11,26d bewahrt, das ursprüngliche Becherwort sei (so 329 – vgl. 309–314), dürfte durchaus diskutabel sein, vor allem nach dem vorsichtigen Schluß des Vf.s selbst S. 314 („aber man darf auch fragen, ob nicht . . . der eschatologische Ausblick . . . als Becherwort theologisch genausoviel leisten . . . Eine Reihe von literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Anstößen wäre damit beseitigt"). Vor allem sollte der hermeneutisch-homiletische Enthusiasmus zu Mk 14,25 als dem ursprünglichen Becherwort (vgl. 321: „Das apokalyptische Bild ist von mythologischen Entfaltungen befreit ins Heute verlegt und punktuelle Wirklichkeit geworden") etwas gedämpft werden.

Kap. XIII, „Leib Christi und Liturgie", versucht Themen in den Schlußkapiteln des ersten Korintherbriefes aufzuspüren, die mit dem Herrenmahl in Verbindung stehen (332), d. h. die Gemeinde als Leib, Kap. 12, die Gemeindeversammlung, Kap. 14, Friedenskuß, Parusiebitte und Dominus vobiscum, Kap. 16. Dann und wann vielleicht etwas zu freimütig (z. B. zur Frage vom Platz des Maranatha-Rufes, am Anfang oder am Ende des Gottesdienstes, 362) wird „versuchsweise eine Vollform der Gemeindeversammlung rekonstruiert" (363), wo man vor allem die Nähe zur „hellenistisch beeinflußten Sekten- und Diasporawelt des Judentums" (363) spürt. Die Tendenz des Vf.s bleibt, auf Parallelen und Einflüsse in bzw. aus der allgemeinen hellenistischen oder synkretistisch-gnostischen Welt hinzuweisen (337ff, 350, 356). In diesem Zusammenhang begegnet erneut der Versuch, Paulus von der „Mythologie" (wo wird dieser Begriff eigentlich definiert?) freizuhalten: er denkt „sakramental", nicht „mythologisch" (346) – während die Korinther mythologisch dachten: für sie konnte „als Erlöserleib nur der Leib des präexistenten und jetzt erhöhten Kyrios in Frage" kommen (345) . . . Das ist viel zu pauschal, wenn so viel von der korinthischen Denkweise ganz unsicher bleibt – und steckt es nicht Apologetik in die Zeichnung des paulinischen Standpunkts? (Vgl. auch 331: Paulus meint nicht, daß die Sakramente unsterblich machen – war das überhaupt eine Fragestellung in Korinth um 55, soweit wir die Paulusbriefe lesen können?) Wieviel ist eigentlich positiv gezeigt von dem „massiven Sakramentsrealismus mit magischen Zügen" in Korinth, wie ihn K. ohne weiteres bezeichnet und dann auch mehr detailliert beschreibt (370f)? Das „möglicherweise" (z. B. 371, 17) wird dann und wann zu hypothetisch. Und die Deutung dessen was „pneumatisch" (371) heißt m. E. zu viel „altreligionsgeschichtlich-stofflich".[1]

Die Zusammenfassung mündet jedoch in eine Andeutung einer Theologie der Realpräsenz aus im Anschluß an J. Betz, die eine beachtenswerte Synthese paulinischer eucharistischer Theologie und zugleich einen Beitrag zum ökumenischen Dialog auf diesem Gebiet darstellt (373f), wenn K. zugleich „fast Calvins Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Christi im Sakrament ins Spiel" bringt und „die somatische Realpräsenz", die „gewisse Parallelen . . . nur in der hellenistischen Theophagie, nicht im biblischen Denken" hat, bei Paulus zu behaupten wagt.

So will ich auch vor allem die Bedeutung dieser wichtigen Arbeit unterstreichen, die lange ein äußerst wertvolles und übersichtliches Handbuch zu den religionsgeschichtlichen Parallelen und Vergleichsmöglichkeiten – hellenistisch-griechisch, jüdisch-alttestamentlich und gnostisch – darbieten wird, und durch die bewußte Anknüpfung an die religionsgeschichtliche Schule der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts mit neuen Vorzeichen sicher auch eine gewisse Wende der Forschungsgeschichte zum Thema Abendmahl und überhaupt frühchristlichem Gottesdienst bedeutet.[2]

Sala H. G. C. Cavallin

[1] A. 6 S. 242 wird 2 Kor 6,14–7,1 als „qumranisch beeinflußte Interpolation" bezeichnet – welchen Weg ging dieser Einfluß? was heißt „qumranisch" eigentlich?

[2] Noch zwei Kleinigkeiten: A. 23 S. 289 ist anfangs unlesbar. S. 341 wird ExR 40,3 englisch zitiert: es sollte doch entweder der Urtext oder seine deutsche Übersetzung (durch den Vf.) zitiert werden.

Boese, Helmut: **Die alte ‚Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum'.** Untersuchungen. Materialien. Texte. – Freiburg: Herder 1982, 286 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 9), brosch. DM 92.– (Subskription DM 78.–)

Im modernen theologischen Forschungs- und Studienbereich, in dem aufgrund von neuen Ergebnissen der Bibelwissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten bedeutsame neue Erkenntnisse gewonnen und vermittelt wurden, spielt mit guten Gründen der auf dem Masoratext aufruhende atl Bibeltext, so z. B. auch in den neuen deutschen Bibelübersetzungen, eine dominierende Rolle. Dabei wird aber leicht übersehen, daß die Bibel der Alten Kirche bis weit ins frühe Mittelalter und im liturgischen Bereich mit Ausstrahlungen bis in die Gegenwart hinein die LXX und ihre Tochterübersetzungen war. In der lateinischen Kirche des Altertums war der bestimmende Text die sogenannte Vetus Latina, die LXX in lateinischem Gewand, die erst ab dem 5. Jh. mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und Intensität in den verschiedenen Lebensbereichen der Kirche durch die vom Masoratext abgeleitete Vulgata des Hieronymus († 420) verdrängt wurde. Die Zusammenstellung dieser wie die LXX sehr vielgestaltigen altlateinischen Bibel in einer kritischen Ausgabe, wie sie vom Vetus-Latina-Institut in Beuron seit Jahren in Angriff genommen und für einige Bücher schon verwirklicht ist, wird wohl noch das ganze kommende 21. Jh. beschäftigen. Das atl Buch der Vetus Latina, das am meisten abgeschrieben, gelesen, gebetet und meditiert wurde, ist sicher das Psalterium; es hat daher auch vom Altertum bis in die Neuzeit hinein Theologie und Leben der lateinischen Kirche am nachdrücklichsten geformt. Daher ist jede wissenschaftliche Arbeit zu begrüßen, die zur Erhaltung dieser Tatsachen beiträgt und etwas die weitverbreitete These hinterfragt, die westliche Kirche habe seit jeher in Theologie und Glaubensgestaltung ihre Impulse fast ausschließlich vom AT in Gestalt des Masoratextes bezogen. Ein wichtiger Beitrag in diese Richtung stellt die von B. vorgelegte Untersuchung zur Glosa psalmorum ex traditione seniorum dar. Es handelt sich dabei um eine relativ weitverbreitete Schrift am Übergang vom Altertum zum frühen Mittelalter, die nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zur Erstellung des altlateinischen Psalmtextes erbringt, sondern auch einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Frömmigkeit und Theologie dieser Zeit hat und somit ein Zeuge ist für die Art und Weise, wie die westliche Kirche, ausgehend von lateinischen Kirchenvätern, das AT aus neutestamentlich-christlicher Sicht verstanden und interpretiert hat. Wo wir heute um dieses Fundament unserer westlichen Kirche nicht wissen, vermögen auch nicht Theologie und Kirche der Gegenwart zu verstehen.

Das Vorwort (5f) charakterisiert die Glosa psalmorum ex traditione seniorum, auf die der Vf. zuerst in der Hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Bibl 2°73, stieß, als „eine bisher als solche unbeachtet gebliebene alte Erklärung des ganzen lateinischen Psalters, . . . geschichtlich doch von beträchtlichem Wert. Vermittelt sie doch einen unmittelbaren Einblick in die Vorstellungswelt, wie sie weithin in den Klöstern des 7., 8. Jahrhunderts den Psalmengesang begleitet haben dürfte."

In der Einleitung (11–17) wird als Hauptbedeutung der aus der ersten Hälfte des 7. Jh.s stammenden Schrift herausgestellt, „daß sie Zeugnis ablegen von dem Stand der Frömmigkeit und theologischen Bildung in einer Zeit, aus der nur wenige vergleichbare Denkmäler erhalten sind" (13f.). Diese leicht faßliche Psalmenauslegung, die theologisch noch eng mit der frühchristlichen Märtyrerkirche verbunden ist, „läßt viel unmittelbarer als die großen Kommentare erkennen, welche Vorstellungen damals in unzähligen Seelen lebendig waren, wenn sie ihre Psalmen rezitierten" (16). Da aber sicher noch nicht alle Textzeu-

gen der Glosa bekannt sind und daher noch nicht auswertbar sind, beschränkt sich der Vf. darauf, „das bis jetzt ermittelte Material vorzuführen, die Überlieferung des Textes ... darzustellen und die Probleme, die noch im einzelnen zu bearbeiten sind und die noch der Lösung harren, ehe man an eine Edition wird herangehen können, aufzuzeigen" (17). Der Abschnitt I „die Praefatio" (18–25) behandelt das Vorwort der Glosa, das sich bald verselbständigt hat und anderen Psalmausgaben eingefügt wurde. 22 Hss. mit dieser Praefatio aus dem 9. bis 13. Jh. werden aufgeführt (18–22), die unterschiedliche Gruppierungen repräsentieren.

Abschnitt II bespricht die Textüberlieferung der Glosa (25–76). Die bisher bekannten Hss. dazu werden beschrieben (25–34). Sie entstammen dem 9. bis 12. Jh. und dem deutschen und französischen Sprachraum. Die bedeutsamste Hs. ist der schon erwähnte Stuttgart Codex (=S) aus dem 9. Jh., eine aus Frankreich stammmende Pergamenthandschrift mit 196 Blatt, die früher im Besitz des Klosters Zwiefalten war; sie umfaßt den größten Teil der Glosa. (Von den beiden fotografierten Beispielen von Glosa-Handschriften [zwischen 32 und 35] bringt Tafel II Bl. 52r der Handschrift S.) Die kommentierenden Glossen zu den Psalmen „secundum historiam" und „secundum sensum (moralem)" wird gewöhnlich mit „id est" oder „hoc est" eingeleitet. Nach der Besprechung der handschriftlichen Überlieferung (34–48) werden die Quellen der Glosa beschrieben (48–59). Am meisten verwendet sind Augustinus, sodann Hieronymus und Gregor der Große, daneben Eucherius, Benedikt und die ‚seniores'. Welcher Psalmtext in der Glosa verwendet ist, wird auf den Seiten 59–66 besprochen. Nach B. (61) „ist doch unverkennbar, daß ein altlateinischer Psalmentext dem Ganzen zugrunde lag. Es handelt sich dabei um einen Mischtext von der gleichen Art, wie ihn auch die meisten anderen der noch erhaltenen altlateinischen Psalterien bieten und als deren Ursprungsland Gallien angesehen werden muß". Als Entstehungszeit nennt B. die erste Hälfte des 7. Jh.s (66–73), als Verfasser einen Benediktiner oder einen eng mit den Benediktinern verbundenen Theologen. Im Abschnitt „Sprache und Orthographie" (73–76) wird im Blick auf das typische Latein der Merowingerzeit ebenfalls Frankreich als wahrscheinliches Entstehungsland herausgestellt.

Der Abschnitt III „Spätere Bearbeitungen und Fortleben der Glosa" (76–99) bespricht vier solcher Bearbeitungen. Zum einen ist es das „Breviarium in psalmos" (76–82), das wegen der Benutzung der Hieronymus-Schriften „Commentariolus" und „Tractatus in psalmos" mehrfach Hieronymus zugeschrieben wurde und daher bis ins 15. Jh. eine weite Verbreitung fand. B. setzt die Entstehung dieser Schrift in der Mitte oder in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s an. Als zweites wird als eine leicht überarbeitete Form der Glosa das Gebetbuch des Erembertus (764–793) genannt (82–87), das dem Abt von Weißenburg und Bischof von Worms gewidmet ist und im Codex Vaticanum Pal. lat. 67 vorliegt. Als eine dritte Form einer späteren Bearbeitung der Glosa führt der Vf. die Randglossen an (87–92), wie sie sich im Stuttgarter Bibelpsalter, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Bibl. 2°23 aus dem 10. Jh. befinden. Eine vierte Form der Bearbeitung (93–99) ist nach B. der Klosterneuburger Kommentar, Codex 158, eine Papierhandschrift des 15. Jh.s, Blatt 1r–56v, überschrieben „Glosa psalterii sancti Jeronimi brevis et utilis". Abschließend bemerkt B. zu diesen Bearbeitungen: „Es bleibt nun abzuwarten, ob etwa noch Handschriften mit dem hier nur erschlossenen erweiterten Text der Glosa zum Vorschein kommen werden."

Im letzten Abschnitt seiner Einleitung „Materialien" (100–109) steht zuerst das Initienverzeichnis der Glosa zu allen 150 Psalmen, nach B. „ein brauchbares Hilfsmittel zur Identifizierung weiterer Texte" (101). Der Abschnitt B (109–132) bringt sodann eine vollständige Kollation der mit der Glosa verbundenen Psalmentexte mit der Ausgabe von Robert Weber, Psalterium Romanum, Rom 1953. Aus dieser Übersicht wird die Bedeutsamkeit der Glosa-Psalmentexte für die Erstellung des Vetus-Latina-Textes des Psalteriums besonders deutlich.

Als Hauptteil des gesamten Werkes ist der Abschnitt „Texte" (133–272) anzusehen. Er beschränkt sich aber auf eine kleine Zahl ausgewählter Psalmen, nämlich auf die Psalmen 1–10.50.60–69.93.99.103.109.131 und 150, da eine Gesamtausgabe erst dann sinnvoll ist, wenn weitere Textzeugen der Glosa festgestellt sind und eingearbeitet werden können. Dem Text der Glosa zu den genannten 22 Psalmen ist ein zweifacher Apparat beigefügt. „Der erste davon dient dem Nachweis der herangezogenen Quellen und der Zitate ... Der zweite Apparat verzeichnet die Varianten der benutzten Handschriften" (137). Die bei der Ausgabe verwendeten Siglen und Zeichen sind auf Seite 138 zusammengestellt. Der Text selbst steht auf den Seiten 139–271. Ein Register (272–286) bietet eine Übersicht über die verwendeten Stellen der benutzten Hss. (275f), der zitierten Bibelstellen (277–283) und der Namen und Sachen (283–286).

Zusammenfassend ist zu dieser verständlich geschriebenen, von ausgewogenem Urteil bestimmten und wissenschaftlich sehr korrekt durchgeführten Untersuchung zu sagen, daß sie ihr Ziel erreicht hat, einen Beitrag zur Erforschung und Erstellung des altlateinischen Psalmtextes zu bieten und deutlich zu machen, auf welche Weise in der frühen Zeit der Kirche und darüber hinaus mit den Psalmen gearbeitet wurde. Zudem regt diese Untersuchung, vor allem durch ihre Voruntersuchungen, dazu an, weitere Textzeugen der Glosa und ihrer Ableitungen zu suchen und einzuordnen. Diese Aufgabe und Möglichkeit ergibt sich vor allem auch aus der Tatsache, daß die Handschriftenkataloge mancher Bibliotheken keinen präzisen Index aufweisen oder die in einem Codex enthaltenen zahlreichen kleinen Schriften noch nicht genau identifiziert sind. Die wertvolle Arbeit von B., für die ihm die Fachleute zu Dank verpflichtet sind, macht so deutlich, wieviel in der kommenden Zeit noch zu entdecken, einzuordnen und auszuwerten ist, vor allem auch im Bereich der Kirche im Übergang vom Altertum zum Frühmittelalter mit einer Ausstrahlung bis hinein in die Neuzeit, ja in die Gegenwart.

Benediktbeuern Otto Wahl

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** II: Les premiers grands exégètes latins. Préface de M.-J. Rondeau. – Paris: Ed. du Cerf 1983. 185 S. (Initiations), kart. FF 127.–

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** III: Saint Augustin. Preface de A.-M. La Bonnardière. – Paris: Ed. du Cerf 1983. 202 S. (Initiations), kart. FF 127.–

Der Band I (1980) dieser Einführung, der griechische und orientalische Kirchenväter behandelt, wurde in der TheolRev 78 (1982), 373f bereits vorgestellt. Die inzwischen erschienenen Bde II und III, für die der Vf. sich vornahm, nach der Methode von Bd I fortzufahren (II, 13; III, 15), lösen die gleichen Bedenken zur Methode und Aufgabenstellung einer Auslegungsgeschichte dieser Art aus, wie sie zu Bd I angemeldet wurden.

Allerdings werden hier (II, 13–22) etliche Fragen, auch Einwände zur vorgelegten Konzeption von Auslegungsgeschichte noch einmal neu diskutiert. Sie beziehen sich auf das Verhältnis der heute betriebenen historisch-kritischen Bibel-Exegese zu einem darüber hinausgehenden Plus, das in dieser Exegese als solcher nicht enthalten ist, bei den Vätern aber angesetzt und für Bibelauslegung prinzipiell als Postulat formuliert wird.

Mir scheint der Ansatz nach wie vor problematisch: Die 3 Bde sollen in die patristische Bibelauslegung einführen, um aus ihr eine – vom Vf. für notwendig gehaltene – Ergänzung zur derzeit praktizierten Exegese zu gewinnen. Daran ist zweierlei ungeklärt. Einmal wird nicht überprüft, wie das systematische Interesse („Mon propos était et demeure doctrinal": II, 13) die Antwort auf das historische Befragen präjudiziert. Und außerdem ist (wie im Bd I) nicht deutlich, wo der gesuchte Nutzen sich niederschlagen soll: in der wissenschaftlichen Exegese, wie etliche Ausführungen meinen lassen müssen, oder in Theologie und Spiritualität der Leser, die aber durchweg als Anfänger behandelt werden und demnach nicht als diejenigen gelten können, die den Transfer aus der Patristik in die jetzige Exegese leisten können.

Zwar ist es geschickt, die Väter-Exegese als eine Fortsetzung der Relecture von atl Texten zu beschreiben, die in jüdischer und urchristlicher Zeit wiederholt schon einer Relecture unterzogen worden waren (II, 15) (für die urchristlichen kanonischen Texte hätte Entsprechendes gesagt werden sollen, weil es um die patristische Auslegung der „ganzen Bibel" geht). Aber vergleicht man noch Vergleichbares, wenn man diese patristische Relecture der Bibel als „élaboration d'une théologie biblique, prolongeant, systématisant, organisant le donné scripturaire" (II, 14) bezeichnet, also doch mit dem Gesamtprozeß der Theologie in eins setzt und dann aber daran isoliert die heutige Exegese als eine spezialisierte Disziplin der Theologie mißt? In „analoger Manier" zur Väter-Exegese (II, 16), diese Relecture der Bibel heute zu leisten, kann nicht darin bestehen, der „literarischen" Exegese das Attribut „spirituell" zu addieren, d. h. ihr eine Dimension des Verstehens beizufügen, die sich nicht aus ihren geltenden Methoden ergibt. Der Vf. verlangt „un authentique effort d'exégèse à la fois littérale et spirituelle, à la manière des Pères, en notre temps, en prolongeant leur herméneutique au moyen des techniques modernes"; es geht um den „sens spirituel en son triple niveau: christique, tropologique, anagogique" (II, 17). Der Vf. gibt selbst den Vermerk (II, 18), daß in solchen Programmen eher der Zusammenhang von Schrift, Tradition und Lehramt zur Diskussion gestellt wird, also nicht die methodische Reichweite der heutigen Exegese. Der Grund für alle mangelnde Unterscheidung dieser Art ist ein prähermeneutisches Verständnis von Text, das der Vf. mit einem reichlich instrumental entworfenen Inspirationsverständnis verbindet; beides ist keine Basis, von der aus man Empfehlungen an die heutige Bibel-Exegese geben kann, („l'exégèse patristique nous aide à ne pas oublier ni évacuer l'Auteur divin, l'autorité divine des Ecritures théandriques" II, 21). Die biblische Exegese als Wissenschaft von den Texten muß sich in einer anderen Richtung anstrengen als hier angemahnt wird. Das Angemahnte kann nicht als Ergebnis exegetischer Arbeit erwartet werden. Und im übrigen können die theologischen Entwürfe der Väter nicht, wie vielfach und auch hier geschehen, pauschal ihre Schriftauslegung genannt werden. Für den Vergleich muß man genauer sein.

Unabhängig von dieser Absicht des Vf.s sind die 3 Bde mit ihren Übersichten über Schrifttheorie und Schriftauslegungspraxis der Väter

natürlich nützlich. Im Bd II werden Tertullian, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus als Schriftausleger vorgestellt, gemessen am Titel des Bdes (Les premiers grand exégètes latins) eine schmale Auswahl; der Bd III ist für Augustinus reserviert. Ein genaueres Vorstellen erübrigt sich, weil es sich nicht um originelle oder analytische Arbeit handelt, sondern um Wiedergabe eines Teils der bekannten Forschungsbeiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Mit einem gewissen Stolz (II, 21) reklamiert der Vf. für sich die Deutung der „medulla scripturarum" bei Tertullian auf die christologische „Formel" vom Gott-Menschen (II, 47–52). Auch die Profile der einzelnen Väter mit ihren Besonderheiten sind im Prinzip gelungen. Durch viele Passagen der 3 Bde zieht sich allerdings eine Neigung zu unvermittelter Aktualisierung, in der sich die Einführungsgedanken von Bd I und II in etwas seltsamer Form in Erinnerung bringen.

Regensburg Norbert Brox

Henke, Rainer: **Studien zum Romanushymnus des Prudentius.** – Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang (1983). 185 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XV: Klassische Sprachen und Literaturen Bd 27), kart. sfr. 45.–

Der Vf. der vorliegenden Diss. zielt in Anlehnung und Weiterführung der Arbeiten Ch. Gnilkas zur frühchristlichen Literatur und in kritischer Auseinandersetzung mit den Veröffentlichungen von E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1954², und K. Thraede, Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965, darauf ab, den geistesgeschichtlichen Kontext des Romanushymnus zu erläutern und für die Kommentierung des Textes fruchtbar zu machen.

Die Arbeit ist in 4 Teile gegliedert, von denen sich der 1. und ausführlichste mit den Unfähigkeitsbeteuerungen christlicher Autoren als Ausdruck der Demut befaßt (13–84), der 2. das Problem der Funktion der grausamen Szenen in der Martyrerliteratur und bei Prudentius behandelt (88–119), der 3. das Zeugnis des Kindes als Beweismittel für die richtige Überzeugung aufgreift (133–144) und der 4. schießlich die Auffassung des Adels bei den Christen beleuchtet (152–167).

Die gesamte Diss. ist von häufigen Zitaten aus durchaus bekannten und greifbaren Quellen durchzogen, unter denen die langen Zitate (36–37,40,48–49,50,66,81,100–101,113,115–118,129,133,140–141,150,156–157,160) besonders auffallen, da im Anschluß daran statt einer Interpretation meistens nur eine Paraphrase des Inhalts geboten wird. Außerdem ist der Vf. mit dem sachgerechten Umgang mit den biblischen Texten wenig vertraut, wie sich an den ungebräuchlichen Abkürzungen der biblischen Schriften, den Zitaten des AT in lat. Übersetzung und der Nichtbenutzung neuerer Kommentare ablesen läßt. Nach Ausweis des Literaturverzeichnisses hat der Vf. überholte Abhandlungen sowohl über das frühe Christentum (Achelis 1912) als auch zur Frage des Martyriums (v. Campenhausen 1936, Surkau 1938) herangezogen.

Nun noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten.

Im 1. Teil bemüht sich der Vf., die Unfähigkeitsbeteuerungen christlicher Autoren als Ausdruck der Demut, einer speziell christlichen Tugend, zu erweisen, obwohl er eine vergleichbare Auffassung bereits bei Philon von Alexandreia vorfindet (32–33).

Befremdlich wirkt seine Äußerung, daß „die Unfähigkeitstopik der heidnischen Literatur jede Bezugnahme auf Gott vermissen lasse" (24). Dieses Pauschalurteil wird man so nicht akzeptieren können, da sowohl Platon wie auch die in seiner Nachfolge stehenden bzw. die sich auf seine Autorität berufenden Philosophen, die ebenfalls zum Kreis der „heidnischen Literaten" zählen, aufgrund der Erkenntnis der Transzendenz Gottes (vgl. Resp. 509b) der Überzeugung waren, daß Menschen unfähig seien, das Wesen Gottes zu beschreiben (z. B. Tim. 28c), und es daher nur bildhaft, in mythischer Einkleidung, möglich sei, Aussagen über die Gottheit, die für menschliche Begriffe ἄρρητον ist, zu machen (z. B. Platon, Phaedr. 246a–247e; Symp. 210a–212a; Albinos, Eisagoge 10 [164f Hermann]; Plotin, Enn. I, 7,1; V, 4,1; V, 5,11; VI, 9,6).

Auch das auf S. 36–38 aus Basilius, Hom. 15,1 (PG 31,464) herangezogene Beispiel einer Demutsbezeugung im Zusammenhang mit der Exegese von Ex 4,10 stellt ein sich im Rahmen philosophischer Tradition bewegendes Lehrstück negativer Theologie dar, das jedoch in christlicher Theologie mit Schriftstellen belegt wird. Denn auch Moses erlebt keine „unmittelbare Gottesschau", wie der Vf. (37) behauptet, sondern nur eine Schau ὡς δυνατὸν ἀνθρώπῳ, wie Basilius im platonischen Sinn (Theaet. 176b) sagt, was er biblisch in Ex 33,18–23 mit der Schau der Rückseite Gottes ausgedrückt findet. In diesem Kontext wertet Basilius das Eingeständnis des Moses in Ex 4,10 als Beleg dafür, daß Gott aufgrund seiner Transzendenz jegliche menschliche Erkenntnis überragt.

Problematisch gestaltet sich ebenfalls der Vergleich zwischen der christlichen Auffassung vom „Unsagbarkeitstopos und der rhetorischen Schultheorie" (51). Der Vf. konfrontiert hier zwei Ebenen, die von ihrer Ausgangsposition her nicht miteinander kommensurabel sind. Da eine Auseinandersetzung mit der theologia tripertita unterlassen wird (vgl. z. B. G. Lieberg, Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung, ANRW I, 4, Berlin 1973, 63–115), stellt der Vf. theologia mythica und christliche Theologie einander gegenüber, ohne daß das unterschiedliche Gottesbild ins Blickfeld rückt. Selbstverständlich kann ein Dichter wie Homer den Gott Apollon innerhalb der theologia mythica κατ' ἀξίαν preisen; denn gemäß der theologia philosophica haben die Kultgötter unter den Geistwesen geringeren Ranges ihren Platz (vgl. Platon, Tim 40d–41a). Sobald aber vom transzendenten Gott die Rede ist, treffen sich antike Philosophie und christliche Theologie in der Überzeugung, daß kein Dichter fähig ist, Gott κατ' ἀξίαν zu loben (vgl. Platon. Phaedr. 247c: τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητής, οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.

Mit Recht weist der Vf. (52–53) unter Einbeziehung des jeweiligen Kontextes die Ansicht zurück, die Beistandsbitte eines christlichen Autors sei lediglich eine traditionelle rhetorische Übung. Dieser Vorwurf gilt auch nicht generell gegenüber antiken Autoren; man denke z. B. an das Gebet des Timaios zu Beginn seiner Rede über die Weltschöpfung und die Einrichtung des Kosmos (Platon, Tim. 27c–d). Auf die Aufforderung des Sokrates, vor einem solchen Unternehmen die Götter κατὰ νόμον anzurufen, reagiert Timaios in einer Weise, die wohl als Präfiguration einer christlichen Beistandsbitte gelten kann. Es geht ihm nämlich nicht nur um die Erfüllung einer allgemein üblichen Sitte, sondern darum πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις (κτλ. θεοῖς καὶ θεαῖς) μὲν μάλιστα, ἑπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν.

Weiterhin gelingt es dem Vf. (57–87) darzustellen, daß die rhetorischen Demutsbezeugungen des Prudentius aus seiner christlichen Einstellung resultieren, in der er sich als Mensch und als Dichter von der Gnade Gottes abhängig weiß.

Defizite sind auch im 2. Teil der Arbeit zu verzeichnen. Die Transponierung des römischen Ruhmesgedankens auf die christlichen Martyrer hätte deutlicher akzentuiert werden können (102–119), besonders im Hinblick auf die imitatio Christi, von wo aus das christliche Martyrium erst seinen Sinn erhält. Dieses Motiv klingt in den Ausführungen des Vf.s zwar an (104), jedoch hätten sich einige Probleme wie z. B. die Überwindung des Mitleides (119–132) durch die Beachtung und Einbeziehung der neueren Literatur z. B. N. Brox, Zeuge und Märtyrer, München 1961, und Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980, besser klären lassen.

Der 3. Teil, der das Zeugnis des Kindes als Beweismittel behandelt, zeigt die geistigen Grundlagen auf, von denen ausgehend Prudentius diese Vorstellung für die Apologie des christlichen Glaubens heranziehen kann.

Die Erörterung über die Bedeutung des Adels bei den Christen, die den Gegensatz zwischen antiker und christlicher Auffassung hervorhebt und in der der merkwürdige Terminus Wiederauferstehung auftaucht (158, 161 vgl. 101), beschließt die Studien zum Romanushymnus, die einmal mehr die Problematik aber auch die Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit einem Thema aus dem Bereich der Begegnung von Antike und Christentum offenbaren.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Senger, Basilius: **Liudger – Leben und Werk.** – Münster: Regensberg 1984, 120 S., kart DM 12.80

In engem Anschluß an die beiden ersten Liudgerviten und die persönlichen Erinnerungen Liudgers in der Gregorvita zeichnet der Vf. ein gemeinverständliches, historisch fundiertes Lebensbild des ersten Bischofs von Münster, das sich als eine reife Frucht des diesjährigen Liudger-Jubiläums darbietet.

Die Schrift berichtet u. a. über die friesische Heimat und das christliche Elternhaus Liudgers sowie über den Bildungsweg des jungen Friesen in Utrecht und York. Sie verfolgt auf dem Hintergrund der Sachsenkriege Karls d. Gr. die ersten Missionsaufträge Liudgers in Deventer und im Ostergau. Wir erfahren interessante zeitgeschichtliche Einzelheiten über den Aufenthalt des vertriebenen Missionars in Rom und Monte Cassino und die anschließende Missionstätigkeit Liudgers in den fünf mittelfriesischen Gauen.

Sehr ausführlich und unter kritischer Würdigung der neueren Literatur schildert der Vf. das ausgedehnte, für das Bistum Münster grundlegende Wirken des Heiligen im westlichen Sachsen sowie die Vorgänge um die Gründung von Werden und die Berufung des Friesen zum Bischof von Münster. Gut gelungen ist die Skizzierung der geistlichen Gestalt Liudgers, wie sie sich aus dem apostolischen Wirken des Missionars und namentlich aus den Erinnerungen des dankbaren Schülers in der Vita Gregorii ergibt. Kirchengeschichtlich steht Liudger im Übergang von der angelsächsischen Mission zur karolingischen Reichskirche. Das Werkchen wird durch die Zeichnungen von Peter Ruhnau ansprechend illustriert. Den Abschluß der Schrift bildet die Geschichte der Liudgerverehrung namentlich in Werden und Billerbeck. Das Liudger-Lied wurde 1983 durch zwei neue, hier erstmals mitgeteilte Patronatslieder der angesehenen Textdichterin Maria Luise Thurmair-Murmelter und Friedrich Dörr in erfreulicher Weise bereichert.

Der Vf., der durch seine zahlreichen gediegenen Beiträge zur Liudger-Forschung wesentliche Voraussetzungen für eine umfassende Liudger-Biographie schuf, hat durch dieses gehaltvolle, ansprechend

gestaltete, auf der Höhe der Froschung stehende Werkchen allen Freunden des Erstbischofs von Münster echte Freude bereitet und der frühsächsischen Kirchengeschichte einen hervorragenden Dienst erwiesen. Dafür gebührt ihm unser ehrlicher Dank.

Münster Alois Schröer

Herp, Henri: **De processu humani profectus.** Sermones de diversis materiis vitae contemplativae. Hrsg. von Georgette Epiney-Burgard. – Wiesbaden: Steiner 1982. XII, 278 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte Bd 106), kart. DM 58.–

Der Franziskaner aus Erp (in Nordbrabant) ist einer der wichtigsten Vermittler des Geistesgutes der mitteralterlichen Spiritualität (Augustinus, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner) und besonders der rheinischen Mystik (mit der Spannweite von Tauler bis Ruusbroec) für die Nachwelt. Das erste bekannte Datum seines Lebens ist sein Rektorat im Haus der Brüder vom Gemeinsamen Leben zu Delft. Nach seiner Romreise (1450) wird er Franziskaner, bekleidet im Orden wichtige Posten (1470–1473 Vikar der Kölner Provinz) und stirbt 1477.

Einflußreich wurde er besonders durch seine „Theologia Mystica" (Neudruck 1966), in der man 1538 seine wichtigsten spirituellen Schriften vereinigte. Greifbar im Druck ist auch sein wohl reifstes Werk „Spieghel der Volcommenheit" (krit. Ausg. 1931). Darüber hinaus gibt es Frühdrucke verschiedener seiner Predigten.

Vorliegende, als Ganze bisher ungedruckte Predigtsammlung über das beschauliche Leben existiert in vier Hss. vollständig, wozu noch einige Einzelüberlieferungen kommen. Das Stemma macht keine Schwierigkeiten; über die Entstehungsdaten der einzelnen Predigten oder ihrer Zusammenstellung läßt sich nichts ausmachen; aber die Autorenschaft Herps ist nach äußeren und inneren Kriterien nicht zu bezweifeln.

Von verschiedenen Kriterien her kann die Hrsg.in die 21 Predigten in sechs Untergruppen einteilen; dadurch erhalten wir einen Einblick in die Thematik der Predigtsammlung, die in der Überlieferung eher den Titel „Sermones de diversis materiis vitae contemplativae" trug. Gruppe I–V hat deutliche Anklänge an Johannes Tauler (Innerlichkeit, Gottesgeburt in der Seele); doch gerade hier spürt man auch den Unterschied Herps zur Deutschen Mystik. In IV, 25 (123, 115–131) geht es z. B. um „illud centrum in anima, in quo vera trinitatis imago relucet et tam nobile, quod nullum illi nomen proprie convenit ... haec igitur mens, vel apex mentis, aut centrum ipsius animae, ut feliciter renovetur, ipsae vires, quae dicuntur spiritus, ad interiorem sinum mentis sunt reflectendae et mens ipsa ad intimum suum regerenda, scilicet ad Deum, ibidem suaviter recumbantem et hoc per simplicem intentionem, puram dilectionem et nudam vel impermixtam actualem intuitonem ... Quia dum increato spiritui se totum immergit, ut liquescat et in illam infinitam abyssum diffluat, denuo semper illius imago renovatur, ut audire feliciter mereatur: Filius meus es tu, ego hodie genui te." Die Metaphysik Taulers nähert sich moralischen Anweisungen, seine tiefe Menschenkenntnis verflacht zur Methode.

Gruppe VI–VIII handelt vom Fall der Undankbarkeit und der Gnade der Dankbarkeit. Gruppe X–XI bringt eine geistliche Exegese des Exodus; Gruppe XII–XIII behandelt das Kommen Christi in die Seele, Gruppe XIV–XVII die „Vollkommenheit" und deren Tugenden; Gruppe XVIII–XX erörtert die sieben Grade der Liebe. Predigt IXX (über den göttlichen und den menschlichen Willen) und XXI (über das leibliche und geistliche Martyrium) ergänzen diese Lehre vom geistlichen Leben.

Zum Verständnis der Predigten gibt die Hrsg.in neben den textkritischen Untersuchungen (1–32, dazu der knappe Apparat unter dem Text) weitere Hilfen: ausführliche Inhaltsangaben der Predigten mit kritischen Quellenvergleichen: Thomas, Ps. Dionysius, Ruusbroec, Tauler: „il enlève au style du mystique rhénan son allure vive et familière, remplaçant la spontanéité par la rhétorique" (33–76, 45); ein Bericht über die Quellen (z. B. stammen die symbolischen Schriftauslegungen von Nicolaus von Lyra); der durchgängige Ekklektizismus wird deutlich (77–81). Die Analyse des Aufbaus zeigt die damals übliche, doch wohl oberflächliche Einteilung nach Konkordanz-Worten mit Endreimen usw. Das Publikum scheint je nach Predigt von verschiedenem religiösen Niveau gewesen zu sein. Bei der Analyse der Spiritualität dieser Predigten kann Epiney-Burgard drei Lieblingsbilder Herps herausarbeiten: Fließen; Sonne und Feuer; Sehnsucht. Liebe aber ist deutlich das Zentrum und der Höhepunkt der Spiritualität Herps (86–90).

Die Sermones selbst (91–267) haben neben dem kritischen auch einen reichen Quellenapparat, wo auch weiter ausholende Untersuchungen angeführt werden. Bibliographie, Namenregister und ein leider sehr kurzer „Index thematique" beschließen die sorgfältige Arbeit (269–278).

Mit Herp werden wir mit der Spiritualität einer Zeit konfrontiert, der es an Größe und Strahlkraft gewiß nicht mangelt, der aber die schöpferische Kraft fehlte, die für das neuaufbrechende Jahrhundert von Renaissance und Humanismus notwendig gewesen wäre. Epiney-Burgard hat uns mit der sorgfältigen Herausgabe dieses Predigtwerks einen weiteren Verständnisschlüssel zur Hand gegeben, um den Skandal der Kirchentrennung im 16. Jh. zu verstehen. Wie sehr allerdings hier die Forschung immer noch daran arbeitet, Schneisen in unerforschtes Land zu legen, zeigt allein die reiche Bibliographie dieses Bandes, in der man nicht wenige wichtige Werke vermißt. Herp selbst erscheint als ein liebenswerter, eifriger Seelsorger, der Sinn hatte für Innerlichkeit und geistliches Leben, der aber letztlich doch eher Epigone einer alten als Künder einer neuen Zeit ist.

München Josef Sudbrack

Gregorii Ariminensis OESA. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. B. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino.

Tomus I. Super Primum. Prologus: Ed. Willigis Eckermann OSA, collaborante Manfred Schulze, Dist 1–6: elaboraverunt: Manuel Santos-Noya, Walter Simon, Wolfgang Urban. – (Spätmittelalter und Reformation. Bd 6, Texte und Untersuchungen) Berlin, New York: Walter de Gruyter 1981. CIV, 522 S., geb. DM 234.–

Tomus II. Super Primum (Dist 7–17). Elaboraverunt: Venicio Marcolino, Manuel Santos-Noya, Walter Simon, Volker Wendland. 1982

Tomus III. Super Primus (Dist 19–48). Elaboraverunt: Venicio Marcolino, Walter Simon, Wolfgang Urban, Volker Wendland. 1984

Unsere Kenntnis der Geistes- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters, insbesondere des 14. Jh.s, ist immer noch dadurch eingeschränkt, daß die Quellen nicht hinreichend verfügbar sind. Damit verbunden ist, daß Begriffe und Einordnungs- bzw. Interpretationsschablonen weiter überliefert werden und weiterbestehen, die eine richtige Beurteilung der Zeit und ihrer einzelnen Repräsentanten verhindern.

Gregor von Rimini gehört zu den Autoren, die auf Grund der Quellenlage nicht genügend beachtet und angemessen beurteilt wurden. Es ist zu begrüßen, daß, nachdem das zweite Buch des Kommentars Gregors zu den Sentenzen des Lombarden bereits vorliegt, nun auch das erste zu Verfügung steht, in dem bekanntlich auch wichtige philosophische Fragen erörtert werden. Der Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini verdient auch insofern besondere Beachtung, als Gregor sich ständig mit anderen Autoren auseinandersetzt, deren Meinungen referiert und zu ihnen Stellung nimmt. Wie weit er dabei den zitierten Autoren gerecht wird, dies zu erheben, muß Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben. Es handelt sich vor allem um Johannes Duns Scotus, Petrus Aureoli, Wilhelm von Ockham, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, aber auch Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaine und andere kommen zur Sprache.

Die sehr ausführliche Einleitung berichtet über die Entstehung des Sentenzenkommentars Gregors, bietet eine Beschreibung der Hss. und der Drucke, berichtet auch über verlorene Hss., behandelt das Verhältnis der einzelnen Hss.-Gruppen zueinander und legt die Grundsätze der Edition dar. Alles in allem eine wissenschaftliche Leistung, die höchstes Lob verdient.

München Werner Dettloff

Schröer, Alois: **Die Reformation in Westfalen.** Der Glaubenskampf einer Landschaft. 2. Bd: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Münster: Aschendorff (1983), XX, 788 S., Ln DM 118.–

Verhältnismäßig schnell nach dem Erscheinen des 1. Bdes (vgl. Theologische Revue 77, 1981, Sp. 390ff) legt der Vf. den 2. und abschließenden Bd seines großen Werkes vor. Der 1. Bd behandelte die weltlichen Territorien. Schwierigkeiten erwuchsen der Darstellung dort durch die starke Zersplitterung des Landes in meist unbedeutende Ländchen, abgesehen einmal von der Grafschaft Mark, die gemeinsam mit Ravensberg der Entwicklung im Herzogtum Jülich-Kleve-Berg folgte, aber auch abweichende Züge, sogar innerhalb des Territoriums starke Varianten von Ort zu Ort aufwies. Deutlich wurde dort, daß der Gang der Reformation unübersehbar von tragenden Persönlichkeiten abhing, seien es nun Fürsten und andere Obrigkeiten oder einzelne Reformatoren. In dieser Vielfalt liegen Reiz und Größe der Aufgabe beschlossen, die „Reformation" in einer Landschaft wie Westfalen zu begreifen. Ein solches Werk berührt die Grenzen menschlicher Lei-

stungsfähigkeit, will man nicht unerlaubt stark generalisieren und trotzdem die Einheit des Geschehens im Auge behalten.

Zwar scheinen die Verhältnisse im 2. Bd in einer Hinsicht einfacher zu liegen: Wenige große geistliche Staaten, noch dazu nicht selten in einer Hand vereinigt, repräsentieren den weitaus größten Teil Westfalens. Aber auch hier herrscht Farbigkeit. Die Entwicklungen in den Bischofsstädten zeigen keine Gemeinsamkeiten mit denen in den kleineren Stiftsstädten oder gar mit dem Lande. Mit dem Tode eines Bischofs kann unter dem Nachfolger der Wind völlig umschlagen. Domkapitel und Landstände reagieren höchst verschieden, oft scheinbar unlogisch und unberechenbar. Derselbe Fürstbischof kann in einem seiner Hochstifte die Reformation fördern, in einem andern eher hemmen. Hierfür stets die zutreffende Erklärung zu finden und zu begründen, ist keine leichte Aufgabe.

Trotzdem sieht sich die Wissenschaft gefordert, sich an einer derartigen Aufgabe zu versuchen. Die Vorbedingungen bringt der Vf. aufgrund jahrzehntelanger Forschungen und Erfahrungen mit. Als Landesgeschichtler erweist er sich mit den politischen Verhältnissen hinreichend vertraut, als Geistlicher mit den theologischen Belangen. Auch mit scharfer Brille wird man kaum eine schiefe Formulierung ausmachen können. Der Münsterer „Domkantor" Melchior Röchell († 1605) ist wohl eher ein Versehen. Dieser bescheidene Domkameral und Domsänger hätte sich niemals unterstanden, den vornehmen Prälatentitel eines „Domkantors" zu führen.

Der Bd gliedert sich in drei Teile. Eine kurze Einleitung erklärt das Wesen einer geistlichen Landesherrschaft. Danach werden die geistlichen Territorien Minden, Paderborn, Herzogtum Westfalen, Vest Recklinghausen, Münster, Osnabrück, Corvey, Werden und Essen abgehandelt. Im zweiten Teil folgen in gleichem Aufbau die Bischofsstädte. Münster mit seiner weltweites Aufsehen erregenden Täuferherrschaft nimmt dabei einen breiten Raum ein. Ein dritter Teil versucht eine Zusammenfassung der außerordentlich detaillierten Ausführungen der beiden ersten Teile zu bieten. Er endet mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung.

Auf 545 Textseiten folgen Verzeichnisse der Abkürzungen und ein knapper „Literaturauszug". Angesichts der bestehenden erschöpfenden Bibliographien zur westfälischen Landesgeschichte und zur Reformationsgeschichte ist die Kürze wohl gerechtfertigt. Eine Liste der westfälischen Bischöfe der 1. Hälfte des 16. Jh.s leitet zu 243 Seiten Anmerkungen und einem erfreulicherweise gemeinsamen Personen-, Orts- und Sachregister von 68 Seiten über, das beiden Bänden gilt.

Text, Anmerkungen und Register dokumentieren den Charakter des Werkes als Kompendium, das den Benutzer in die Lage versetzt, auch Einzelentwicklungen zuverlässig nachzulesen und die wichtigsten Quellen- und Literaturangaben aufzufinden. Diese Eigenart des Werkes steht seiner Lesbarkeit indessen nicht im Wege. Die meisten Abschnitte lesen sich flüssig und stellenweise sogar spannend. Besonders gut gelungen scheint der Abschnitt über die Bischofsstadt Osnabrück, vor allem in sprachlicher Hinsicht. Mit Befriedigung vermißt man in ihm auch die bereits an anderer Stelle bemängelte „seltsame Wortschöpfung" ‚Neulehre' und die doch immer einen Beigeschmack behaltende Bezeichnung ‚Neuerer' für die Reformatoren oder einzelne Prediger lutherischer Konfession.

Das Gesamturteil über Schröers Werk und seine Objektivität kann nur positiv ausfallen, wenn auch in Zukunft die Einschätzung der Reformation in den verschiedenen Lagern so gegensätzlich bleiben wird wie bisher. Der Vf. kann das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, seiner Heimat Westfalen eine zuverlässige Geschichte der Reformation zwischen 1518 und 1555 geschenkt zu haben, an der sich jede Weiterarbeit und Vertiefung orientieren kann und muß. Allein das ist eine hervorragende Leistung.

Daß die EDV-gesteuerte Fotosetzanlage durch einen Programmierungsfehler nach der Druckfreigabe auf den ersten 70 Seiten ihre Unabhängigkeit von der üblichen Rechtschreibung beweisen wollte, geht nicht zu Lasten des Vf.s.

Münster Wilhelm Kohl

Wicks, Jared: **Cajetan und die Anfänge der Reformation.** – Münster: Aschendorff (1983). 136 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 43) kart. DM 26.–

Die anzuzeigende Studie widmet sich einem Mann, der entscheidend die frühe Phase der lutherischen Reformation mitgeprägt hat, dem aber aufgrund der politischen Verkettung seiner Tätigkeit eine gerechte Anerkennung und Würdigung versagt blieb. Die bewußte Beschränkung auf die direkte Berührung Cajetans mit der neuen Glaubensbewegung ermöglicht eine sorgfältige Analyse der dramatischen und in ihrer Bedeutung für den Fortgang der Reformation entscheidenden Begegnung Luthers mit dem hochgestellten Repräsentanten der römischen Kirche im Oktober 1518 in Augsburg.

Die Begegnung und ihre Vorgeschichte bilden auch das Herzstück dieser Studie (Kapitel 2 und 3). Vorausgeht ein Abschnitt, der den geistigen Hintergrund und die vielfältige Tätigkeit Cajetans bis zum Jahr 1518 deutlich macht. Ein abschließendes 4. Kapitel gibt einen Überblick bis zum Jahr 1521, das einen klaren Einschnitt in Cajetans Tätigkeit markiert.

Die ersten Studienjahre und die frühe Lehrtätigkeit des jungen Dominikaners bringen Cajetan in Berührung mit dem areligiösen Aristotelismus am Ende des 15. Jahrhunderts. In der früh aufgenommenen Auseinandersetzung damit entwickelt er sich zu einem strengen Verfechter thomistischer Positionen, nicht ohne auch neue Wege in der damals viel verhandelten Frage nach der Beweisbarkeit der menschlichen Unsterblichkeit zu gehen. Seine große Bedeutung für die Geschichte des Thomismus begründet zweifelsohne sein großer Kommentar zur Theologischen Summe des Aquinaten, den Cajetan in Auseinandersetzung mit scotistischen Positionen entwirft. Nicht nur als Lehrer der Kirche wird er bald zu einem gefragten Ratgeber, auch im Orden muß er früh entscheidende Aufgaben übernehmen, bis ihm schließlich die Leitung des Ordens übertragen wird. Dabei zeigt er Gespür für maßvolle Reformen. In der dominikanischen Opposition gegen den Konziliarismus der Kirchenversammlung von Pisa wird Cajetan zu einem führenden Verfechter der päpstlichen Vollgewalt in der Kirche und erreicht damit Einfluß auf Jahrhunderte hin. In knappen aber prägnanten Skizzen gewinnt der Vf. ein ausgewogenes Urteil über Cajetans Wirken vor 1518, das ihn als einen bedeutenden Theologen und Ordensleiter ausweist, ihn aber nicht unbedingt für die vor ihm liegende kirchenpolitische Aufgabe gerüstet hat.

Im Frühjahr 1518 wird Cajetan mit der undankbaren Aufgabe betraut, als päpstlicher Legat auf dem Augsburger Reichstag die deutschen Stände für den päpstlichen Plan eines Kreuzzuges zur Abwehr der Türken zu gewinnen. Diese Aufgabe konnte Cajetan nicht lösen. Zu groß war das Mißtrauen und die Verärgerung gegenüber dem Medici-Papst in Rom. Besonders Luthers Landesherr opponierte gegen die Pläne, wie er auch schon die von Rom angestrengten ordensinternen Maßnahmen gegen Luther blockiert hatte. Dabei hatte Rom gerade auf Friedrich den Weisen seine Hoffnungen gesetzt und mußte so auch weiterhin auf ihn Rücksicht nehmen, was immer wieder das Vorgehen gegen Luther bestimmte. In der ersten Phase der römischen Reaktion gegen Luther wie auch in der öffentlichen Auseinandersetzung in Deutschland spielten Mitglieder des Dominikanerordens eine entscheidende Rolle, so daß Luther eine große Antipathie gegen diesen Orden entwickelte. Der Vf. sieht darin mit Recht einen belastenden Faktor für eine fruchtbare Begegnung Luthers mit dem Dominikanerkardinal.

Das entscheidende 3. Kapitel widmet sich der Begegnung beider im Oktober 1518. Kaiser Maximilian hatte den Anstoß gegeben zu einem neuen Vorgehen Roms gegen Luther als öffentlichen und hartnäckigen Häretiker. Cajetan wird offiziell mit dem Fall betraut und aufgrund seiner Verhandlungen und seines großen Ansehens wird ihm die weitreichende Kompetenz übertragen, selbst als Richter in dieser Sache zu fungieren und nach eigenem Urteil nach erfolgtem Verhör zu entscheiden. Cajetan hat sich dieser Aufgabe mit aller Gewissenhaftigkeit unterzogen und in 14 Traktaten eigene Analysen und Untersuchungen zu zwei Lutherschriften (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute; Sermo de poenitentia) angestellt. Schon hier wie später im Gespräch mit Luther selbst sind es zwei Punkte, die Cajetans Hauptinteresse finden: die Lehre vom Schatz der Ablässe und Luthers Forderung nach der Glaubensgewißheit beim Empfang des Bußsakramentes. In beiden Punkten sieht Cajetan einen Irrtum vorliegen. Eingehend würdigt der Vf. Cajetans Analysen und die der Urteilsfindung zugrundeliegenden Maßstäbe. Er zeigt deutlich auf, daß Cajetan sich nicht allein von thomistischen Positionen leiten ließ, sondern vor allem nach allgemein kirchlichen Normen suchte, die den Vorwurf des Irrtums rechtfertigen. Eingehend wird sodann die Begegnung Luthers mit Cajetan gezeichnet: die Konzentration auf die entscheidenden Fragen nach dem Schatz der Ablässe und dem Sakramentsglauben. Deutlich tritt dabei auch durch die Berufung Cajetans auf die päpstliche Bulle „Unigenitus" die Rolle des päpstlichen Lehramtes gegenüber Luthers Schriftinterpretation zu Tage. An diesem Gegensatz ist schließlich das Gespräch auch gescheitert.

Verdienstlich ist der Hinweis, daß Cajetan zuletzt nur noch auf dem Punkt der Ablässe beharrte und hier einen Widerruf verlangte. Es ist ein Verdienst dieser eingehenden Analysen, Cajetans Eingehen auf und seine Auseinandersetzung mit Luthers Positionen als wesentlich umsichtiger und gewissenhafter erscheinen zu lassen, als dies oft gesehen wird. Dennoch bleibt auch hier eine tragische Verschiedenheit der Argumentationsebenen zu konstatieren, so daß letztlich einmal mehr von einem tragischen Nebeneinander der beiden Positionen gesprochen werden muß. „Obwohl Cajetan sich im Fall Luthers als äußerst beweglicher Diplomat und in der vorbereitenden Analyse von Luthers Schriften als durchaus kompetenter Theologe zeigte, gelang es

ihm nicht, sich mit Luther auf religiöser Ebene zu treffen und auseinanderzusetzen" (112).

Das abschließende 4. Kapitel gibt einen Überblick über Cajetans Wirken bis 1521: seine diplomatische (erfolglose) Tätigkeit mit dem Auftrag, eine Wahl Karls von Spanien zum Kaiser zu verhindern, was eine vorübergehende Suspendierung der Luthersache zur Folge hatte, seine Rückkehr nach Rom, seine mäßigende Rolle im wieder aufgenommenen Lutherprozeß. In seinen schriftlichen Arbeiten aus jener Zeit fällt auf, daß er sich mehr als früher einer kritischen Schriftexegese widmet, eine Tätigkeit, die ihn schließlich bis zu seinem Tod 1534 begleiten sollte.

Cajetans Größe als Theologe und Ordensleiter aber auch sein Mißerfolg und sein oftmals unglückliches Bemühen als päpstlicher Diplomat werden in dieser kurzen aber prägnanten Studie gewissenhaft aufgezeigt. Das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und eines Registers erschweren zwar das Arbeiten damit, schmälern aber nicht ihren Beitrag zu einer gerechteren Sicht auf die Anfänge der Kontroverstheologie in der Reformationszeit.

München Wolfgang Schwab

Lubieniecki, Stanislaus: **Compendium Veritatis Primaevae.** Hrsg., eingeleitet und erklärt von K. E. Jordt Jørgensen. 2 Bde – København: Akademisk Forlag (1982). 222 S. und 494 S., kart. Bd 1 und 2 zus. dkr 245.–

Die Polen haben aufgehört, sich darüber zu wundern, daß sich der Westen für ihre Gegenwart interessiert. Wenn die Gelehrten des Westens jedoch die Vergangenheit Polens entdecken, Polens Geschichte schreiben oder bislang unbekannte Texte veröffentlichen, die aus polnischer Felder stammen, dann löst das an der Weichsel Verwunderung und Dankbarkeit aus. Solche Dankbarkeit verdient Georg Huntston Williams, Prof. in Harvard, der die polnische Sprache erlernte, um das Problem der Reformation in Polen (vgl. sein Werk „The radical Reformation", London 1962, sowie das gemeinsam mit A. M. Mergal vorbereitete Buch „Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation", Philadelphia 1957) sowie das arianische Denken von Stanisław Lubieniecki zu studieren. Williams schloß sich K. E. J. Jørgensen aus Kopenhagen an. Auch er begann mit dem breiteren Thema der Reformation in Polen („Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis 1645", Kopenhagen 1942), um dann zu detaillierteren Fragen überzugehen. Er veröffentlichte die Monographie „Stanisław Lubieniecki. Zum Weg des Unitarismus von Ost nach West im 17. Jahrhundert" (Göttingen 1968) und erlangte das volle Recht, kompetent seine Stimme zum Thema S. Lubienieckis und des polnischen Antitrinitarismus zu erheben. Der beste polnische Kenner Lubienieckis ist Prof. Janusz Tazbir aus Warschau („Arianie i katolicy" – Arianer und Katholiken, Warszawa 1971, sowie „Stanisław Lubieniecki, przywódca ariańskiej emigracji" – Stanisław Lubieniecki, der Führer der arianischen Emigration, Warszawa 1961) sowie Privatdozent Jerzy Misiurek von der Kath. Univ. in Lublin.

In Band I – schwer zu verstehen ist, warum er kein Inhaltsverzeichnis besitzt – gibt J. eine Einleitung sowie ein Namensregister (mit kurzen Biographien). In der Einleitung (1–83) bringt J. dem Leser den Autor und sein Compendium näher. Über S. Lubieniecki schreibt er knapp, da er ihm schon vorher eine Monographie gewidmet hatte; außerdem wissen wir schon viel über diesen hervorragenden Vertreter der Polnischen Brüder im 17. Jh.

Mehr Raum widmet er der Präsentierung des Werkes selbst. Das Manuskript „Veritatis Primaevae Compendium sive Nova Facilis et Certa Catholicae Christianae Confessionis Demonstratio per quindecim brevia, amica colloquia divisum inter Georgium, Faustum, Adrianum, Cyrillum, Martinum et Joannem habita" (Eine Zusammenfassung der ursprünglichen Wahrheit oder eine neue, leichte und zuverlässige Darstellung des katholischen christlichen Bekenntnisses durch fünfzehn kurze, freundschaftliche Gespräche zwischen Georg usw. verteilt) befindet sich gegenwärtig in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Lubieniecki präsentiert die Lehre der Polnischen Brüder (der ganze Band II). Er bemüht sich, das möglichst allseitig zu tun. In fünfzehn umfangreichen Gesprächen entfaltet er folgende Themen: die Grundlegung des Christentums, Gott (über Gott, über den Sohn Gottes und über den Heiligen Geist), Taufe und Erbsünde, Eucharistie, Rechtfertigung (gemeinsam mit dem Glauben und den guten Werken), Macht in der Kirche, Heilige – Maria – Christus, Bilder und Reliquien (im Sachverzeichnis von Band II steht irrtümlich „de imaginibus et religionis sacris" statt „reliquiis"), Frömmigkeitspraxis (Degeneration der Lehre und der Bräuche, Fegefeuer, Niedergang der Kirchendisziplin, Zölibat, Nachfolge Christi, Fußwaschung), Glaube und Glaubensbekenntnis, christliche Liebe (caritas), recht verstandene christliche Mäßigkeit (temperantia). Das letzte Gespräch bildet eine Zusammenfassung des Ganzen.

Die Lehre der Polnischen Brüder (Unitarier, Antitrinitarier) legt Lubieniecki im breiten Kontext der anderen christlichen Traditionen dar: der römisch-katholischen, der orthodoxen, der lutherischen und der calvinistischen. Jede wird von einem Gesprächspartner vertreten, der den Namen des Haupt- oder eines der Hauptvertreter der entsprechenden Tradition trägt. Die Ansichten der römisch-katholischen Kirche trägt Adrian vor, der orthodoxen Kyrill, der lutherischen Martin und der calvinistischen Johannes. Der Arianer Lubieniecki ist mit Faustus identisch. In ihren Dialog schaltet sich Georg ein, der Hausherr und Politiker. Die Interventionen des Faustus ergeben insgesamt eine recht systematische Darlegung des polnischen Arianismus im 17. Jh. Das Manuskript entstand im Jahre 1630, da Lubieniecki (in Band II, 174) über das Colloquium charitativum" in Thorn schreibt, es habe „vor 15 Jahren", ante annos 15, stattgefunden.

Das Hauptverdienst J.s besteht in der Verbreiterung der Quellengrundlage für die Erforschung der Theologie des polnischen Unitarismus. Das ermöglicht eine genauere Analyse der Ansichten der führenden Vertreter dieser Bewegung sowie vergleichende Studien, z. B. mit der Theologie des italienischen Antitrinitarismus. Es scheint, daß sich Lubienieckis Faustus nicht völlig mit Faustus Socyn identifizieren läßt, da er annimmt, daß Christus, der Menschensohn, für unsere Sünden starb (Band II, 14).

Anerkennend unterstrichen werden muß, daß J. die grundlegende polnische Literatur zu diesem Thema benützt hat. Es sei mir jedoch erlaubt, auf bislang unveröffentlichte Studien hinzuweisen, die als Maschinenschrift in der Hauptbibliothek der Kath. Univ. Lublin vorliegen: Józef Krasiński „Dyteizm Piotra z Goniądzu" – Der Ditheismus des Piotr von Goniądz, Lizentiatsarbeit 1957; ders. „Nauka teologiczna Piotra z Goniądza" – Die theologische Lehre des Piotr von Goniądz, Doktorarbeit 1958. Der Autor entdeckte in der Universitätsbibliothek in Warschau Michael Servets Buch „Christianismi restitutio". Über die Christologie der Polnischen Brüder schrieb auch Jerzy Misiurek seine Habilitationsschrift: „Spory christologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku" – Christologische Auseinandersetzungen in Polen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Lublin 1984, Verlagsanschrift: Redakcja Wydawnictw KUL, Al. Racławickie 14, PL-20-950 Lublin).

Die neue Veröffentlichung J.s wird von allen an der theologischen Kultur des 17. Jh.s und insbesondere am Phänomen des Antitrinitarismus in diesem Zeitraum Interessierten mit Dankbarkeit begrüßt.

Lublin S. Celestyn Napiórkowski

Ruster, Thomas: **Sakramentales Verstehen.** Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs. – Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang (1983). 340 S. (Disputationes Theologicae Bd 14), kart. sfr. 74.–

Diese unter Leitung von Hans Jorissen entstandene und Ende 1982 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn angenommene Doktorarbeit befaßt sich mit dem hermeneutischen Wahrheitsbegriff in der Theologie und der geschichtlichen Rückbindung der Glaubenswahrheit an konkrete Verstehensbedingungen wie vor allem Sprache und Erfahrung. Exemplarisch wird die damit gegebene Problematik am Werk des katholischen Fundamentaltheologen Eugen Biser und des evangelischen Systematikers Ernst Fuchs aufgerollt. Bei aller Verschiedenheit der beiden Theologen haben sie doch einen Hauptansatz gemeinsam, nämlich den Ausgang vom Wort Gottes als lebendiges Sprachgeschehen der Selbstzusage Gottes an Welt und Glaubende. Daher widmet sich Biser der „Theologischen Sprachtheorie", den „Religiösen Sprachbarrieren", den Gleichnissen Jesu als Metapher, der Paulusgestalt oder einer „therapeutischen Theologie", um die Voraussetzungen des hermeneutischen Verstehensaktes, wie er sich im Glauben entfaltet, zu analysieren und die hermeneutische Grundverfaßtheit menschlichen Seins aufzuweisen. Ein fundamentaltheologischer Neuansatz ist erkennbar.

Fuchs hingegen drängt auf eine „Theologie des Wortes Gottes" im Sinn einer Verstehenslehre biblisch-neutestamentlicher Sprachwelt, einer „Sprachlehre des Glaubens", wobei unter Einfluß von Karl Barth, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten und Martin Heideggers Philosophie, in gewisser Nähe zur sogenannten dialektischen Theologie, eine ausgesprochene Hermeneutik biblischer Verkündigung im Horizont des Sprachproblems, eine Analyse des „Glaubens als Sprachereignis" entsteht.

Beide so unterschiedlichen Theologen befassen sich also mit dem Sprachproblem und der Hermeneutik der Theologie, behandeln Gleichnisse Jesu und paulinische Rechtfertigungslehre, Verkündigungsgeschehen und Glaubensakt, und beide treffen sich in ihrer letzten Konzentration auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift als inhaltlicher und methodisch-sprachlicher Ausgangsbasis jeder Theologie.

Vf. versucht, die Hermeneutik von Biser und Fuchs vergleichend darzustellen und von daher den Stellenwerk der Hermeneutik in der Theologie zu bestimmen.

Zunächst behandelt er „Die Sprache der Gleichnisse als Formgesetz theologischer Wahrheit" (24–68) mit den Themen Sprachereignis, Analogie, Allegorie, Tertium comparationis, Gleichnis als Spiel. Die Untersuchung von Tullio Aurelio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu, Frankfurt 1977, sowie von H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978, können in den angeschnittenen Fragen weiterführen.

Dann geht es um eine „Methodologie des Wortes Gottes" (70–107), um „Jesus und die Einheit der Verkündigung" (108–148) mit Abschnitten über „Die Realpräsenz Jesu in seinem Wort" und „Die Selbstvergegenwärtigung Jesu".

Es folgt „Menschsein vor dem Wort" (149–185) mit Darlegungen zum Verhältnis von Theologie und Anthropologie, Sprachlichkeit der Existenz, zu den Sprachbarrieren und zur Entmythologisierung; dann „Der hermeneutische Diskurs" (186–204), „Die Gewißheit" (210–224) über Auferstehung als Paradigma und Gewißheitsgrund; schließlich „Sakramentales Verstehen" (225–261) über die sakramentale Struktur des Verstehens von Glauben und die Zuordnung von Wort und Sakrament im Kontext der Eucharistie.

Der im Werk von Biser und Fuchs gut eingelesene Vf. bietet eine eindrucksvolle Synthese beider Ansätze zur Durchleuchtung der theologisch-hermeneutischen Struktur des biblischen Wortes Gottes als Verstehen bedingendes existentiales Sprachereignis im ekklesial-sakramentalen Glaubensvollzug. Kritische Hinweise zu dieser Konzeption, wie etwa von Josef Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt/M. 1978, und Franz Platzer, Geschichte – Heilsgeschichte – Hermeneutik, Frankfurt/M. 1976, wären noch stärker zu berücksichtigen gewesen.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Gisel, Pierre: **Vérité et Histoire.** La Théologie dans la Modernité. Ernst Käsemann. – Paris/Genève: Éditions Beauchesne/Labor et Fides (1983). VI, 675 S. Deuxième édition, revue et corrigée. Préface de Christian Duquoc O.P. – (Théologie Historique 41), kart. FF 160.–

Die 1977 erschienene 1. Aufl. des Werks wurde in ThRv 75 (1979) 312f von mir vorgestellt. Die Genfer Doktorarbeit von 1975 über die Theologie von Ernst Käsemann (Tübingen), der in Frankreich bis dahin weitgehend unbekannt war, hat eine so positive Aufnahme gefunden, daß eine überarbeitete und verbesserte 2. Aufl. rasch notwendig wurde, die durch einen deutlichen ökumenischen Hinweis, die Vorrede von Christian Duquoc O.P., ergänzt ist. Denn G. spricht in seiner Auseinandersetzung mit der modernen Theologie, wie sie am Leitfaden des Denkens und Werkes von Käsemann entfaltet wird, Fragen und Probleme an, die zweifellos den konfessionellen Rahmen protestantischer Tradition übergreifen und gerade auch katholische Leser stark ansprechen. Bleiben doch Themen wie der Bezug zwischen historischem Jesus und dem Messias des Glaubens, die Mitte des NT, der Abschluß und die Grenze des Kanons, die Bedeutung und der Primat der Christologie für eine Theologie der sozio-politischen Weltwirklichkeit und deren Gestaltung, Kreuzestheologie und Befreiungstheologie auch katholischer Theologie von heute als Problemfelder vorgegeben, zumal sie direkt die christliche Praxis der Kirchen berühren und mitbestimmen. Das Werk von G. ist auf hohem hermeneutischen Niveau, aber in verständlicher Darstellung geschrieben, so daß es auch breiten Kreisen zugänglich wurde.

Die Bibliographie ist mit den seit 1977 erschienenen Veröffentlichungen und mit Studien über Käsemann um eine Seite erweitert (28a) und enthält die tragischen Dokumente um die Ermordung der Tochter Käsemanns in Argentinien und um den Kirchenaustritt Käsemanns. Ansonsten ist der Text der 2. Aufl., von kleinen Verbesserungen abgesehen, unverändert der der ersten. Nur der Buchpreis hat sich fast verdoppelt.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Dahm, Albert: **Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths.** – Paderborn: Bonifatius 1983. 234 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd 47), Lw. DM 28.–

Die Versöhnungslehre ist das innerste Zentrum der kirchlichen Dogmatik (= KD) Karl Barths, und diese Mitte ist ihrerseits konzentriert in dem Namen Immanuel: Gott mit uns (vgl. KD IV/1, 1ff). Der Inhalt der Barthschen Lehre von der Versöhnung ist entsprechend „die Erkenntnis Jesu Christi, der (1) der wahre, nämlich der sich selbst erniedrigende und so der versöhnende Gott, aber (2) auch der wahre, nämlich der von Gott erhöhte und so versöhnte Mensch, und der in der Einheit beider (3) der Bürge und Zeuge unserer Versöhnung ist" (KD IV/1, 83). Die Versöhnungslehre hat sonach zunächst den „Weg des Sohnes Gottes in die Fremde" (vgl. KD IV/1, 171ff) bis in die letzte Konsequenz zu verfolgen und ihn als souveränen Akt der freien Gnade Gottes (vgl. KD IV/1, 83ff) zu bekunden. Da aber die hingebende Sendung des Sohnes Gottes den Menschen nicht vernichten, vielmehr erretten und zu jener Vernunftkreatur neu erschaffen will, die dieser in sündiger Selbstverkehrung zu sein versagte, muß dem göttlichen Exitus die „Heimkehr des Menschensohnes" (KD IV/2, 20ff) korrespondieren. Die Versöhnungslehre verfolgt diesen Reditus, indem sie das Sein des Menschen in Jesus Christus als Glaube, Liebe und Hoffnung bedenkt (vgl. KD IV/1, 98ff). Daß es sich bei dem besagten Korrespondenzverhältnis von göttlichem Exitus und menschlichem Reditus um einen Zusammenhang handelt, nimmt die Versöhnungslehre am Mittlersein Jesu Christi wahr (KD IV/1, 133ff, vgl. KD IV/3), wodurch sich das gesamte Versöhnungsgeschehen als Selbstzeugnis des wahrhaftigen Zeugen erweist.

Dem solchermaßen dreieinigen Gesamtzusammenhang des Versöhnungsgeschehens hat die Versöhnungslehre durchweg und im Detail zu entsprechen. Sie tut das, indem sie zunächst im Anschluß an die traditionelle Lehre vom status exinanitionis und dem status exaltationis unter der Kapitelüberschrift ‚Jesus Christus, der Herr als Knecht' den ‚Weg des Sohnes Gottes in die Fremde', unter der umgekehrten Kapitelüberschrift ‚Jesus Christus, der Knecht als Herr' die ‚Heimkehr des Menschensohnes' bedenkt, um die Einheit beider status bzw. der ihnen gemäßen Bewegung als Selbsterweis Jesu Christi auszusagen. In dieses Schema werden sodann die Person und Amt Jesu Christi betreffenden Lehrstükke eingezeichnet. Während das ‚vere deus' und das ‚munus sacerdotale' der Selbsterniedrigung Jesu Christi koordiniert werden, sind das ‚vere homo' und das ‚munus regale' mit seiner Erhöhung verbunden. Daß es sich gleichwohl um einen einigen Geschehensvollzug handelt, bekundet der dritte Aspekt der Versöhnungslehre, dem die Einheit von wahrem Gott- und wahrem Menschsein Jesu Christi zugeordnet ist, wie sie im ‚munus propheticum' bezeugt ist. Damit sind alle herkömmlichen christologischen Lehrstücke (Zwei-Stände-Lehre, Zwei-Naturen-Lehre, Lehre vom dreifachen Amt) in einer in sich differenzierten Einheit zusammengefaßt, welche als solche den Inbegriff der Versöhnung darstellt, wie er im Immanuelnamen beschlossen ist. Hinzuzufügen ist, daß sich das christologische Organisationsschema in KD IV/1–3 des weiteren durch die Hamartiologie über die Soteriologie bis hin zur Pneumatologie und der ihr entsprechenden Ethik durchhält, womit die Universalität des Versöhnungsgeschehens angezeigt ist. Die besonders beachtenswerte organisationstechnische Entscheidung, die Sündenlehre der Christologie in gleichsam negativer Entsprechung (der Erniedrigung des Gottessohnes widerspricht der Hochmut, der Erhöhung des Menschensohnes die Trägheit, dem wahrhaften Zeugnis des Gottmenschen die Verlogenheit des in sich verkehrten Sünders) nachzuordnen, will inhaltlich besagen, daß von der Sünde theologisch nur als von dem immer schon zu spät gekommenen, gründlich vergangenen und so zum Verschwinden bestimmten, weil in sich widrigen, Widerspruch die Rede sein kann.

Ein angemessenes Verständnis des Gerichtsgedankens in der Versöhnungslehre Karl Barths setzt die Einsicht in diese Organisationszusammenhänge voraus. Denn der Vollzug des Gerichts ist nach Barth nur als Moment des Versöhnungsvollzugs überhaupt sachgemäß zu begreifen. Es überrascht deshalb, daß D. in seiner im WS 1981/82 von der theologischen Fakultät Trier als Diss. angenommenen Studie der kunstvollen Architektur und kompositorischen Gesamtgestalt von KD IV, 1–3 nur wenig Aufmerksamkeit widmet. Richtig gesehen ist hingegen, daß die Versöhnungslehre ihrerseits in einem umfassenden, die Gesamtdogmatik umgreifenden Zusammenhang zu verorten ist. D. beginnt deshalb die inhaltliche Entfaltung des Gerichtsgedankens Barths, die im Zentrum seiner Abhandlung steht (Teil II, 83–187), mit der Frage nach dem ewigen, in Gott selbst gründenden Bund als der Voraussetzung von Gericht und Versöhnung (84ff). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das göttliche Gericht bei Barth nie als Selbstzweck, sondern nur als Implikat der göttlichen Gnadenwahl, wie sie in Jesus Christus offenbar ist, in Betracht kommt (96). Diese Einsicht bestätigt auf ihre Weise, daß Gotteslehre und Christologie, Erwählungs- und Versöhnungslehre in Barths Denken einen unauflöslichen Verweisungszusammenhang darstellen. Weder Wesen noch Eigenschaften Gottes lassen sich unabhängig von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfassen; Gotteslehre hat demgemäß von Anfang an Trinitätslehre zu sein. Ist aber Gottes Gnade und Menschlichkeit in Jesus Christus das erste (und letzte) Wort der Theologie, Gottes Bund mit dem Menschen im Immanuelnamen von Ewigkeit zu Ewigkeit beschlossen, dann kann der Fall der Sünde als des Menschen Widerspruch gegen Gottes Gnadenzuwendung (99ff), der wiederum den Anlaß gibt für das göttliche Gericht, offenbar nur mehr als ein ‚Zwischenfall' gelten. Diese Tatsache darf indes nicht zu einer Verharmlosung des Unwesens der Sünde in seiner bodenlosen Abgründigkeit führen. Denn Tatsache ist, daß die Sünde zwar nicht Gottes ewigen Gnadenwillen, wohl aber das in der Entsprechung zu diesem Gnadenwillen sich verwirklichende Heil des Menschen, in welchem dieser seine geschöpfliche Bestimmung findet, völlig in Frage stellt. Von daher will der Satz verstanden sein, die Sünde treibe ihr Unwesen

in „negative(r) Relation zur göttlichen Gnade" (108). Den Sünder aus dieser Verkehrung zu bekehren und folglich Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen zu schaffen, ist Sinn und Zweck der Sendung des Sohnes als des ewig Erwählten Gottes. Sie findet ihre äußere Realisationsgestalt im Geschehen der Inkarnation, die im Ereignis des Kreuzes sich vollendet. Inkarnation und Kreuz verhalten sich nach Barth gewissermaßen wie äußerer und innerer Grund der Versöhnung. Das gilt auch und gerade unter dem Gerichtsaspekt: das Gericht, dessen Übernahme sich in der Herabkunft der Menschwerdung und in der Niedrigkeit der Erdentage Jesu ankündigt (117ff), ist am Kreuz als Strafgericht am Unschuldigen vollzogen (136ff). Das Kreuz steht demnach im Schnittpunkt der Versöhnungslehre. „Im Kreuz ereignet sich das Werk der Versöhnung schlechthin" (136).

Das ist nach Barth deshalb der Fall, weil es am Kreuz zum vollendeten Ereignis einer vierfachen Stellvertretung kommt: In der leidensgehorsamen Erniedrigung des Sohnes Gottes zu unserem Stand ist das göttliche Gericht zum ersten (vgl. 143ff) als Anklage und Verurteilung über jeden Menschen insofern beschlossen, als in ihm alles selbstgerechte bzw. selbstrechtfertigende Richten als Unrecht erwiesen und definitiv gerichtet ist. Das pro nobis der Versöhnung beinhaltet mithin das contra nos des Gerichts durch den göttlichen Richter, der durch Verwerfung erwählt, durch mortificatio zum Leben bringt und in seinem Zorn das fremde Werk der Liebe übt, um den Menschen von seiner Verkehrtheit zu bekehren. – Der Sohn Gottes aber vollstreckt zum zweiten (145ff) als Richter das gerechte Gericht über die Menschen dadurch, „daß er selbst als Mensch an unsere Stelle trat und an unserer Stelle das Gericht, dem wir verfallen waren, über sich selbst ergehen ließ" (KD IV/1, 244). Der Richter richtet somit, indem er sich selbst richten läßt. Der Sohn Gottes ist mithin Richter und Gerichteter in einem. Barth kann in diesem Zusammenhang sogar sagen, daß Jesus Christus „für uns zum Sünder gemacht ist" (KD IV/1, 261). Dies ist indes nach seiner Auffassung kein Widerspruch zur Sündlosigkeit Jesu Christi, vielmehr im Gegenteil ihre Realgestalt an sich selbst. Denn „das ist gerade ... die Sündlosigkeit, der Gehorsam dieses einen Menschen, das er sich als Gottes Sohn dessen nicht weigerte, für uns Alle dahingegeben zu werden und also an unsere, der Sünder Stelle zu treten" (KD IV/1, 261). Die Sündlosigkeit Jesu Christi besteht mithin darin, daß er sich stellvertretend als Sünder richten läßt. Dies führt zum dritten Aspekt des Versöhnungsgeschehens, in dem der Tod Jesu Christi nun an sich selbst thematisch wird (vgl. 148ff). Dabei wird mit Nachdruck betont, daß es sich in der Passion Jesu Christi „um eine Aktion, eine Tat" und zwar eine göttliche Tat handelt (KD IV/1, 269). Darin kommt zum Ausdruck, daß sich der Sohn Gottes in seinem Tod resp. Gott selbst im Tod seines Sohnes als souveränes Subjekt identisch durchhält. Als solche souveräne Tat Gottes ist die einmalige Passion Jesu Christi zugleich als einzigartig und ein für allemal gültig bestimmt, als ein Ereignis, dem der Mensch nichts hinzufügen kann: „Indem es für uns geschehen ist, ist es ohne uns geschehen: ohne unser Mitwirken und Hinzutun" (KD IV/1, 275). Das pro nobis steht also als schlechthinniges extra nos in Geltung. Wohl impliziert das extra nos nach Barth das in nobis; dabei ist aber die Inklusivität des Kreuzesgeschehens streng von seiner Exklusivität auszulegen, nicht etwa die Exklusivität zum Prädikat der Inklusivität zu erklären. Gemäß diesen Bestimmungen ist das Entscheidende in Jesu Leiden und Tod mithin folgendes: „er hat eben damit, daß er – der an unsere, der Sünder Stelle trat – in den Tod gegangen ist, mit uns als Sünder und damit mit der Sünde selbst in seiner Person Schluß gemacht" (KD IV/1, 279). Diese Negation ist nun aber – so führt Barth abschließend zum vierten Aspekt des Stellvertretungsereignisses am Kreuz aus, der zur Auferstehungsthematik überleitet – zugleich „die große Position Gottes" (KD IV/1, 282), in der Gott und Mensch versöhnt sich entsprechen, wie es in der Gerechtigkeit Jesu Christi, des rechttuenden Richters manifest ist. Damit erweist sich das Kreuz als die Wiederherstellung der göttlichen Bundesordnung (vgl. 165ff), in welchem Gott sein Recht am Ort des Menschen zur endgültigen Durchsetzung bringt, so daß sich mit D. abschließend sagen läßt: „Im Leiden und Sterben Jesu Christi kommt es zum menschlichen Werk der Entsprechung gegenüber Gottes auch angesichts der Sünde aufrecht erhaltenem Gnadenangebot. Jesus Christus hat als einziger Mensch und stellvertretend für alle übrigen am Kreuz Gott den schuldigen Gehorsam geleistet. Damit hat er das Rechte und so Gottes Rechtanspruch Genüge getan. Indem in Jesus Christus der Mensch Gottes Gnadenangebot annimmt, indem in ihm der Mensch Gott so zugekehrt ist, wie Gott sich von Ewigkeit her dem Menschen zugewendet hat, ist der Bund geschlossen und befestigt. Gottes Bundeswille trifft nun nicht mehr ins Leere, sondern findet auf seiten des Menschen Bestätigung und dankbare Anerkennung" (174).

Damit ist nach Barth der Gehalt des in der Versöhnung am Kreuz offenbaren Stellvertretungssinnes expliziert: Der gekreuzigte Jesus Christus ist erstens: der an unserer Stelle richtende Richter (KD IV/1, 254–258), zweitens: der an unserer Stelle gerichtete Richter (KD IV/1, 259–269), drittens: der an unserer Stelle getötete Richter (KD IV/1, 269–282), viertens: der an unserer Stelle rechttuende Richter (KD IV/1, 282–300). In diesem vierfach differenzierten Zusammenhang werden alle klassischen Begriffe der Versöhnungslehre entsprechend reformuliert (Richter; Stellvertretung, Genugtuung; Gerechtigkeit etc.) und die Dimensionen des pro nobis als pro se, contra nos, extra nos und in nobis abgrenzend entwickelt. Daß die Struktur des juridisch geprägten Argumentationszusammenhanges übersetzbar ist und in anderen Vorstellungsgehalten variiert werden kann, zeigt Barth KD IV/1, 301ff, wo er neben der finanziellen (Lösegeld etc.) und militärischen (Sieg über Tod und Teufel etc.) vor allem die Bedeutung der kultischen Begrifflichkeit (Opfer etc.) für die ntl Interpretation des Kreuzestodes verhandelt. Wenn der juristischen Begrifflichkeit gleichwohl aufs Ganze gesehen der Vorzug gegeben wird, so hat das nach D. seinen wesentlichen Grund in dem „geschichtliche(n) Vorgang des gegen Jesus vor einem irdischen Gericht geführten Prozesses" (187), wobei zu gelten hat: „Gott hat sich ... des irdischen Gerichts bedient, um sein göttliches Gericht zu vollziehen und sein göttliches Urteil auszusprechen" (187).

Darüber hinaus ist D. bemüht, in einem einführenden Teil der Arbeit (Teil I, 17–82) auf breiter Basis jene theologiegeschichtliche Traditionslinie aufzuzeigen, „auf die Barth in der Verwendung des Gerichtsmotivs als Deutungsmuster der Passion Jesu zurückgegriffen hat" (182). Er verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Barths Lehrer W. Herrmann (23ff) sowie auf Chr. Blumhardt (30ff), der Barths gesamte Entwicklung nach dessen eigenem Urteil nachhaltig geprägt hat. Erwähnt werden außerdem neben Barths Studium von Luther und der altprotestantischen Orthodoxie (67ff) eine Reihe älterer Theologen, die Barth ausgiebig gelesen hat, so J. T. Beck (40ff), F. Chr. Oetinger (50ff), J. A. Bengel (55ff) und H. F. Kohlbrügge (60ff). Die Kriterien, die zu dieser Auswahl geführt haben, werden indes nicht recht deutlich, zumal ein gerade in der Versöhnungslehre so entscheidender Name wie der Martin Kählers gar nicht erwähnt wird. Der historische Wert der einleitenden motivgeschichtlichen Untersuchung ist demnach ebenso gering zu veranschlagen wie der systematische. D. selbst vermeidet es vorsichtshalber, „von einer direkten Abhängigkeit Barths von diesem oder jenem Autor zu sprechen" und begnügt sich mit einer allgemeinen „Horizonterhellung" (22).

Sachlich ungleich gewichtiger als die einleitenden theologiehistorischen Anmerkungen scheint mir der in einem abschließenden Teil (Teil III, 188–226) vorgenommene Vergleich des Barthschen Gerichtsgedankens mit der katholischen Position, insbesondere mit der Lehre des Thomas von Aquin zu sein. Dabei richtet D. folgende Anfragen an Barths Konzeption: Bewegt sich Barth noch in den „Grenzen des theologisch Tragbaren", wenn er im Interesse der vorbehaltlosen Solidarität Jesu mit dem Sünder den Gekreuzigten einerseits den einzig sündlosen Menschen, andererseits den Sünder schlechthin nennt und die Sündlosigkeit Jesu gerade in seinem Bekenntnis zum Sündersein sieht (191f)? Ist die daraus folgerichtig gezogene Konsequenz, Jesus Christus habe am Kreuz persönlich das Gericht über die Sünde, die Höllenstrafe der Verwerfung erlitten, theologisch noch haltbar (192)? Thomas jedenfalls gebrauche den Begriff der Strafe in bezug auf das Todesleiden Jesu nur in einem abgeschwächten Sinn. Entsprechend will auch D. die poenale Bestimmung des Kreuzestodes so eingeschränkt wissen, daß das Leiden Christi noch als Akt menschlicher Selbsthingabe aussagbar ist. Darauf ziele der auf das Kreuz bezogene Opfergedanke in der katholischen Theologie ebenso, wie der Gedanke der Satisfaktion und des Verdienstes (196ff). „Im Kreuz Jesu Christi vollzieht sich das Opfer nicht im bloßen Erleiden der durch die Henker vollzogenen Tötung, sondern in der aktiven Lebenshingabe bzw. in der in ihr vollbrachten Selbstdarbringung. Die Selbstdarbringung bedeutet Darbringung des Todesgehorsams" (198). Bei Barth bleibe dieses Moment des Kreuzesgeschehens unterbestimmt, was sich u. a. daran zeige, daß er den Opfergedanken in Strukturanalogie zu den favorisierten juridischen Deutungskategorien verhandle und ihm ein eigenständiges Gewicht bestreite. Zwar betone Barth durchaus den Gehorsam des Gekreuzigten, aber der Gehorsam schließe „noch nicht die Darbringung (des Gehorsams) ein. Zum Opfer gehört aber als wesentliches Element die Darbringung (oblatio)" (207). Daß dieser Mangel nicht ohne Auswirkung auf Barths Verständnis der Genugtuung und des Verdienstes bleibt, ist nach D. offenkundig. An der unterschiedlichen Anselmrezeption von Thomas und Barth soll das aufgewiesen werden. „Barth sieht in der durch Anselm entwickelten Vorstellung einer von Christus dem Vater geleisteten Genugtuung Gottes Barmherzigkeit bzw. seine Vergebung sola misericordia kompromittiert. Für Thomas wird gerade im genugtuenden Leiden Jesu Christi Gottes Barmherzigkeit aufs höchste wirksam, eben weil Gott selbst Urheber dieser Genugtuung und diese selbst somit integraler Bestandteil seines Wirkens in unendlicher Barmherzigkeit ist" (217). Ähnliches gilt für die Frage des Verhältnisses von Gnade und Verdienst: Während Barth in der Sorge um die Wahrung der absoluten Gnadenhoheit Gottes einen Gegensatz zwischen menschlichem Verdienst und göttlicher Zuwendung aufbaue, tastet nach katholischer Auffassung der Verdienstgedanke in keiner Weise die Gratuität der Gnade an (218ff).

All diese Einwände lassen sich m. E. zurückführen auf das Problem des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln im Vollzug der im Namen Jesu Christi als des Immanuel eröffneten Versöhnung. Nun könnte ja in Anbetracht der eingangs skizzierten Gesamtorganisation von KD IV, 1–3, deren strukturelle Systematik D. leider nicht hinreichend entwickelt, die These vertre-

ten werden, Barth gehe es in der versöhnungstheologischen Explikation jenes gott-menschlichen Entgegenkommens (Exitus – Reditus), welches der auferstandene Gekreuzigte in Person ist, um ein dergestaltes Zusammensein von Gott und Mensch, das beider Verhältnis als ein kommunikatives Verhältnis wechselseitiger Aufgeschlossenheit Verschiedener denkt und somit jeden Gedanken konkurrierender Handlungssubjekte bzw. Willensvermögen aufhebt. Theologisch resp. pneumatologisch wäre dann Barths theologia crucis (in ihrer Einheit mit der theologia resurrectionis) so zu deuten, daß Gott seine (trinitarische) Gottheit gerade darin erweist, daß er sich in Jesus Christus bis in die letzte Tiefe der Endlichkeit, ja in die Höllentiefe in sich verkehrter, selbstverschlossener sündiger Endlichkeit begibt, um den sündigen Menschen aus dem Banne seiner Selbstinsistenz zu lösen und seiner Endlichkeit im Geiste ein unveräußerliches Existenzrecht zu geben (vgl. in diesem Zusammenhang etwa E. Jüngel, Barth-Studie, Gütersloh 1982, bes. 233–245: Der königliche Mensch. Eine christologische Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Karl Barths; sowie: ders., . . . keine Menschenlosigkeit Gottes . . . Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: EvTh 31 [1971], 376–390). Zwar kann man durchaus der Meinung sein, daß Barths Dogmatik diese durch die Komposition von KD IV zumindest nahegelegte Einsicht nicht wirklich eingelöst hat, weil – trotz gewisser Akzentverlagerungen in KD IV im Vergleich etwa zu KD I – das ihren Anfang bestimmende Interesse an der absoluten Autonomie Gottes (vgl. T. Rendtorff, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161–181) das intendierte Zusammensein von Gott und Mensch in Jesus Christus einseitig zugunsten göttlicher Aktivität auflöst und damit die Christologie und mit ihr die Anthropologie theologisch der Gotteslehre gleichschaltet (vgl. T. Rendtorff [Hrsg.], Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975). D. hat in diesem Zusammenhang in der Tat wichtige Bedenken vorgetragen und eine gefährliche Nähe Barths zum spätmittelalterlichen Nominalismus und einer isolierten Lehre von der potentia Dei absoluta konstatiert. Richtig ist auch, daß die Behauptung, „Gott hätte es auch können bewenden lassen beim Tod des gerichteten Richters, ohne daß aus diesem Tod als dessen Frucht das Heil der Welt hervorgegangen wäre, ohne daß es in der Auferstehung zur Annahme dieses Opfers gekommen wäre" (225f mit Verweis auf KD IV/1, 337ff), einen theologischen Ungedanken darstellt, der der Anfechtung zugehört, weil er die Faktizität und ewige Gültigkeit des in Jesus Christus offenbaren Versöhnungsgeschehens spekulativ hintergeht.

Unbeschadet solcher berechtigter Vorbehalte Barth gegenüber (auch D.s Bedenken gegenüber der Barthschen ‚Ontik des Nichtigen' [bes. 110ff] scheinen mir nicht unbegründet!) muß doch ein Interpretationsverfahren für unbefriedigend erachtet werden, das ein System an Kriterien bemißt, die diesem äußerlich sind. Genau dies scheint mir bei D. vielfach der Fall, so wenn er in vermeintlicher Selbstverständlichkeit davon ausgeht, daß die Ereignisse der Heilsgeschichte und mithin auch die Passionsereignisse nur als Akkommodation Gottes an das endliche Fassungsvermögen zu begreifen seien. Auch muß der für Barths Theologie elementare Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verfehlt werden, wo der geschichtliche Geschehensablauf der Heilsgeschichte nach Maßgabe eines Wesen-Erscheinungs-Dualismus zum bloßen ‚Medium' der Gottheit herabgesetzt wird (vgl. 195). D. setzte sich durch solche unbefragten Interpretationsprämissen dem Verdacht einer bloß standpunktbedingten Kritik aus, worauf ja auch die methodische Unterscheidung zwischen Darstellung und anhangsweiser, an der Autorität des Kirchenlehrers orientierter Kritik hindeutet. (Daß gleichwohl Unsicherheiten im Gesamturteil bestehen bleiben, insbesondere was die Rolle der menschlichen Natur Jesu Christi im Versöhnungsgeschehen betrifft, sei nur am Rande vermerkt: Obwohl der Vorwurf von R. Prenter und E. W. Wendbourg „Barth reduziere in unzulässiger Weise die Rolle der Menschheit Jesu im Geschehen der Versöhnung" [179f] zunächst eingeschränkt wird, kommt schließlich doch auch D. zu einem sachlich vergleichbaren, wenn auch unterschiedlich abgeleiteten Ergebnis.)

Zusammenfassend ist festzuhalten: Systeme von der ehernen Konsequenz der KD erschließen sich einer thematisch limitierten bzw. motivgeschichtlichen Perspektive nur schwer; überzeugend zu kritisieren sind sie ohnehin nicht durch thetische Teileinwände, sondern allein im Zusammenhang einer systematischen Rekonstruktion ihrer grundlegenden Organisationsbedingungen.

München Gunther Wenz

Jelich, Georg: **Kirchliches Ordensverständnis im Wandel.** Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis". – Leipzig: St. Benno Verlag 1983. XVI, 298 S. (Erfurter theol. Studien Bd 49) brosch. 24.30 M

Die Arbeit handelt über den Wandel, den das Ordensleben in theologischer und kirchensoziologischer Hinsicht auf dem II. Vat. Konzil erfahren hat. Zur Interpretation der im Untertitel genannten Beschlußtexte lagen dem Vf. einmal die vorkonziliaren Entwürfe zu diesen beiden Texten vor (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vat. II° apparando, Typis Polyglottis Vaticanis 1969), sodann die amtlich veröffentlichten Diskussionsbeiträge der Konzilsväter während der vier Sitzungsperioden (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici II^{i}, Typis Polyglottis Vaticanis 1971–1977). Vorausgeschickt (1. Teil) hat er seinen „Untersuchungen" „Grundzüge einer Theologie des Ordenslebens bei Thomas von Aquin" sowie die „Sicht des Ordenslebens" bei Pius XII., weil beide das vorkonziliare Verständnis des Ordenslebens, wie sich aus den für das Konzil vorbereiteten Schemata deutlich ergibt, weithin geprägt haben, wobei Pius XII. zwar auf eine wirksame Anpassung des Ordenslebens an eine so tief veränderte Welt drängte, in den theologisch-spirituellen Grundauffassungen aber – abgesehen von einem stärkeren apostolischen Impuls – ganz der auf Thomas zurückgehenden Tradition verhaftet blieb. – Der Kern der Arbeit steckt in den Teilen 2 und 3: „Die Konzilstexte (Kap. V u. VI von ‚Lumen gentium' und das Dekret ‚Perfectae caritatis') in ihrer historischen (sc. konziliaren) Entwicklung" und „Die Theologie des Ordenslebens" nach dem II. Vaticanum. Darüber gilt es vor allem zu berichten.

a) (2. Teil): Nach einer (jeweils getrennten) k u r z e n Aufzeichnung des zeitlichen, prozeduralen Ablaufs der Erstellung der beiden genannten Konzilstexte wird a u s f ü h r l i c h über ihren inhaltlichen Werdegang, von den ersten vorkonziliaren Entwürfen bis zur endgültigen Beschlußfassung, referiert.

Zur Kommentierung der fortschreitenden Entwicklung der Texte bedient sich der Vf. der inzwischen zahlreich erschienenen Literatur zum Konzil, vor allem aber der mündlich vorgetragenen oder schriftlich eingereichten Diskussionsbeiträge der Konzilsväter, von Bischöfen und Ordensobern, oft im Namen von größeren Gruppen von Vätern eingebracht. Die Fülle des hier vorgelegten Materials wirkt durch das dabei zutage tretende breite Meinungsspektrum sowie die vielen Wiederholungen für den Nichteingeweihten etwas ermüdend oder sogar verwirrend, vermittelt aber zugleich einen Eindruck, mit welcher Mühe die endgültigen Texte erarbeitet wurden und in welch hohem Maße Einmütigkeit in den neu aufgeworfenen Grundfragen der Ordenstheologie (der Ort der Orden in der Kirche als Volk Gottes, das Verhältnis von Gebot und Rat, von Kontemplation und Apostolat, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe) zustande kam.

Da „Lumen gentium" v o r „Perfectae caritatis" in der Konzilsaula behandelt wurde, wendet sich der Autor zunächst den Aussagen der Kirchenkonstitution über das Ordensleben zu. Eine genaue Durchsicht hat dem Rezensenten gezeigt, daß der komplizierte Gang der Diskussion sehr sorgfältig nachzuzeichnen versucht wurde. Die jeweiligen Kontroverspunkte werden präzis herausgestellt, und auf Kompromisse im endgültigen Text wird hingewiesen.

Bei dem Hin und Her der Entwicklung ist es allerdings selbst für den interessierten und theologisch einigermaßen versierten Leser nicht leicht, den Auseinandersetzungen zu folgen. Zwar hält der Vf. immer wieder einmal inne und gibt einen Überblick über den Gedankengang einer neuen Diskussionsphase, aber dem Leser erscheint der Fortschritt nicht eben groß, da die gleichen Probleme und oft auch die gleichen Begründungen der verschiedenen Meinungsgruppen dauernd wiederkehren.

Was man am Schluß dieses wichtigen Abschnitts noch gewünscht hätte, wären etwas umfassendere, im Konzilstext selbst nicht aufscheinende Perspektiven, um die oft harten und leidenschaftlich geführten Kontroversen besser verstehen zu können. Keine Frage z. B., daß die seit Jahren zunehmende Bedeutung des Weltstandes der Laien in der Kirche (der im alten Kirchenrecht kaum vorkam) die privilegierte Stellung des Ordensstandes nach der Reformation zum ersten Mal innerkirchlich wieder zur Debatte gestellt hat. Hier befanden sich die Orden (auch gegenüber dem neuen Zugriff der Ortsbischöfe) gewissermaßen in der Abwehr. Und selbst nach allen Abklärungen durch das Konzil bleibt das Verhältnis von Ordensstand und allgemeinem Christenstand weiterhin von einer nicht aufzulösenden Spannung gekennzeichnet. „Es scheint fast wie ein Dilemma: Betont man mit Vorzug das Besondere des Ordenslebens, das, was es auszeichnet, die Gnadengabe, dann droht das Grundlegende, für a l l e Maßgebende, die Berufung a l l e r zur Fülle des Christseins (aufgrund der Taufe) aus dem Blick zu geraten und umgekehrt" (F. Wulf in: Mitten unter den Menschen, Patmos, Düsseldorf 1979, 68).

Im Vergleich zu den Kapiteln V und VI der Kirchenkonstitution kommentiert der Autor die „innere Entwicklung" des Ordensdekrets „Perfectae caritatis" summarischer.

Die t h e o l o g i s c h e n Grundfragen eines erneuerten und vertieften Ordenslebens wurden ja alle schon in der Kirchenkonstitution behandelt und dort vorgestellt. So begnügte er sich hier mit einem Abdruck der im Lauf der Verhandlungen erstellten fünf Textfassungen des Dekrets, wobei die Stimmen der Konzilsväter nur in wichtigen Fragen zur Sprache kommen. Das ist berechtigt, weil es sonst zu viele Wiederholungen gäbe und manche Leser abhängen würden. Was der Vf. hier für die endgültige Fassung des Dekrets an Besonderem herausstellt, ist nicht viel. Mit Recht weist er auf die Bedeutung von Artikel 1 hin, der die Rückbindung des Dekrets an die Ordenstheologie von „Lumen gentium" sicherstellt. Hier bleibt nur nachzutragen, daß Kardinal Bea diesen Text auf ausdrückliche Bitte einer persönlichen Intervention aus der Kommission eingebracht hat. Mit Recht wird auch auf die gelungene Formulierung der Überschrift des Dekrets: „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" („accomodata renovatio")

hingewiesen, weil hier „Erneuerung" und „Anpassung" als eine einzige, sich gegenseitig durchdringende Sache, ein einziger Vorgang gesehen wird. Wenn dann aber festgestellt wird, daß das Dekret leider keinen „gemeinsamen" Nenner für Orden und Säkularinstitute gefunden habe und sich mit der „vita religiosa" in weiteren Sinn begnüge, so gilt das ebenso für die entsprechenden Kapitel der Kirchenkonstitution. Daß „Perfectae caritatis" konsequent den Begriff des „Vollkommenheitsstandes" vermeidet, hat es sogar vor „Lumen gentium" voraus, wo dieser Begriff in Kap. VI, Art. 45,2 stehen geblieben ist.

Endlich noch die Bemerkungen des Autors zu den im Dekret nicht sehr gelungenen Beschreibungen der verschiedenen Ordenstypen in der Kirche, Art. 7–10. Hier wird offenkundig, daß sich die geschichtlich älteren Orden nicht in scharfe Definitionen einfangen lassen, wenn sie ihre Identität wahren wollen. Darin unterscheiden sie sich von den vielen Neugründungen des 19. und 20. Jh.s. Darin wird dann aber auch die Not der Ordenskommission in gewisser Weise sichtbar, die es ja in besonderem Maße mit der Praxis des Ordenslebens zu tun hatte und sich sehr konkret dessen Geschichte stellen mußte. Aus dieser Sicht ist in der Kommission oft härter gestritten worden als in der entsprechenden Untergliederung der Theologischen Kommission über das Ordensleben. Bestand doch die Ordenskommission, Bischöfe und Berater, mehrheitlich aus Ordensleuten. Die Verhandlungen gingen nur zäh voran, und der Durchbruch kam spät, erst gegen Ende der vierten Session; es bedurfte dazu noch scharfer Interventionen in der Aula. Von daher kann man sagen, daß der Weg von der ersten, ganz der juridischen Tradition verhafteten Vorlage des Dekrets bis zum endgültigen Text fast weiter war als der in den Kapiteln V und VI der Kirchenkonstitution.

b) (3. Teil): In diesem wichtigsten Teil seiner Arbeit hat der Vf. den Versuch unternommen, aus den beiden Konzilsdokumenten eine Theologie des Ordenslebens zu erheben. Er ist sich der Schwierigkeit und der Grenzen dieses Unterfangens bewußt. Bei allem Konsens der Väter in den grundlegenden Aussagen hatten doch nur wenige von ihnen (selbst Generalobere) ein heutigem theologischem Denken entsprechendes Gesamtkonzept vor Augen, und selbst dort, wo das der Fall war, unterschieden sie sich meist sehr voneinander. Man war zu wenig darauf vorbereitet, oder aber die Zeit war noch nicht reif dafür, was auch die nachkonziliaren Bemühungen um eine zeitgemäße Ordenstheologie, auf die der Vf. öfter zurückgreift, bestätigen. Unter diesen Voraussetzungen gilt es den Entwurf des Autors zu prüfen.

Er legt folgendes Schema vor, in das die theologischen Grundaussagen des Konzils über Ordensberufung und Ordensleben eingebracht werden:

I. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit als Grundlage der Ordensheiligkeit. Alle Christen sind von Gott in Christus und in der Kirche mit göttlicher Heiligkeit beschenkt worden und darum zur vollkommenen Liebe zu Gott und dem Nächsten verpflichtet. Die Ordensleute streben zu dieser Heiligkeit auf dem Weg der evangelischen Räte, der für sie eine besondere Hilfe darstellt.

II. Das Proprium der Ordensheiligkeit. Dieses Proprium wird nach dem Autor auf dem Konzil in drei theologischen Daten gesehen: 1. im Weihecharakter der Ordensprofeß; 2. in der besonderen Teilnahme an der Sendung und den Aufgaben der Kirche; 3. in der „Zeichenhaftigkeit" des Ordenslebens.

III. Das Ordensleben als Nachfolge und als Charisma. Hier wird zum einen gezeigt, wie in der Entwicklung der beiden Konzilstexte immer stärker der christologische Charakter des Ordenslebens als zentral herausgestellt wird, und daß die Eigenart der Nachfolge nicht unbedingt in einem Mehr, sondern in einer größeren Ausdrücklichkeit geschieht, zum anderen, daß der charismatische Charakter des Ordenslebens dieses in besonderer Weise der charismatischen Struktur der Kirche zuweist.

Man wird nicht leugnen können, daß in diesem Entwurf alles untergebracht ist, was in den Konzilstexten theologisch über das Ordensleben ausgesagt ist, und jeder Punkt wird nicht nur dokumentarisch reich belegt, sondern auch kritisch durchleuchtet. Nur eine Schwierigkeit scheint sich zu ergeben. In der Abfolge von I und II wird eine klare innere (logische) Ordnung sichtbar, während III mit seinen Stichworten Nachfolge und Charisma wie angehängt erscheint, obwohl diese doch schon konstitutiv zu I und II gehören. Das soll kein Vorwurf sein, sondern zeigt nur, wie schwer es ist, aus den Konzilsaussagen eine der früheren Ordenstheologie analoge einheitliche Gesamtkonzeption zu erheben. Für den Rezensenten scheint in einer gewissen Weiterführung des Konzils und der ihr immanenten Logik folgender Entwurf erwägenswert, der auch den Ausführungen des Autors entsprechen dürfte:

1. Ordensleben ist eine Gnadengabe (Charisma), d. h. eine Berufung zum Dienst, zum Aufbau des Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12,14). 2. Ordensleben ist ein Grundcharisma, das zum vollkommenen Christsein aufruft und befähigt, in der Hingabe an Gott und im Dasein für die Menschen. 3. Das Charisma des Ordenslebens drängt zur Jüngergemeinde derer, die Christus auf dem Weg der evangelischen Räte folgen. 4. Innerhalb der Berufung aller Christen zum vollkommenen Heil eignet dem Ordensleben eine quasi-sakramentale Zeichenhaftigkeit und eine Zeugnishaftigkeit hinsichtlich des Mysteriums Christi, der Kirche und des ewigen Lebens. 5. Die göttliche Initiation und Besiegelung der Ordensberufung geschieht in der Profeß; sie ist eine besondere, gnadenhafte Ratifizierung der Taufgnade, die Weihecharakter hat.

Noch einige Bemerkungen zu den Einzelaussagen des Autors über die Ordenstheologie des Konzils: Fast unvermeidbar werden noch einmal die Stimmen der Väter zu den ordenstheologisch relevanten Aussagen zitiert. Und da der Autor es genau nimmt, muß man auch genau hinschauen und sich durcharbeiten. Das gilt vor allem für den, der sich in dieser Materie nicht genau auskennt. Und selbst der Kenner muß „am Ball" bleiben. Nur so wird er den Vf. bestätigen können oder auch Fragen an ihn haben.

Zustimmen kann er ihm z. B. darin, daß der in den Konzilstexten der Ordensprofeß eignende „Weihecharakter" (consecratio) noch weiterer theologischer Abklärung bedarf. Insbesondere bleibt noch genauer zu untersuchen, was es mit der dem Profeßakt zugeschriebenen „besonderen Weihe" („peculiaris quaedam consecratio") von „Perfectae caritatis" (5,1) auf sich hat. (Hingegen sollte der Vf. den Ausdruck „consecratio mundi", „Weihe der Welt" [172] als die dem Weltstand der Laien im Vergleich zum Ordensstand spezifische Aufgabe vermeiden, da die „Welt", so wie wir sie vorfinden, einmalig und definitiv durch Christi Menschwerdung und Erlösung geweiht wurde und nur durch ihn geweiht werden konnte.) Zustimmend registriert man auch, wie sorgfältig der Autor die unter den Konzilsvätern so unterschiedlich verstandene „Zeichenhaftigkeit" des Ordenslebens (primär theologisch oder primär moralisch) vorgestellt hat, wobei er selbst mehr dem theologischen Sinn dieses Begriffes, entsprechend dem gewichtigen Zeugnis bedeutender Konzilsväter, den Vorzug gibt.

Wir haben aber auch Vorbehalte gegenüber einigen Interpretationen des Autors, besonders gegenüber seiner, wie mir scheint, überzogenen Kritik am Ordensdekret, das nach seiner Meinung in manchen Aussagen hinter der Ordenstheologie von „Lumen gentium" zurückbleibt. Es ist zwar unbestritten, daß im Ordensdekret etliche Kompromisse zu finden sind, die davon zeugen, daß Mitglieder vor allem der älteren Orden an ihrer ordenstheologischen und spirituellen Tradition bewußt oder unbewußt festzuhalten suchten. Aber es ist wenig fruchtbar, nun sozusagen auf die Suche zu gehen nach „Spuren" (146,169) einer solchen Tendenz und damit in die Texte mehr oder anderes hineinzulesen, als gesagt werden soll. Der Autor moniert z. B., daß im Ordensdekret öfter etwas als das Ordensleben in besonderer Weise kennzeichnend hingestellt wird, was aber im Grunde für alle Christen gelte, ohne daß dies gesagt würde. So beanstandet er, wenn auch vorsichtig (147), den Satz aus Art. 2a, daß die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi als „letzte Norm des Ordenslebens" zu gelten habe, als ob das nicht für alle Christen zutreffe, um sich dann allerdings später (254f) selbst wieder zu korrigieren und die Ausdrücke „letzte Norm" und „oberste Regel" geradezu als „Schlüsselbegriffe" der Ordenserneuerung zu deklarieren, was sie in der Tat sind und was im Kontext des konkreten Ordenslebens auch selbstverständlich ist. Oder: In Art. 11 werden die Mitglieder der Säkularinstitute gemahnt, in ihrem Weltauftrag und ihrer Zuwendung zur Welt „das Streben nach Ganzhingabe an Gott in vollkommener Liebe als ihre wichtigste Aufgabe" zu betrachten. Wenn der Autor auch hier wieder fragt, ob das nicht alle Christen betreffe (146), dann sollte es eigentlich klar sein, daß an dieser Stelle, die sich an die Mitglieder der Säkularinstitute wendet, von jener „Ganzhingabe" die Rede ist, die durch die Verpflichtung zu den evangelischen Räten charakterisiert ist und so von Weltchristen nicht gefordert wird. – Ein letztes Beispiel einer übertriebenen Kritik des Autors scheint mir von größerer Wichtigkeit zu sein. In Art. 6,1 des Ordensdekrets heißt es: „Wer sich auf die evangelischen Räte verpflichtet, muß vor allem Gott, der uns zuvor geliebt hat (Joh 4,10), suchen und lieben und sich ... bemühen, ein mit Christus in Gott verborgenes Leben (vgl. Kol 3,3) zu führen. Daraus fließt die Nächstenliebe zum Heil der Welt ... und erhält neuen Antrieb". Dazu bemerkt der Vf.: „Dieser Passus vermittelt den Eindruck, daß ‚Perfectae caritatis' hintergründig die totale Integration von Gottes- und Nächstenliebe doch nicht vollzieht" (149, ebenso 189f). Nun begegnet man hier in der Tat der Lehre des Thomas von Aquin, der die altmonastische Tradition des unbedingten Vorranges und Vor-ganges der Kontemplation, d. h. der Liebe zum alleinigen Gott, vor dem Apostolat, der Nächstenliebe, für das Ordensleben bis in unsere Zeit hinein festgeschrieben hat. Aber ganz abgesehen davon, daß man diesen Satz im Kontext der anderen Sätze lesen muß, die im

Dekret des öfteren und ausdrücklich die ‚Einheit von Gottes- und Nächstenliebe' betonen (wie es der Autor auch tut), ist nicht zu vergessen, daß auch in der Zweieinheit von Gottes- und Nächstenliebe Gott immer der absolute Primat zukommt, der auch im Nächsten noch ‚über alles' geliebt werden muß. Ob man von hierher noch so einfach von einer ‚Identität' von Gottes- und Nächstenliebe sprechen kann, wie der Autor es tut (und es sogleich wieder abschwächt, 158), oder auch von einer „totalen Integration" (149), das ist die Frage, zumal in unserer Zeit des vordringlich gewordenen und erhöhten Einsatzes so vieler Christen für mehr soziale Gerechtigkeit (vor allem in der Dritten Welt) die Theozentrik des christlichen Glaubens immer stärker aus dem Blick zu geraten droht. Unter dieser Rücksicht liest man den genannten Satz 6,1 des Ordensdekrets heute mit einer gewissen Sympathie, obwohl er mißverstanden werden kann. So scheint es jedenfalls dem Rezensenten aus der Rückschau auf die letzten Jahre.

Zum Schluß seiner Ausführungen faßt der Autor in knapper Form noch einmal einige „Grundorientierungen" des Konzils „für die theologische Reflexion über das Ordensleben" zusammen, nämlich 1. „das Eingefügtsein des Ordenslebens in das Mysterium der Kirche", 2. „die enge Verbundenheit des Ordenslebens mit dem Christusmysterium", 3. „das charismatische Verständnis des Ordenslebens". Er schließt damit, zu betonen, daß die konziliaren Aussagen über das Ordensleben nicht „primär in einer direkten Korrektur der Tradition oder gar in ihrer Ablehnung bestehen", sondern eine Weiterführung, entsprechend „entscheidenden Aspekten der heutigen Theologie", bedeuten. Er hätte noch hinzufügen können, daß diese Weiterführung mit dem Konzil nicht zu Ende gekommen ist, sondern in jeder Zeit von neuem ihren Raum haben muß. – Einstweilen aber sei dem Autor für seine überaus sorgfältige und sehr mühevolle Arbeit gedankt.

München Friedrich Wulf

Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Referate und Diskussion eines Symposions anläßlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1983). 272 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Institus Nr. 15), brosch. DM 24.–

Vorliegender Bd will die auf dem Symposion vorgetragenen Referate einer breiteren Leserschaft zugänglich machen, gemäß der Zielsetzung, an die der Präsident des Instituts, Erzb. J. J. Degenhardt, eingangs erinnert: Streng wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie und zugleich praxisbezogen die Vermittlung dieser Arbeit an die Seelsorge (vgl. 9–12). Die verschiedenen Beiträge bieten weniger eine Retrospektive auf die bereits geleistete Arbeit, als vielmehr das Ringen um Klärung einer theologischen Frage, der auch künftighin Mühe zugewendet werden muß.

In einem ersten Ansatz versucht J. Kard. Willebrands die *Bedeutung der Verhandlungen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen und der Anglikanischen Gemeinschaft für die Lehre von der sakramentalen Struktur der Kirche* aufzuzeigen (13–19). Die theologisch-dogmatischen Linien, die vom Kirchenbegriff in den Hauptwerken Möhlers hin zur Kirchenkonstitution des 2. Vat. Konzils führen, kehren auch in den folgenden Referaten wieder: Ursakrament im strengen Sinn ist die Person Jesu Christi selbst, Kirche das Mysterion/sacramentum der Gegenwart und der Vorankündigung der Vollendung des Heilswerkes Christi; Einzelsakramente sind Ausdruck des einen Sakramentes Jesus Christus, der sich und sein Heilswerk durch den Hl. Geist als Sakrament der Kirche vergegenwärtigt; grundlegend ist die Glaubensaussage, daß das Geheimnis Christi und das in ihm vollzogene und sich vollziehende Heilsereignis sakramentaler Natur ist, d. h.: Christus existiert und wird der Welt als Sakrament gegeben. Wenn anschließend festgestellt wird, am dichtesten und umfassendsten werde das Sakrament seiner selbst durch den Hl. Geist in der *Eucharistie* dargestellt (17), so läßt sich dazu sicherlich ein ökumenischer Konsens aufzeigen. Wie steht es aber mit der These: „Wenn die Kirche Eucharistie feiert, wird sie Leib Christi"? Es befremdet, daß bei katholischen Theologen nicht genügend zur Geltung gebracht wird, inwieweit die Taufe konstitutiv ist für die Kirche als Leib Christi; Taufe nicht nur irgendwie eine Initiation für das Eigentliche, das danach kommt, sondern sakramentale Hineinnahme in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi gemäß der paulinischen Interpretation, die dann auch das rechte Verständnis für die eucharistische Teilnahme am Opfer Jesu eröffnet. Gewiß kann in einem kurzen Referat nicht immer alles gesagt werden; auch ist die Konzentration auf einen wichtigen Hauptaspekt der Ekklesiologie wie auf das Verhältnis von Eucharistie und Kirche durchaus sinnvoll. Methodisch wäre aber zu beachten, daß die Reihenfolge der Sakramente nicht beliebig ist, und daß in numerischer Aufzählung die Taufe keineswegs zufällig am Anfang der Reihe steht. Über das erste muß auch zuerst gesprochen werden; nur so läßt sich der Anschein vermeiden, den auch vorliegender Bd hervorrufen könnte, daß nämlich im Aspekt katholischer Autoren die theologia crucis fehlt oder mindestens zu kurz kommt.

Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht wird von H. Döring dargestellt (20–125). Zunächst wird aufgezeigt, inwieweit die durchlaufende Denkstruktur der Ekklesiologie sakramentaler Art ist und worauf ihre Legitimation beruht. Zweierlei wäre bei einer „Grundaussage" hervorzuheben: Sie muß zum Ausdruck bringen, 1. daß die Kirche eine Funktion für die Welt hat, 2. daß die Kirche aber auch die Ausdrucksform von der Welt zu sein hat, d. h. Ausdruck dessen, was die Welt vor Gott sein soll. „So gesehen ist die Kirche bei aller Andersartigkeit eine heilsgeschichtliche Funktion der Welt: die geschichtliche, rechtliche und gesellschaftliche Objektivation und die sakramentale Gegenwart der Gnade Gottes an alle Menschen" (27), oder wie es an anderer Stelle heißt „. . . *in* Christus ist die Kirche das sakramentale Instrument *für* die Einheit mit Gott und mit den Menschen und zugleich das *Zeichen* dieser Einheit mit Gott und den Menschen" (31). Auch H. Döring erklärt, daß das Sakrament schlechthin Jesus Christus selbst ist, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, von dem her alle andere Sakramentalität nur eine analoge sein kann. Wenn es dann weiter heißt: „Nur in ihm findet man den Zugang zum Mysterium Gottes. Nur in der Beziehung zu Christus, dem Ursakrament, empfängt alle übrige Wirklichkeit Sakramentalität, auch Kirche und Welt" (45), so wäre im Hinblick auf andere Religionen nach einer überzeugenden Begründung zu fragen. Extra ecclesiam nulla salus? – Zur Weiterführung sakramentaler Denkstruktur beschreibt H. Döring die Kirche als Sakrament des Geistes. Er stützt sich dabei vor allem auf das Bemühen von M. Kehl, die Ekklesiologie in den umgreifenden Kontext der Pneumatologie einzuordnen.[1] Es ergibt sich, daß Kirche deshalb als „Sakrament des Geistes" verstanden werden kann, weil sie als „Ort der konkreten Freiheit des Glaubens" Sakrament des „befreienden" und „konkretisierenden" Geistes sein kann und sein muß (56). – Die Bewährung dieser „sakramentalen Denkstruktur" ist nun unter ökumenischer Fragestellung zu prüfen. Kann die Bindung Gottes an die Werkzeuge, die er als Mittel seiner Antwort gegeben und verordnet hat, erwiesen werden? H. Döring hält die sakramentale Denkform für eine notwendige Vermittlungsfigur der Ekklesiologie. Zu seinen Ausführungen ergeben sich einige Einzelfragen: Stimmt es, daß Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes die Grenzen von Raum und Zeit „zerreißt" (74)? Wäre eben dies ihre „Geschichtlichkeit" oder wäre damit auch die „Geschichtlichkeit" zerrissen? Müßte nicht das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Reich Gottes und Welt positiver beschrieben werden als unter dem Aspekt des Zerreißens? Gewiß finden sich auch bei H. Döring dazu mancherlei Ansatzpunkte (vgl. u. a. 83). Andererseits, – kann man sagen, daß das entscheidende Merkmal des Reiches Gottes die „totale Vergebung" ist (74)? Mit Recht wird an anderer Stelle daran erinnert, daß Christus selbst nicht nur Zeichen des Heils, sondern auch Zeichen des Gerichts ist (179). Dies bezeugt die Glaubenserfahrung der Kirche, und eben dies wäre auch zu bedenken bei der Grundthese: „Nur in der glaubenden Übereinstimmung mit den Zeugen kommt es auch zu einer Übereinstimmung mit dessen Erfahrung, so daß die Erfahrung eines jeden einzelnen stets seine Eigenerfahrung ist und im Vollzug Gestalt gewinnt – jedoch vermittelt" (88). – In dieses Denken werden noch die Ansätze für eine kommunikationstheoretische Ekklesiologie eingebracht.[2] Daraus ergibt sich: „Kirche als Sakrament hat . . . von ihrem innersten Wesen her den Zug auf Interaktion und Kommunion, Dialog und Kooperation" (107). – Zum Schluß vertritt H. Döring noch einmal kräftig seine Option für die sakramentale Denkstruktur. Dabei ist er sich der Schwierigkeiten bewußt, die diese nach wie vor für das ökumenische Gespräch enthält; es gibt jedoch s. E. keine bessere. Allerdings muß zum richtigen Verständnis deutlich gezeigt werden, daß die Sakramentalität der Kirche in ihrer Institutionalität der Freiheit des Geistes Christi Raum gewährt (116).

Gewissermaßen treuhänderisch erörtert H.-J. Schulz *Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht* (126–170). Sie erscheint als Entstehungs- und Deutungsprinzip der Bekenntnisse, so daß z. B. bei Theologen wie Basilius v. Caes. die dogmatische Überlieferung des trinitarischen Bekenntnisses nur eine Seite einer umfassenden, in besonderer Weise liturgievermittelten und durch die Liturgie realisierten Paradosis ist (139). Dabei gilt die Grunderkenntnis eucharistischer Ekklesiologie, daß der Hl. Geist das Tun Christi in der Kirche zur Geltung kommen läßt; durch die vom Wirken des Hl. Geistes geheiligten Gaben der Eucharistie baut sich die Kirche selbst als ein Leib in Christus auf, erfährt sie sich als *ein* Leib – *ein* Geist (147). Geschichtlich gesehen gilt die liturgisch-sakramentale Überlieferung und ihre theologische Normativität als bleibendes Vermächtnis der konziliaren Epoche patristischer Zeit. Die großen Entwürfe der Bildertheologen postulieren sakramentenähnliche Urbild-Abbild-Verhältnisse als Grundprinzip der Interpretation allen Seins und speziell der inkarnatorischen Heilsordnung (156); der ganze Kosmos der Glaubenseinheit erscheint dabei im Spiegel der Liturgie (160, 162). Als Impuls theologischer Erneuerung erwartet H.-J. Schulz ein neues Überlieferungsbewußtsein, das sich am Geist der Ganzheit eines ungeteilt dogmatisch-liturgischen Erbes der selbst noch ungeteilten Kirche der Frühzeit inspiriert.

Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug, die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion wird von G. Gaßmann herausgearbeitet (171–201). Das Ergebnis dieser „Entdeckungsreise" ist viel reicher, als zunächst vermutet werden konnte. Offenkundig wird die hier genannte Begrifflichkeit als eine Hilfe für die Bestimmung und Beschreibung des Ortes und der Berufung der Kirche und ihrer Einheit in Gottes Heilsplan empfunden (193);

[1] Vgl. Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie. Hrsg. von Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder, 1979 (Quaestiones Disputatae; 85).

[2] Alexander Ganoczy: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 (Die Theologie). S. 106–135. – Barbara Kappenberg: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie. – Frankfurt a. M. 1981.

sie macht vor allem deutlich, daß die Kirche und ihre Einheit nicht um ihrer selbst willen da sind. „Kirche ist Zeichen, Sakrament, Werkzeug der Liebe Gottes, seiner Herrschaft, seines universalen Heilsplanes für alle Menschen in Jesus Christus. Sie ist ... Zeichen für Gottes Gericht und Gnade ..., Zeichen der zukünftigen Einigung aller Menschen im Reiche Gottes, der erlösenden Schöpfung und Vollendung aller Dinge" (196). Kritisch wird gesehen, daß eine deutlichere Verbindung zwischen den Sakramenten in der Kirche und der Sakramentalität der Kirche noch fehlt. Daß durch diesen unabgeschlossenen Rezeptionsprozeß nicht nur neue Ausdrucksmöglichkeiten samt deren Rückwirkungen auf inhaltliche Konzeptionen gewonnen wurden, sondern auch ein wesentlicher Beitrag zur Annäherung unterschiedlicher ekklesiologischer Konzeptionen geleistet wurde, ist für G. Gaßmann Grund genug, diesem Prozeß in der weitergehenden ökumenischen Diskussion mehr konzentrierte Aufmerksamkeit zu schenken als bisher (197).

Kritische Ansätze zu neuer Besinnung bietet auch der öffentliche Vortrag von P. Hünermann: Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens (202–221). Im Anschluß an Pascal verweist er darauf, daß das Herz als Mitte und Spitze des Menschen den Ort bezeichnet, an dem der Mensch, angerührt durch die Gnade des sich herabneigenden Gottes, die Realität Gottes und seine Wirklichkeit hervorbringt und hervorbringend allererst erfaßt (213). Leider scheint diese Theologie im 2. Vaticanum auszufallen. Es fällt auf, daß weder in der Liturgie- noch in der Kirchenkonstitution oder in einem der anderen Texte genauer bestimmt ist, „wie die so verstandenen und vollzogenen Sakramente im heutigen Erfahrungskontext, im weltlichen Zusammenhang stehen" (218). Hier macht sich für P. Hünermann eine Lücke bemerkbar. Zugleich mit der entsprechenden Ergänzung theologischer Ansätze wird ein neues Verständnis sakramentaler Struktur der Wirklichkeit angezielt, als eines „Raumes der Huld Gottes, in dem die Humanität des Menschen und die wahre Wirklichkeit der Welt sich allererst entfalten können" (221).

Zum Schluß wird das Interesse auf *Weiterführende Ansätze und Fragen aus der Diskussion der Referate* gelenkt, wie sie von H. J. Urban zusammengefaßt wurden (222–227). Hinsichtlich der Klärung des Sakramentsbegriffs in seiner Anwendung auf die Kirche ergibt sich (u. a.), daß die „Überlieferung im gesamtheitlichen Sinn" als primäre theologische Quelle zu gelten hat. Ausgangspunkt aller Überlegungen über die Sakramentalität ist die Ursakramentalität Christi. Erst von ihm bzw. von der universalen Heilsdimension des Kreuzesgeschehens auf Golgotha aus eröffnet sich die Sakramentalität der Kirche. Dabei bleibt Kirche als Sakrament immer selbst „sakramentsbedürftig". Nie darf übersehen werden, daß der Glaube unabtrennbar zum Sakrament gehört. – Zuletzt wird darauf hingewiesen, daß die Begrifflichkeit, mit der Kirche zur Sprache gebracht wird, nur komplementär richtig angewendet werden kann. Das deckt sich mit der Grunderkenntnis, daß Aussagen wissenschaftlicher Theologie immer nur Modellcharakter haben.[3] Im lebendigen Vollzug bedarf die Theologie daher auch des Dialogs. Dem wollte das Symposion dienen.

Die verschiedenen Beiträge sind ein Beleg dafür, daß das Erfassen theologischer Wahrheit wegen der Kontingenz alles Geschöpflichen nur komplementär erfolgen kann. Von daher gesehen ermöglicht erst der große Konsens in der Kraft des Geistes die Erfassung des von Christus geschenkten Heils in seiner Gesamtgestalt. Die Arbeit des Möhler-Instituts ist dazu ein guter Weg.

Fulda Elmar Fastenrath

[3] Vgl. u. a. Johann Auer: Die Bedeutung der „Modellidee" für die „Hilfsbegriffe" des katholischen Dogmas. In: Einsicht und Glaube. Hrsg. von Joseph Ratzinger und Heinrich Fries. – Freiburg i. Br.: Herder, 1962. S. 259–279. – Ders.: Modelldenken. In: LThK 7 (^{2}1962) 508.

Schmidt, Heinz: **Didaktik des Ethikunterrichts I.** Grundlagen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983), 260 S. (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd 6,1), kart. DM 36.–

Mit diesem Buch wird eine Reihe eröffnet, die das in verschiedenen Bundesländern eingeführte Unterrichtsfach „Ethik" (als Alternative zum Religionsunterricht) wissenschaftlich und didaktisch fundieren soll. Dabei will dieser erste der beiden sich mit Didaktik befassenden Bände die Grundlegung vermitteln, auf der dann der 2. Bd „einen fachdidaktischen Rahmen entwickeln sowie Ziel-, Inhalts- und Methodenfragen schulspezifisch konkretisieren soll" (10).

Die Grundlagenfragen hat der Vf. nach vier Sachgruppen geordnet:

In Teil I werden die rechtlichen Rahmenbedingungen für das neue Unterrichtsfach umrissen. Daß ein Unterrichtsfach über Sinn- und Wertfragen an einer staatlichen Schule dem Prinzip weltanschaulicher Neutralität des Staats nicht widerspricht, ergibt sich bereits daraus, daß die Verfassungsnormen bestimmte Wertvorstellungen implizieren bzw. sich ausdrücklich darauf berufen, die auf elementare sittliche Verbindlichkeit als Voraussetzung für eine gesellschaftliche Ordnung verpflichten. Auf dieser Grundlage in Auseinandersetzung mit ihren unterschiedlichen Traditionen und Interpretationen zu einer gemeinsamen Erkundung und Erprobung humaner Lebensbedingungen auf Zukunft hin anzuhalten, hält der Vf. für die Grundaufgabe eines Ethikunterrichts.

Geleitet von dieser Perspektive nimmt er in Teil II eine kritische Sichtung der vorliegenden didaktischen Konzepte für dieses Fach vor. Ausführlich rezipiert er dabei die breite angelsächsische Diskussion, wobei er Möglichkeiten und Grenzen einer Übertragung dortiger Ansätze auf die hiesige Schulsituation aufzeigt. Darüber hinaus wertet er auch die hierzulande mittlerweile entwickelten Konzepte und Lehrpläne aus. Im Anschluß an Ansätze östlicher Provenienz weist er auf die im Westen unterbelichtete kollektive Dimension im Bereich der Werterziehung hin.

Teil III befaßt sich mit entwicklungs- und sozialisationstheoretischen Konzepten zur sittlichen Erziehung. Dabei geht der Vf. der Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Autorität und freier Einsicht nach. Er referiert Befunde zum Zusammenhang zwischen der Entwicklung der sozialen Wahrnehmung und der des moralischen Urteils. Die Theorien zur Entwicklung moralischer Urteilsstrukturen werden knapp vorgestellt, wobei der Vf. diese allerdings an sozial-kulturelle Strukturen gebunden sieht und darum eigens nach der Bedeutung sozial gestützter Interaktionsformen für die sittliche Erziehung fragt. Anhand der verschiedenen Ich-Entwicklungskonzepte arbeitet er die die Sittlichkeit fördernden Strukturen heraus, zeigt allerdings auf, daß diese notwendig um die persönliche biographische Perspektive ergänzt werden müssen, wozu er auf den Gewissensbegriff – als Instanz menschlicher Selbstdefinition – rekurriert.

In Teil IV legt der Vf. den Ertrag der lernpsychologischen, der allgemeindidaktischen und der schultheoretischen Arbeiten für die Didaktik des Ethikunterrichts dar. Er macht dabei deutlich, daß die bestehenden Strukturen schulischen Lernens nicht unberührt bleiben können, sollen sie der Herausforderung, kulturschöpferische Lernprozesse in Richtung auf eine kommunikative und solidarische Existenz zu initiieren und befördern, gerecht werden.

Diese Inhaltsübersicht deutet an, daß das Buch eine umfassende Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes zu Fragen der sittlichen Entwicklung und Erziehung enthält. Die Ergebnisse der relevanten empirischen Wissenschaften (insbesondere Psychologie und Soziologie) werden ausführlich dargelegt und auf ihre didaktische Bedeutung hin erörtert. Das Ganze wird nochmals in eine gediegene Verbindung mit dem Diskussionsstand innerhalb der philosophischen und theologischen Ethik gebracht, wobei die aktuelle Brisanz einer moralischen Erziehung deutlich wird. Von daher ist diese Veröffentlichung auch für die religionspädagogische Diskussion eine unverzichtbare Informationsquelle und zugleich eine Herausforderung, will sie mit dem Religionsunterricht dem hier angezielten Niveau des Ethikunterrichts entsprechen.

Allerdings geht die detaillierte Einbeziehung und Sichtung teilweise sehr heterogener theoretischer Ansätze und Konzepte zu einem großen Teil auf Kosten einer Übersichtlichkeit der Gesamtdarstellung. Hier wirkt sich das Fehlen von Zusammenfassungen, die den gewonnenen Problemstand dem Leser nochmals kurz vergegenwärtigen und ihn in den Zusammenhang des angezielten gesamttheoretischen Rahmens hineinstellen, als sehr nachteilig aus. Ohne Vorkenntnisse bleiben viele Abschnitte unverständlich. Von daher ist dieses Buch als Lehr- und Studienbuch nur bedingt geeignet.

Münster Norbert Mette

Schwartz, Werner: **Analytische Ethik und christliche Theologie.** Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 295 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 46), kart. DM 58.–

Die Bedeutung der wissenschaftlichen Disziplin „Ethik" in der evangelischen Universitätstheologie steht in keinem Verhältnis zur Bewertung der christlichen Moral in der Meinung unserer Kirchenmitglieder. Oft hat man – zumal als Gemeindepfarrer – den Eindruck, daß „christlich" synonym ist mit „moralisch anständig". Sieht man freilich genauer zu, werden Sache wie Begriff alles andere als eindeutig. Das macht auch Vf. zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „Es gibt kaum eine Frage praktischen Verhaltens, in der Christen einer Meinung sind ... Wenn so wenig klar ist, was das Verhalten von Christen ausmacht, hat es dann überhaupt Sinn, von einer christlichen Ethik oder wenigstens von einer Ethik von Christen zu sprechen" (11)? Von der Beantwortung dieser Frage ist dann freilich auch die Möglichkeit einer darauf aufbauenden theologischen Ethik als wissenschaftlicher Disziplin abhängig. Vf. bejaht beide Fragen und hat zum Nachweis ein anregendes und ohne Zweifel gutes Buch geschrieben; gut nicht nur, weil die Mainzer Universität die zugrunde liegende ev.-theol. Diss. von 1981/82 preisgekrönt hat.

Das Buch gliedert sich in sechs Teile. Teil 1 „Probleme und Klärungen" (11–22), Teil 2 „Positionen und Entwicklungen" (23–73), Teil 3 „Diskussionen und Entscheidungen" (74–128), Teil 4 „Moral und Religion" (129–167), Teil 5 „Die Funktion religiöser Sätze für die Ethik" (168–213), Teil 6 „Die metaethischen Voraussetzungen der Ethik von Christen" (214–262). „Abschließende Überlegungen" (263–267), Literaturverzeichnis (269–291) und Namensregister bilden den Schluß.

Teil 2 ist der Darstellung, Teil 3 der Bewertung der wesentlichen Positionen der analytischen Ethik gewidmet; die Teile 4 und 5 erweitern den Untersuchungsbereich um Überlegungen der analytischen Religionsphilosophie und der

in den englischsprachigen Ländern bereits erfolgten Rezeption dieser philosophischen Richtungen durch die theologische Ethik. Diese ausgewählten Ergebnisse werden in Teil 6 noch einmal ausgezogen und in das sog. „story"-Konzept der Ethik integriert, das Vf. von seinem Lehrer Dietrich Ritschl übernommen hat (vgl. D. Ritschl u. Hugh Jones: „Story" als Rohmaterial der Theologie, ThExh 192, München 1976).

Damit ist aber auch die der Arbeit vorausliegende Grundentscheidung hinsichtlich des Propriums christlicher Ethik gefallen: Mit seinem Lehrer Ritschl sieht Vf. es darin, daß christliche Ethik reine „Ethik von Christen" ist, also gewissermaßen eine Binnenmoral von Menschen, die auf einer gemeinsamen Weltsicht beruht. Diese spezifische Weltsicht der Christen – und dieses revolutionär Neue verbirgt sich hinter der Bezeichnung „story"-Konzept" – wird vermittelt durch die „story Gottes mit dem Menschen" (266 u. ö.). Aber ob das als Bestimmung des christlichen Propriums ausreicht? Mir ist es eine durchaus noch offene Frage, zumal unter Berücksichtigung des alten Anspruchs christlicher Ethik, allen Menschen etwas zu sagen zu haben. Für Vf. aber ist diese Entscheidung eindeutig, und die theologische Ethik hat für ihn in folgendem ihren Untersuchungsgegenstand:

„In eben diesem Bezug auf eine spezifische Weltsicht ist die Einheitlichkeit der Ethik von Christen zu sehen – bei allen Unterschieden in ihrer Ausprägung. Ein offenes Konzept ist erforderlich, das diese Einheitlichkeit auszudrücken erlaubt. Es muß notwendig interpretationsfähig sein, denn nur so ermöglicht es die Integration unterschiedlichen Materials christlicher Ethik. Dazu wird das Konzept der story vorgeschlagen, das die spezifisch christliche Weltsicht (die story der Christen, der ersten Christen, des Christus im Horizont der story Israels) mit der gegenwärtigen story der Christen einschließlich ihren ethischen Entscheidungen und ihres ethischen Denkens vermittelt" (266).

Allein in diesem Untersuchungsgegenstand unterscheidet theologische Ethik sich von der philosophischen, nicht aber in einer anderen Aufgabe. Daß in dieser Verhältnisbestimmung weniger ein Ergebnis der Arbeit vorliegt als vielmehr eine Voraussetzung, ist keine Kritik an Vf. Kritisch kann ich das schon allein darum nicht sehen, weil ich selbst aufgrund eigener Beschäftigung mit dem Thema darin mit Vf. einig bin: Die sich selbst als inhaltlich neutral verstehende analytische Ethik (= Metaethik) muß mit jeder in sich konsistenten theologischen Ethik kompatibel sein und ist es auch. Theologische Ethik kann sich problemlos aber gerade des sprachanalytischen Instrumentariums bedienen, um eben diese Konsistenz zu erreichen, die sie dann der rationalen Diskussion zugleich zugänglich macht als auch in gewisser Weise enthebt: Konsistenz vorausgesetzt ist sie von der Vernunft her nicht mehr zu kritisieren, nur noch bezüglich ihrer normativen Prämissen.

Die oben an Vf. gestellte Anfrage tut meiner grundsätzlich positiven Bewertung seiner Arbeit keinen Abbruch, auch nicht einige kleinere Kritikpunkte an seiner Darstellung und Bewertung bestimmter Autoren aus dem Lager der analytischen Ethik, die einer ausführlicheren Diskussion bedürften, als hier möglich ist. Verschweigen kann ich freilich nicht, daß ich gewisse Schwierigkeiten mit Vfs. Einschätzung des sog. Naturalismus oder Deskriptivismus habe. Damit ist gemeint die Theorie, daß moralische Werturteile allein aus Tatsachenbehauptungen ableitbar seien. Wenn der Naturalismus recht hätte, wäre theologische Ethik nicht möglich. Er hat aber nicht recht – und das ist eine rein logische Frage! Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Vf. aus dem Interesse heraus, einem arbiträren Subjektivismus zu begegnen, den Deskriptivismus zu positiv beurteilt. (Vgl. z. B. seine Überschrift 3.6 (115): „Zwischen (sic!) Deskriptivismus und Präskriptivismus: Eine angemessene Konzeption der Metaethik".) Ich halte das deshalb für eine folgenschwere Fehleinschätzung, weil der Deskriptivismus von der Sache her eine absolute Theorie ist: ein bißchen deskriptivistisch gibt es so wenig wie ein bißchen schwanger. Und das relative Recht deskriptiver Prämissen ist der Streitpunkt nicht, der geht um das Wörtchen „allein" bei der Ableitung (gleich Begründung) moralischer Urteile. Ich hätte mir hier in Vfs. Ausführungen etwas mehr Klarheit gewünscht.

Meine Bedenken lassen sich an dem bereits zitierten Satz von S. 266 erläutern. Wenn das „story"-Konzept auch die „ethischen Entscheidungen" der jetzigen Christen einschließt, dann handelt es sich dabei um moralsoziologisch erhebbare, in jedem Fall aber deskriptive Sachverhalte – und wie nun sollen daraus normative Prämissen werden können, die auch eine christliche Ethik zweifelsohne benötigt, will sie Ethik bleiben und das heißt: Meinungen „praktischen Verhaltens" (11) beeinflussen? Rächt sich hier nicht Vfs. unklarer Umgang mit dem Problem des Deskriptivismus?

Diese Konfusion zeigt sich auch in folgendem Zitat: „Moralische Konzepte sind handlungsleitend. In ihnen sind Deskription und Evaluation verbunden. Die deskriptive Seite läßt sich explizieren, und in ihr ist bereits die Evaluation beschlossen. Moralische Vorstellungen können also unmittelbar auf Fakten zurückgeführt werden" (117). Aus „verbunden" wird darin „beschlossen", was aber durchaus nicht dasselbe ist. Und was heißt dann „unmittelbar"? Um es nochmals zu wiederholen: Der Streit geht darum, ob „moralische Vorstellungen" (damit meint Vf. doch Normen, oder?) allein auf Fakten zurückgeführt werden können.

Der Streit um den Deskriptivismus ist schwierig, zugegeben. Aber die Frage hat zentrale Bedeutung, gerade für das Konzept theologischer Ethik, wie es Vf. vorzuschweben scheint. Müßte man da als Leser nicht erwarten können, daß die Positionen mehr durchreflektiert werden? Dann wären wohl auch Sprache und Begrifflichkeit klarer geworden.

Demgegenüber betrifft eine weitere Anfrage eher ein Randproblem. Wie unterscheidet Vf. „Generalisierbarkeit" von „Universalisierbarkeit"?

Zugegeben: Die Terminologie ist bei den Vertretern der analytischen Ethik nicht einheitlich. Nur ist es meiner Kenntnis nach dann so, daß einige Autoren statt universalisierbar eben generalisierbar sagen, beides also nicht unterscheiden. Wenn aber differenziert wird, dann m. W. ganz eindeutig genau umgekehrt wie von Vf. In dem Satz: „Während die Vorstellung der Universalisierbarkeit impliziert, daß eine Vorschrift sich auf alle Menschen in allen Orten zu jeder Zeit bezieht, bescheidet sich das Konzept der Generalisierbarkeit damit zu betonen, daß moralische Urteile nicht auf die Person des Urteilenden selbst beschränkt sind, sondern für ähnliche Menschen in ähnlicher Situation gelten" (132) sind die Begriffe genau vertauscht. Ein Versehen oder mehr als das? (Unklar ist mir auch, auf welchen Autor sich die belegende „a.a.O."-Anm. 7 bezieht.)

Der Leser mag beurteilen, wie schwer solche Anfragen wiegen. Und viele solcher wünsche ich dem Buch, schon wegen des Themas. Persönlich warte ich mit Spannung auf eine Diskussion des Vf./Ritschlschen Neo-Konzeptes einer „story"-Ethik in der evangelischen Theologie!

Rabenau-Odenhausen Hans Biesenbach

Schneider, Lothar: **Subsidiäre Gesellschaft.** Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. Mit einer Einf. von Oswald von Nell-Breuning. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 161 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 24), kart. DM 32.–

Das Subsidiaritätsprinzip, „jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz" (Quadragesimo Anno 79), gehört zum Kernbestand der katholischen Soziallehre, stößt aber gerade deshalb immer wieder auf voreingenommene Ablehnung, weil es als angeblich „katholisches Prinzip" für Nichtkatholiken und damit für ein pluralistisches Gemeinwesen unannehmbar sei. Prinzipien sind jedoch weder katholisch noch un- bzw. antikatholisch, sondern entweder richtig oder falsch. Dies am Beispiel des Subsidiaritätsprinzips aufzuzeigen und die in weiten Kreisen nach wie vor bestehende Voreingenommenheit gegen den Grundsatz der „subsidiären Gesellschaft" auszuräumen, gelingt der vorliegenden Habilitationsschrift von Lothar Schneider, inzwischen Professor für Christliche Sozialwissenschaft an der Universität Regensburg, in eindrucksvoller Weise.

Eine kurze Einführung zum „Theorie-Praxis-Zusammenhang" (14–17) macht auf die Fragwürdigkeit eines vorschnellen Rufens nach Praxis aufmerksam und betont gerade die Bedeutung einer (guten) Theorie für die Praxis. Um die Bedeutung der Theorie „Subsidiaritätsprinzip" für die praktische Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit darzulegen, schlägt Sch. zwei Wege ein.

Im ersten Hauptteil „Auf der Spur der Implikationen" entfaltet er das Subsidiaritätsprinzip und seine praktischen Anwendungen.

Zunächst interpretiert er das „Entzugsverbot" und das „Hilfsgebot", die beiden (bisherigen) Sätze des Subsidiaritätsprinzips, und schließt ihnen das Gebot der „subsidiären Reduktion" als einen neuen dritten Satz an (18–37). 1. Entzugsverbot (P>G): Was eine Person (P = der einzelne, Person) leisten kann, darf ihr von der Gesellschaft (G = Gemeinschaft, Gesellschaft, Gesellschaftstätigkeit) nicht entzogen werden; 2. Hilfsgebot (p<G): Was eine schwache Person (deshalb p klein geschrieben) nicht zu leisten in der Lage ist, soll die Gesellschaft als Hilfe zur Selbsthilfe leisten; 3. Subsidiäre Reduktion (P>G): Was eine erstarkte Person inzwischen selbst leisten kann, ist ihr von der Gesellschaft wieder zurückzuübertragen. Anschließend verdeutlicht der Autor die „Zueinanderordnung" von Person und Gesellschaft – er spricht von P-G-Relation – in einer oft überraschenden Weise an Problemen aus dem biologisch-anthropologischen und gesellschaftlichen Bereich, die bisher weder im Zusammenhang mit dem Subsidiaritätsprinzip noch gar als Ausdruck subsidiärer Beziehungen gesehen wurden (37–77). Phänomene wie „Schwache p brauchen G länger" (39) und in stärkerem Maße, „die ‚Midlife crisis' als P-G-Problem" (48) sowie die „subsidiäre Bedeutung von ‚Wänden'" (63), wobei der Begriff „Wände" nicht nur für Mauern aus Steinen, sondern als Ausdruck für individuelle „(Lebens)Raumgestaltung" (65) steht, sind die interessantesten dieser implikativen Aspekte.

Im zweiten Hauptteil „Analoge Aspekte des Subsidiaritätsprinzips" zeigt der Vf. überwiegend Ähnlichkeiten aus Naturwissenschaft und Technik auf. Er greift diese Bereiche heraus, weil er das

Verständnis des Subsidiaritätsprinzips vor allem durch die „von Naturwissenschaft und Technik geprägte ‚Bild'- und Sprachbarriere der Industriegesellschaft" erschwert sieht. Deshalb sollen in erster Linie „Zielgruppen der naturwissenschaftlich-technischen Gegenwartsgesellschaft angesprochen" und die ihnen vertrauten Argumentationsfiguren „für einen Dialog mit der katholischen Soziallehre aufbereitet werden" (79).

Als erste Analogie stellt Sch. die ingenieurwissenschaftlich bedeutsame „Teilumkehrung" vor (85–98), nach der man ein Ziel oft erst auf dem „‚Umweg' über die Gegenrichtung" (88) erreichen kann. Die Übertragung des Teilumkehrungsmodells ins Soziale verlangt, daß die Gemeinschaft die „je neu gewonnene P-Kompetenz" (92) der Glieder beachtet und ihnen entsprechend Freiräume einräumt, um das eigentliche Gemeinschaftsziel, Selbständigkeit und Mündigkeit der Glieder (1. und 3. Satz des Subsidiaritätsprinzips), zu erreichen. Weitere Analogien aus dem naturwissenschaftlich-technischen Bereich legt der Vf. in den Kapiteln „Asymmetrie – Grundregeln zur Optimierung" (98–106), „Die ‚Kugeltheorie' oder jetzt verstehe ich Parkinson" (106–114), „Miniaturisierung oder Riesen sind unterlegen" (114–125), „Evolution versus Involution" (125–130) sowie „Entropie und Subsidiaritätsprinzip" (130–135) vor.

Der letzte Abschnitt faßt die Grundgedanken der Untersuchung zusammen und kommt zu dem Ergebnis: „Analoge Aspekte ermutigen zur Verwirklichung implikativer Forderungen des Subsidiaritätsprinzips" (136–145).

Die Untersuchung wurde 1982 unter dem Titel „Implikative und analoge Aspekte des Subsidiaritätsprinzips" von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Durch die Analyse der Implikationen vertieft sie Bekanntes, durch die Freilegung der Analogien macht sie das Subsidiaritätsprinzip plausibler, zeigt, wie es in vielen „Einzelbereichen in analoger Weise immer wieder aufscheint" (9), und erweist es so „als ein der physikalisch-kosmischen und der human-sozialen Welt gemeinsames Universalprinzip" (12).

Die besondere Leistung Sch.s besteht darin, daß er mit dem „Dritten Satz" bzw. der Forderung nach „subsidiärer Reduktion" nachdrücklich auf die dem Subsidiaritätsprinzip wesentliche Dynamik hinweist; für die soziale Gerechtigkeit taten dies in ähnlicher Weise Gustav Gundlach (Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, 174) und Oswald von Nell-Breuning (Gerechtigkeit und Freiheit, 343). Ebenso bedeutsam erscheint, daß die Aufbereitung der Analogien aus Naturwissenschaft und Technik den überfälligen Dialog mit ihren Vertretern und das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips fördern kann.

Wenn Oswald von Nell-Breuning in seinem „markanten" Vorwort (9–13) als einzigen Einwand anmerkt, das Subsidiaritätsprinzip sei keine „Implikation der christlichen Botschaft", sondern ein sozialphilosophisches Prinzip, so meint der Rez., daß sich beides nicht widerspricht: Das Subsidiaritätsprinzip ist zweifellos dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft erkennbar, läßt sich aber auch aus dem christlichen Menschenbild ableiten.

Sch. hat mit seiner Untersuchung, die beträchtlich über das eigene Fachgebiet hinausgreift, auf weite Strecken einen hohen Abstraktionsgrad aufweist, ohne jedoch blutleer zu wirken, die katholische Soziallehre und die wissenschaftliche Soziallehre insgesamt „ein bedeutsames Stück vorangebracht" (12).

Bochum Josef Stegmann

1. **L'économie du salut dans la liturgie.** Conférences Saint-Serge. XVIIe semaine d'études liturgiques. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.L.V. – Edizioni liturgiche 1982. 286 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", „Subsidia" 25) kart. Lit. 20 000.–

2. **la Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie.** Conférences Saint-Serge. XXVIIIe semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981. Mit Beiträgen von C. Andronikof, B. Bürki, H. Cazelles u. a. – Rom: C.L.V. – Edizione liturgiche 1982. 386 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 27) kart. Lit. 28 000.–

3. **Liturgie, Spiritualité, Cultures.** Conférences Saint-Serge. XXIXe semaine d'études liturgiques. Paris, 29 juin – 2 juillet 1982. Ed. par. A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.L.V. – Edizione liturgiche 1983. 420 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 29) kart. Lit. 32 000.–

Das (orthodoxe) Institut Saint-Serge in Paris, Nachfolger der Theologischen Akademie Kiew, veranstaltet in Zusammenarbeit vor allem des verstorbenen Rektors des Institus C. Kern mit B. Botte OSB der Abtei Mont César in Löwen († 1980) seit 1953 jährlich (außer 1956) interkonfessionelle, seit 1957 unter ein Thema gestellte Studienwochen (vgl. A. Kniazeff, L'Institut Saint-Serge. Paris 1974, 110–115; B. Botte, Le mouvement liturgique. Paris 1973. 136–144; F. Petit, Les conférences Saint-Serge: EphLit 88 [1974]; [124–130]) mit Referaten zu bestimmten Themen. Während die in der deutschen Literatur kaum beachteten in der Regel vorzüglichen Vorträge nur der Jahre 1961ff und 1965f in der Reihe „Lex orandi" 35, 39f, 46ff. Paris 1963, 1965, 1967, 1970 veröffentlicht wurden, erscheinen sie dank der Initiative vor allem des durch zahlreich hervorgehende Beiträge zur Liturgiewissenschaft hervorgetretenen Prof. A. M. Triacca von der Päpstlichen Hochschule der Salesianer seit der 20. Studienwoche (1973) im o. a. Verlag der Vinzentiner (Rom 1975ff), jeweils in alphabetischer Reihenfolge der Autoren. Nachträglich wurden die Referate der Wochen 1969 (1977) und 1970 (1982) dort herausgegeben, so daß nur 1971 und 1972 noch fehlen.

1. Das Thema der 17. Studienwoche (1970) „Heilsökonomie in der Liturgie" wird nach einer „Präsentation" von A. Pistoia und Triacca (6–10) von 14 Autoren in französischer Sprache behandelt (vgl. die Aufzählung in der Kurzrezension durch B. Neunheuser, in: ALW 25 [1983] 51). Leider erfährt man nichts über Konfession, Nationalität und Amtsstellung der Autoren (wohl sechs Katholiken, vier Orthodoxe, zwei Reformierte, je ein Lutheraner und Anglikaner).

Dem Rez. erscheinen, ohne die nicht erwähnten Referate abzuwerten, besonders wertvoll die Beiträge von M. Arranz über die Post-Sanctus-Teile der Anaphoren antiochenischen Typs (29–57), B. Botte zum Terminus Oikonomia (biblisch, patristisch: 59–71; 71f über die Intention der beiden Begründer der Studienwochen), J. de Watteville über Mysterientheologie und Anamnese bei Luther, Calvin und ihren nächsten Nachfolgern (74–104), Ch. Renoux über Riten der Karwoche und Hymnen der „Großen Woche" der Armenier (169–188; 189–218 französische Übersetzung der schwer zugänglichen Texte), Th. Süss, Heilsgeschichte bei Luther (231–242), J. Tabet über die Eschalogie im Ordinarium der maronitischen Stundenliturgie (243–266; erste Übersetzung in eine westliche Sprache?) und D. Webb über den neuen Kalender der Kirche von England (1969; 267–286).

2. Von den 20 ebenfalls französisch geschriebenen Beiträgen des Jahres 1981 (je acht römisch-katholische, zwei reformierte Autoren, je ein lutherischer und anglikanischer, diesmal z. T. mit Angabe des Wohnortes und der Stellung) fällt es noch schwerer, eine Auswahl zu treffen.

Den Rez. haben besonders beeindruckt B. Bürki (reformierter Pfarrer, gegenwärtig Dozent an der Kath. Universität Fribourg) über den Sonntagsgottesdienst nach Calvin (29–46), M. M. Garijo Guembe (Salamanca, inzwischen Prof. für Geschichte und Theologie der östlichen Kirchen im Fachbereich Kath. Theol. in Münster) über die Bedeutung des Axioms „Lex orandi – Lex credendi" für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus (71–96), K. Hruby (Institut Catholique de Paris) über Sinn und Geist der jüdischen Liturgie (97–112), E. Mélia (Saint-Serge und Pfarrer der georgischen Orthodoxen in Paris) mit nicht „ikonoklastischen", aber ein gewisses aggiornamento anregenden Gedanken zum „Monolithismus" der orthodoxen Liturgie (143–154), Gl.-R. Muess über die lutherische Liturgie (155–178), Teil III über Verfall und Erneuerung (169–178), B. Neunheuser über R. Guardini (179–189), Ch. Renoux (vom Nationalen Forschungszentrum – CNRS – in Paris) über die alte Liturgie Jerusalems („Historisierung" und Mysterium: 240–260), A. Rose detailliert die „Große Vigilien" in Liturgien des Ostens und Westens (261–296), A. Schmemann (Dekan des Orthodoxen Seminars St. Vladimir, USA) mit methodologischen Bemerkungen zu einer liturgischen Theologie, nicht bloß Theologie der Liturgie (297–303), und in etwa parallel dazu A. M. Triacca über den theologischen Sinn der Liturgie und/oder den liturgischen Sinn der Theologie mit dem bescheidenen Untertitel „Esquisse initiale pour une synthèse" (321–337), C. Vogel (Straßburger Fakultät; gestorben bei Antritt der Fahrt zur 29. Studienwoche 1982), wie auch sonst oft Neues, auch Aufregendes bietend, hier über die Unabhängigkeit eines der Liturgie inhärenten theologischen Sinns von theologischer Ideologie, aufgewiesen an den lateinischen Riten der Ordination und den östlichen wie westlichen des Ehe- oder Brautsegens und der Trauung (339–348) und D. Webb über die Anaphora des Nestorius im Vergleich mit verwandten Anaphoren (349–372).

3. Der Titel „Liturgie, Spiritualität, Kulturen" der 29. Woche faßt 22 (zu) generelle und spezielle Vorträge verschiedenen Umfangs und Gewichts lose zusammen (elf römisch-katholische, sieben orthodoxe, zwei reformierte Theologen, je einer anglikanisch und lutherisch). Im Unterschied zu den beiden vorherstehenden Rezensionen sollen alle Beiträge wenigstens genannt werden.

Besonders hervorzuheben ist der tiefschürfende längere hermenitische Beitrag des Mitherausgebers A. M. Triacca, der auch das erste Vorwort verfaßte, über die Problematik einer liturgischen Spiritualität: Ist eine solche möglich? „Von der Methode zum Leben". Über den Einfluß der Nachbarkulturen auf das AT bzw. auf die Liturgie der Synagoge bis in die Gegenwart handeln H. Cazelles und recht aufschlußreich H. Hruby; über biblischen und liturgischen Humanismus Y. Fauquet. A. Rose belegt mit vielen patristischen und liturgischen Zeugnissen eine „aszetische" (nicht christologische oder ekklesiologische) Deutung des Ps 83,6–8 (LXX) und der Gradualpsalmen 119–132 (besonders im byzantinischen Morgenoffizium): Die spiri-

tuellen „Aufstiege" zu Gott. I.-H. Dalmais referiert kurz über ekklesiale und monastische Spiritualität der Kopten, E. Cothenet über das Protoevangelium des Jakobus als erstes Zeugnis volkstümlicher Marienfrömmigkeit.

Von den Beiträgen zur byzantinischen Liturgie und ihrer Spiritualität sind einige summarisch, hier und da auch etwas zu panegyrisch: Beziehung zum Leben des Alltags (B. Bobrinsky), zur Entwicklung der Kultur (C. Harissiadis), Teilnahme am Opfer Christi (D. Staniloae). Hervorzuheben ist der umfassende, klar gegliederte und Kritik nicht verschweigende Beitrag über horizontale und vertikale Dimension (E. Theodorou). Andere Autoren wenden sich speziellen Themen zu: Spiritualität der Liturgie in den Athos-Klöstern (G. Limouris), Kreuzfrömmigkeit am Fest der Kreuzerhöhung, 13./14. Sept. und Oktav (A. Kniazeff, reich belegt), russisches Offizium (Vesper und Morgenlob) aus dem 17. Jh. über die heilige Weisheit Gottes (C. Andronikoff) sowie über eine gewisse mystische und theologische „connaturalité" zwischen der französischen Schule der Spiritualität (P. de Bérulle, † 1629) und der byzantinischen Liturgie (P. Picard).

Der kurze Aufsatz über Leiden und Auferstehung in der liturgischen Frömmigkeit Luthers (Cl.-R. Muess, Sekretär der Liturgiekommission der Evangelisch-Lutherischen Kirche Frankreichs) weist u. a. darauf hin, daß unter den Liedern Luthers (man zählt 35) – unerwarteter Weise und anders als bei seinen Nachfolgern – keines reines Passionslied ist, sondern das Kreuz immer mit Christi Geburt und Auferstehung verbunden wird. Der Rez. fügt hinzu, daß das auch gilt für die metrisch verbesserte Neufassung des vorreformatorischen Liedes „Christ ist erstanden" (12. Jh.), das bei Luther beginnt: „Christ lag in Todesbanden" (vgl. E. Sommer, Die Metrik in Luthers Liedern: JLH 9 [1964] 29–81, hier 51ff). Der Vf. berichtet über den neuesten Versuch in Frankreich, das verlorene Gleichgewicht (die Sammlung „Louange et Prière" des protestantinischen Bundes in Frankreich [Baptisten, Lutheraner, Reformierte] zählte 29 Lieder für die Passionszeit, nur 11 für die Osterzeit) wiederherzustellen: 1981 neues Formular für Gründonnerstag bis zur Osternacht.

Die Darstellung über die reformierte liturgische „Beraubung" (depouillement) als Ausdruck des kalvinistischen „Soli Deo gloria" (G. Westphal) endet mit der Feststellung, daß die „Kenose" (Phil 2,5f) auch heute noch kalvinistische liturgische Tendenz ist. Das bestätigt weitgehend der Bericht über die heute reformierte Liturgie der deutschsprachigen Schweiz (E. Zellweger). Für deren andere Sprachgebiete scheint dem Rez. die Situation günstiger zu sein.

Über eine kleine Kommunität des Stundengebetes, des „platonischen Dialogs" und der Kindererziehung, die der anglikanische Diakon Nicholas Ferrar (1592–1637), zölibatär wie einige seiner Verwandten und Freunde, die sich ihm anschlossen, in Little Gidding (bei Cambridge) gründete und leitete, wohl nach dem Vorbild der Oratorianer, deren Regel von 1612 er wahrscheinlich bei einem zweijährigen Aufenthalt in Italien (1614–1616) kennenlernte, und der niederländischen Brüder vom gemeinsamen Leben, berichtet D. Webb.

C. Vogel († 1982) erweitert die Untersuchung O. Nußbaums (1961) und A. A. Häußlings (1973) über den Ursprung der „Privatmessen" in Klöstern durch eigene Forschungen über die Gründe (Votivmessen, Messen zur Ablösung von Kirchenbußen) und Statistiken über die Zahl der Nebenaltäre und der Priestermönche. B. Neunheuser referiert mit guten Belegen über die Traditionelles mit Neuem verbindenden Grundauffassungen der ersten Pioniere (maîtres) der liturgischen Bewegung: insbesondere P. Guéranger, M. Festugière, L. Beauduin, C. Marmion, J. Herwegen und O. Casel.

A. Gerhards knüpft an seine Trierer Diss. (1982) über die Gregor von Nazianz zugeschriebene Anaphora, die in der Reihe LQF erscheinen wird, an. Wegen der Bedeutung des sehr dichten Beitrags verdient er, daß wenigstens einige der Thesen referiert werden. Vf. möchte die bekannte, von J. A. Jungmann besonders akzentuierte allgemeine Ansicht revidieren, das Präsidialgebet, insbesondere das Eucharistiegebet sei bis „tief ins 4. Jahrhundert allenthalben" durch Christus an den Vater gerichtet worden.

Der Vf. verweist gegen diese These u. a. auf die zahlreichen an Christus gerichteten Anaphoren der apokryphen Thomas- und Johannesakten des 2. und 3. Jh.s, die nach neueren Untersuchungen (im Unterschied zu anderen darin enthaltenen Gebeten) weitgehend von gnostischen Einflüssen frei seien, ferner auf die an Christus gerichteten Passagen der ostsyrischen Anaphora der „Apostel" Addai und Mari aus dem 2. oder 3. Jh., die nicht modalistisch, sondern vor allem johanneisch beeinflußt seien, und eben auf die ganz an Christus gerichtete griechische Gregorius-Anaphora (obwohl vom syrisch-antiochenischen Typ in koptischer und arabischer Übersetzung noch heute Festanaphora der Kopten). Sie sei entgegen Jungmann nicht monophysitisch beeinflußt (mit Berufung auf J. M. Sanchez Caro: Salmanticenses 24 [1977] 49–82) und erheblich älter (Ende des 4. Jh.s bis Mitte des 5. Jh.s) als Jungmann annahm (6. Jh.), wie E. Hammerschmidt, Berlin 1957, und H. Engberding (FS Th. Klauser: Mullus, 1964) nachgewiesen hätten. Sie sei, während die übrigen Anaphoren, insbesondere die westliche Liturgie die Linie vertreten, die man heute Christologie „von unten nach oben" nennt, Erbe einer johanneischen Christologie „von oben nach unten" und stärker an der Inkarnation als am Paschamysterium orientiert. Zudem seien im Osten die Grenzen zwischen Präsidialgebet einerseits und Hymnen und Akklamationen, die ja auch wie im NT und im Westen seit alters an Christus gerichtet sind, nicht so scharf gezogen wie im Westen.

Ohne hier auf die beachtlichen Argumente des Vf.s eingehen zu können, sei nur die Frage gestellt: Wenn wir in der Eucharistiefeier dasselbe tun sollen wie Christus („Tut dies . . ."), ergibt sich nicht die Konsequenz, wie er den großen Lobpreis (Beraka-Eucharistia) an Gott, d. h. den Vater zu richten? So sehr man also vor allem im Hochgebet – auch aus ökumenischen Gründen – dem Grundsatz des Konzils von Hippo (393) treu bleiben sollte: „Cum altari assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio" („per Christum, cum ipso et in ipso"), so sehr darf man froh sein, daß dem Schema der Liturgiekonstitution im Art 7 (2) hinzugefügt wurde, daß die Kirche auch ihren Herrn (Christus) anruft, besonders in Akklamationen, Hymnen und in Gebeten (vgl. das Friedensgebet nach dem Herrengebet, das seit 1969 „Präsidialgebet" geworden ist), auch als Volksakklamation innerhalb des Hochgebets: zweiter Teil des Sanctus (in alten Quellen z. T. auch der erste Teil) und die (von manchen zu Unrecht kritisierte) neue (u. a. auch in der „Lima-Eucharistie" 1983 übernommene) Akklamation zur Anamnese (auch in beiden Formen des Anhangs), während die weit in der Welt verbreitete englische Fassung daraus leider eine Aussage gemacht hat.

Münster Emil J. Lengeling

Brechtken, Josef: **Evolution und Transzendenz:** Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin u. Hoimar von Ditfurth. – Frankfurt am Main; Bern; New York: Lang (1983), 111 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXII, Theologie; Bd 210), kart. sfr. 27.–

Der Titel der angezeigten Schrift ist anspruchsvoll und entspricht – abgesehen von der Bezugnahme auf Pierre Teilhard de Chardin und Hoimar von Ditfurth – einer Frage, die immer dringender auf eine philosophische bzw. theologische Antwort wartet. Die Bemühung des Autors, eine Antwort zu geben, ist darum zu begrüßen. Angesichts der Gewichtigkeit der Frage sollte jedoch sorgfältig geprüft werden, ob die These des Autors die Antwort ist, die die Suchenden und Fragenden zufriedenstellen kann. Der Rezensent wird versuchen, stichwortartig eine solche Prüfung zu leisten. Zuvor jedoch soll vom Inhalt der Schrift die Rede sein.

Der Autor blickt zurück auf die europäisch-abendländische Geistesgeschichte mit ihren epochal verschiedenen Transzendenzauffassungen in ihrer Abhängigkeit vom jeweils herrschenden Wirklichkeitsbegriff (11–14), lenkt dann spezieller den Blick auf die Dominanz des Geschichtlichen in der Neuzeit, geht dabei punktartig auf S. Kierkegaard, K. Rahner und J. B. Metz ein und versucht eine Kritik der temporal-geschichtlichen Transzendenzauffassung (15–30). Nach dieser Kritik, die v. a. auf die Unhaltbarkeit des zugrundegelegten Wirklichkeitsbegriffs (Ausklammerung der Evolutionstheorie, der Evolutionsgeschichte) hinweisen soll, folgt der mehr systematische Teil der Schrift, der die argumentative Basis für die Schlußthese legen und schließlich die Schlußthese selbst formulieren soll.

Eingeleitet wird diese ‚Systematik' nach überleitenden Vorüberlegungen (31–33) mit einer Festlegung auf die Stringenz der Evolutionstheorie (33–42), „die eine unüberholbare Relevanz der Evolution, des Evolutionsgeschichtlichen für alle Wirklichkeit überhaupt impliziert" und im Blick auf das spezielle Problem der Transzendenz- und Gottesfrage „eine entsprechende konsequente Bestimmung" verlangt (42). B. bemerkt, daß dieses von religionsphilosophischer Seite längst erkannt sei, „wenn auch nicht generell, sondern leider nur von gewissen Außenseitern" (42): Pierre Teilhard de Chardin, Carsten Bresch und Hoimar von Ditfurth. Diesen ‚Außenseitern' widmet B. sich dann im folgenden (43–71). Er stimmt ihnen zu v. a., insofern sie das Evolutionsgeschehen zutreffend beschreiben, scharfe Worte findet er aber, wenn er ihre theologische bzw. philosophische Deutung des Evolutionsgeschehens unter Bezugnahme auf die Transzendenz und Gottesfrage kritisiert. T. de Chardin wird abgetan mit den Worten: „Dies ist nichts anderes als reine Spekulation, eine Art Evolutionsmetaphysik, die objektiv und sachlich durch nichts zu rechtfertigen ist" (48); Bresch wirft er vor, daß er dem entscheidenen Begriff der Gerichtetheit (im Sinne von ‚objektiv', ‚zielbewußt', ‚dinglich-selektiv') „mit einem Male ohne ersichtlichen Übergang auch einen qualitativen, geistigen, eben zielbewußten Sinn" unterlegt (60); v. Ditfurth's Deutungen sind ihm nicht akzeptabel, weil v. Ditfurth „in einem fundamentalen Widerspruch zu seinem eigenen Ansatz und zu seinem eigenen evolutionstheoretischen Hauptergebnis" gerät (65). Der Widerschein einer transzendalen Ordnung, den v. Ditfurth im Evolutionsgeschehen zu entdecken meint, ist für B. nur die Entpuppung eines Teiles eines vorgefaßten metaphysischen Weltbildes (66).

Da v. Ditfurth in seinen Überlegungen sich intensiv auf die Thesen der evolutionären Erkenntnistheorie stützt, ist für B. die Gelegenheit gegeben, nun seinerseits (im Anschluß an v. D.) die evol. Erkenntnistheorie darzulegen. Über deren Verwendung zur Begründung der Schlußthese B.s wird weiter unten zu sprechen sein. Im jetzigen Zusammenhang wiederholt B. seine ablehnende Kritik an der Deutung des Evolutionsgeschehens, da in ihr „die durchgängige, von ihm selbst zunächst voll anerkannte und mit Vehemens verteidigte Ratio der eigentlichen Evolutionstheorie wie im Handumdrehen aufgegeben ist, und zwar ohne jede erkennbare, nachvollziehbare Argumentation, ohne jeden Übergang", von evolutionsgeschichtlich zu metaphysisch-statisch, von materialistisch zu idealistisch-geistig, von empirisch-erfahrungsbetont zu spekulativ (71).

Nach dieser überwiegend negativen Kritik an den Antworten, die die ‚Außenseiter' auf die Transzendenz- und Gottesfrage in Hinsicht auf die Evolutionstheorie geben, kommt B. zum Höhepunkt seiner Studie, zum Neuansatz einer „systematisch-kritischen Behandlung einer evolutionsgeschichtlichen Interpretation der Transzendenz". Dabei soll „Evolutionsgeschichte ohne Entelechie und Finalismus als Fundament der Transzendenzauffassung" begriffen werden (73). Dabei gilt für B. grundsätzlich: „Die Evolution ist die fundamentale einheitsstiftende Idee unseres modernen wissenschaftlich begründeten Weltbildes" (73). Diese Tatsache hat für ihn, wie o. schon bemerkt, „gewaltige Konsequenzen für das weltanschaulich-religiöse Bewußtsein und für das religionsphilosophisch-theologische Denken, zumal in bezug auf die zentrale und grundlegende Frage, die Transzendenz- und Gottesfrage" (73). Bisherige Antwortversuche leiden an apriorischem Finalismus bzw. versuchen sich in „merkwürdigen, geradezu akrobatisch anmutenden Gedankengängen" (74). B. will bei seinem Gedankengang von vornherein klarstellen: für ihn „gilt kein Finalismus, keine Teleologie" (74). Mutation und Selektion allein sind es – so sieht B. den heutigen Stand der Forschung –, die die Evolution machen und lenken. Dabei muß es bleiben, „auch wenn es um die Transzendenz- und Gottesfrage geht, also um die religionsphilosophisch-theologischen Konsequenzen der Evolutionstheorie. Alles andere wäre Falschmünzerei" (75).

Von diesem Standpunkt aus sucht B. zunächst nach einem ‚Festen' und ‚Sicheren', das wie ein religionsphilosophisch-theologisches ‚Apriori' zur Verfügung stehen könnte (75), und findet es in einem anthropologischen Phänomen schlechthin: Die Religionsgeschichte bezeugt ihm ganz klar, daß „Gott oder die Gottheit nichts Beliebiges, bloß Zufälliges, rein Subjektives" ist (82). Dieses religiöse Datum ist nach B. „offenbar ein Produkt der Evolutionsgeschichte der Menschheit"; jener Menschentyp hat sich durchgesetzt, „der mit der Idee der Gottheit besser in der Lage war, mit den Ängsten ... fertig zu werden" (83). Somit erweist sich „bei genauerem Zusehen" das gesuchte Apriori „ganz schnell und einfach als reines Aposteriori, d. h. als eine nur geschichtlich, eben evolutionsgeschichtlich begründete Größe" (83). Das Letztere steht und fällt, so B., „mit dem, was eine evolutionäre Erkenntnistheorie im Detail zu bieten hat" (84). Damit ist die eigentliche Säule des Neuansatzes benannt. B. formuliert die entscheidende These der evolutionären Erkenntnistheorie so: „Das Erkenntnissystem ist ein ‚Weltbildapparat' (Konrad Lorenz), und dieser hat eine ganz eindeutige, vom Leben und vom allgemein evolutionsgeschichtlichen ‚struggle for life' (Lebenskampf) her definierte Funktion: die Sicherung der Lebensfähigkeit, die Gewährleistung des blanken Überlebens. Das heißt von vornherein und ein für allemal: Erkenntnis jeder Art ist grundsätzlich immer relativ ... Es gibt grundsätzlich nur lebens- und überlebensperspektivische Erkenntnis, keine objektive Erkenntnis im Sinne einer reinen sachbezogenen, subjekttranszendenten Erkenntnis" (89). Da es nach B. „mit der Transzendenz um so etwas wie ‚religiöse Erkenntnis'" geht, „kann hier kein Weg daran vorbeigehen, die o. g. Einsichten und Ergebnisse dieser allgemeinen evolutionären Erkenntnistheorie auch auf die Religion, auf die religiös-theologische Grundfrage, also auf das Transzendenz- und Gottesproblem anzuwenden" (91).

Dabei läßt B. es aber nicht bewenden und fragt selbst: „Ist dann das wirklich alles, was zum Thema Transzendenz und Gott aus dieser Sicht zu sagen ist?" (92), läßt sich nicht doch etwas über eine Übereinstimmung von menschlicher Gottesidee und objektiver Wirklichkeit sagen (94)? Zunächst gilt weiterhin, daß „eine jenseitige Welt, wenn es denn eine solche überhaupt geben sollte, ... unserem Erkenntnisvermögen endgültig unerreichbar bleibt. „Und doch: Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es auch ‚jenseits' der unserem Erkenntnisvermögen zugänglichen Realität weitere Wirklichkeiten gibt". Die Frage ist nur, ob „es auch einen Sinn" hat, „von einer ‚jenseitigen' Wirklichkeit im Sinn des bekannten religiös-theologischen Verständnisses zu reden" (94). In dieser Hinsicht kann B. zwar nicht zustimmen, wenn wie selbstverständlich in das erkenntnistheoretisch realisierte „Jenseits' unserer Erkenntnis auch ein religiös-theologisch zu bestimmendes ‚Jenseits' eingeschlossen wird, doch erscheint ihm ein entsprechender Glaube an ein ‚jenseitiges' höheres Wesen zunächst nicht als unvernünftig oder gar absurd, ja, die religiös-theologische Option hat für ihn „endlich ein echtes fundamentum in re" (97).

Mit diesem Ergebnis ist, speziell bezogen auf die evolutionäre Erkenntnistheorie, jedoch nur etwas zur „allgemeinen Möglichkeit der Transzendenz- und Gottesvorstellung ... im Rahmen der menschlichen Vorstellungswelt, bezogen auf den evolutionären Lebenskampf", gesagt (98). B. fragt aber weiter und kommt damit nach eigener Aussage zum Höhepunkt seiner Überlegungen: „W a s bzw. w o ist die ‚Wirklichkeit' Gottes, wenn doch als ausgemacht gilt, daß die ‚Wirklichkeit' selbst und im ganzen, soweit wir sehen können, an und für sich nur als Evolution, als Evolutionsgeschichte zu haben ist?" (98).

Um Antwort auf diese Frage zu geben, versucht B., eine „Ontologie der Evolution" (98) zu skizzieren: „Die Wirklichkeit der Evolution ... besteht in je und je aktuellen V e r w i r k l i c h u n g e n ..." Die Rolle des Menschen besteht darin, „daß die Evolution jetzt auf dem Niveau des Menschen sich nicht nur bewegt, wie es die Naturgesetze ... vorgeben. Sondern, ..., eine solche [als die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommenen Evolution, die] in erster Linie als selbstgesteuerte, freie Handlung, T a t , P r a x i s , A r b e i t und damit als p r o d u k t i v e V e r w i r k l i c h u n g und s c h ö p f e r i s c h e I n s w e r k s e t z u n g" (99) anzusehen ist. Für T. de Chardin war der Gott, das Göttliche, von Anfang an, also a priori mitten in der evolutiven Wirklichkeit „drin, und zwar so, daß er sich als das von Anfang an treibende und leitende Prinzip, als ‚Gott der Evolution', ... mit dem Konvergenzzentrum der Kosmosgenese deckt" (104)! Das ist für B. nicht akzeptabel. Stattdessen will er in seinen vorgehenden Überlegungen herausgearbeitet haben, „wo nach den neuesten Erkenntnissen der evolutionären Erkenntnistheorie ... [das] theologische ‚Apriori' zu finden ist, und was es im einzelnen bedeutet" (104). Es ist doch „nur ein Produkt der Evolutionsgeschichte, das freilich irgendwie ein reales fundamentum in re haben mag, gleichwohl als solches aber, als Bewußtseinsgröße, als Idee, nur ein nachträglich erworbenes Gut darstellt: das theologische Apriori als evolutionsgeschichtliches Aposteriori (104). Und so kann ‚Evolution und Transzendenz' „im Entscheidenden überhaupt nur bedeuten, daß der Gott, das Göttliche gemäß dem o. g. theologischen Aposteriori-Apriori endlich verwirklicht werde, d. h. daß die utopisch-ideale Gottvorstellung im Kopf so verwirklicht werde, daß die reale, weltliche Wirklichkeit selber ideal verwirklicht, also weiter verbessert und einem idealen Zustand zugeführt werden" (104). Die Gottesfrage wird zu einer Verwirklichungsfrage. „Der Gott, das Göttliche bekommt überhaupt nur dadurch echte Realität, ... daß er in die objektive Wirklichkeit umgesetzt wird, daß ihm Wirklichkeit verschafft und gegeben wird" (104). In diesem Sinne wird Jesus von Nazareth als „das geschichtliche Paradebeispiel einer ‚Verwirklichung Gottes'" apostrophiert (105).

Wie beantwortet B. letztlich die „definitive Frage nach Gottes realem ‚Sein' und ‚Wesen' aus solcher Sicht der Dinge" (106)? Zum Schluß seiner Studie formuliert er seine entsprechende Antwort: „Selbstverständlich ist dieser ‚Gott der Evolution' nicht nur ein geschichtlicher, selbst werdender, sich entwickelnder Gott, sondern dabei auch ein ganz und gar weltlicher, ... also im ganzen weltlich-materieller Gott". Der ‚Gott der Evolution' steht für die entsprechenden ideal-orientierten Verwirklichungen in allen möglichen weltlich-gegenständlichen Bereichen". Er ist „überall da, wo es dem Menschen gemäß dem evolutionären Wirklichkeitsbegriff um orthopraktische Verwirklichung ... geht" (106).

Der Autor beantwortet also angesichts des von der Evolutionstheorie geprägten Weltbildes die Frage nach Gott, nach seinem Sein und Wesen, mit der eindeutigen Auskunft, er sei „im ganzen" ein „weltlich-materieller Gott", der immer mehr in die Zukunft hinein wirkt, nicht durch Selbstvollzug, sondern durch rechtes Handeln des Menschen an der weltlichen Wirklichkeit.

Die Schlußthese des Autors, auf die es ankommt, gilt es zu prüfen. Sie steht und fällt natürlich mit der Schlüssigkeit der Argumentation bzw. der Haltbarkeit der Prämissen. Stichprobenartig seien, wie eingangs schon angekündigt, zwei solcher Prämissen, die in die Gesamtargumentation eingehen, herausgegriffen: 1. die umfassende und ausschließliche Gültigkeit der evolutionären Erkenntnistheorie; 2. die Möglichkeit einer ‚welt'gestaltenden Praxis des Menschen.

ad 1: Der Autor rekurriert immer wieder auf die evolutionäre Erkenntnistheorie. Er behauptet sie als heute einzig mögliche; nur das, was in ihren Anwendungsbereich fällt, ist gültige Erkenntnis. Wer sich jedoch anhand der Originalliteratur und in kritischen Stellungnahmen etwas auskennt, bemerkt bald, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie als eine intelligente und auch den Philosophen und Theologen interessierende Arbeitshypothese gelten kann, die sich zur Diskussion stellt und kritische Einwände gefallen lassen muß, u. a. den Einwand, sie vermöge nicht klarzumachen, wieso auf sie selbst die Behauptung, alle Erkenntnis sei relativ, nicht zutrifft. Die evolutionäre Erkenntnistheorie ist Gefangene ihrer selbst, wenn sie behauptet, neben ihr seien heute andere Erkenntnistheorien nicht akzeptabel. Wenn die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie, und damit auch der Autor der angezeigten Studie, die Möglichkeiten der Theorie auf die Erklärung der Gewinnung von Erkenntnissen in bezug auf biologische Überlebens- und Optimierungsprozesse einschränkten, dann mag das in den Fachkreisen der Biologen auf Stichhaltigkeit hin weiterdiskutiert werden. Der Rezensent sieht eine reale Chance dafür, daß diese Diskussion mit einer Zustimmung ausgeht. Wenn die evolutionären Erkenntnistheoretiker aber jegliche den Menschen und seinen Welt- und Transzendenzbezug betreffende Erkenntnis in ihrer Gültigkeit abhängig machen von den Parametern der evolutionären Erkenntnistheorie, dann setzen sie letztere absolut und verwickeln sich in einen Widerspruch. Wer vor einer (weitgehend) ausgestandenen Diskussion die evolutionäre Erkenntnistheorie, insofern sie Totalitätsanspruch erhebt, zur Basis einer eigenen These, die Gottes- und Transzendenzfrage betreffend, macht, baut nicht auf Fels, sondern auf Sand.

ad 2: Wenn Gott dort ist, wo der Mensch „orthopraktisch' die utopisch-ideale Gottesvorstellung, die in seinem Kopf ist, immer mehr verwirklicht innerhalb eines allgemeinen evolutiven Geschehens, was ist dann mit dem unvorstellbar zeitlich und räumlich sich erstreckenden Teil der Wirklichkeit, an den die ‚Orthopraxis' des Menschen nicht heranreicht und auch wohl nie heranreichen wird? Wenn dort

vom Menschen ‚der Gott', ‚das Göttliche' nicht verwirklicht werden kann, wie ist dann dieser (der weitaus größere) Teil zu klassifizieren? Ist er ohne Gott, ohne das Göttliche? Ist er ‚nur' materielles Geschehen, unterworfen dem blinden (jedoch naturgesetzlichem!) Spiel von Mutation und Selektion? Sind Mutation und Selektion überhaupt Kategorien des astrophysikalischen Geschehens, sind sie nicht vielmehr Spezialitäten des biologischen Geschehens? Auf diese Fragen, die sich zwingend stellen, antwortet die These des Autors nicht. Sie ist zu sehr anthropologisch enggeführt und vergißt die kosmische Wirklichkeit. Eine These aber, die beansprucht, auf die Gottes- und Transzendenzfrage eine Antwort zu sein, wird nur dann eine Chance haben, wenn sie alle Dimensionen der Wirklichkeit einbezieht.

Es mag scheinen, daß der Rezensent die vorgelegte Studie für umsonst geschrieben hält. Dieser Auffassung ist er durchaus nicht. Auch in der Philosophie, in der Theologie sollte gelten, was in den Naturwissenschaften gilt: eine Hypothese bzw. Theorie, die sich als nicht zutreffend erweist, ist wertvoll und bedeutet einen Fortschritt, weil sie das Spektrum der Suchrichtungen weiter einengt und dadurch das Finden der plausibleren Theorie wahrscheinlicher macht. Wertvoll ist diese Studie aber auch darum, weil sie den Leser in intensiver Weise auf Fragen aufmerksam macht, die dringlich einer Antwort bedürfen, Fragen, die er aus seinem eigenen naiven Horizont vielleicht gar nicht stellen würde. Der Rezensent empfiehlt dringend die Lektüre dieser angezeigten Schrift von J. Brechtken.

Osnabrück Werner Bröker

Brändle, Werner: **Rettung des Hoffnungslosen.** Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 332 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 47), kart. DM 44.–

Es gibt sie inzwischen: die theologisch genaue Einlassung auf die Philosophie Adornos (und deren theologische Motive); also nicht mehr nur das eklektische – bewundernde oder entrüstete – Zitieren einzelner Aphorismen aus den ‚Minima Moralia'!

Wenn in der offiziellen Adorno-Nachwirkung diese theologische Seite – und sie vertritt die alles entscheidenden Inhalte und Fundierungen einer Kritischen Theorie, die mehr will als Deskription des Vorhandenen – noch kaum erlaubt und beachtet erscheint, bibliographisch ist sie immerhin schon dokumentiert (vgl. die Bibliographie von R. Görtzen, in: Adorno-Konferenz, 1983 (stw 460), 468f).

Natürlich hat es gerade Adorno der theologischen Anknüpfung schwer gemacht. Zwar enthalten auch seine Schriften – wie erst recht die von W. Benjamin und M. Horkheimer – auf Schritt und Tritt „Theologisches": Mythos-Begriff, Sprache des Leidens, Bilderverbot, Auferstehung des Fleisches, Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Verlorenheit des Bestehenden, Gerechtigkeit und Erlösung, Absolutheit und Versöhnung, kurz: die „Rettung des Hoffnungslosen" (dies „Motiv" nennt Adorno in einem Brief an Horkheimer aus dem Jahr 1935; B. hat es mit vollem Recht zum Titel seiner Arbeit gemacht, vgl. zum Briefzitat bei Brändle, 108); doch Adorno ist es auch, der die Distanz zur Theologie, die neuzeitliche Ablösung der Religion durch die Kunst ebenso entschieden vertritt. Deshalb scheint die theologische Deutung seiner Philosophie zwischen den Stühlen nur vollziehbar, sie begibt sich auf schwieriges Gelände.

Der Wert von B.s Arbeit besteht zuallererst darin, daß er dies alles weiß und reflektiert, daß seine Interpretation an Vorsicht, Gründlichkeit und Genauigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. B. will weder das theologische Kapital überziehen, noch will er in Adornos Theoriemodell unkritisch untertreiben. Er stellt sich in aller Form dem methodisch „konstellativen" und „antisystematischen" Denken Adornos (28), zeigt dessen „Affinität" (29) zur Theologie – aber eben auch die darin unwiderrufliche Kritik traditioneller Theologie.

Am wertvollsten sind sicher die Teile der Arbeit, die Adornos Texte selbst sprechen lassen, die interpretierenden Darstellungen und Exkurse in den Teilen A und B. B. läßt sich auf Sprache und Stil, auf Gesellschaftskritik und Ästhetik, auf Adornos utopischen Begriff von „Erfahrung" ein (40), um dies alles zu bündeln im Ausdruck einer „inversen Theologie" (Adornos Brief an Benjamin, vgl. 105). Diese ist wie eine verborgene Höhle, wohin sich die metaphysische, „emphatische" Idee der „Rettung des Hoffnungslosen" flüchtet, nachdem die „Dialektik der Aufklärung" jeden Optimismus, aber auch jeden ebenso platten Pessimismus Lügen strafte: Kein aufklärerisches Programm, keine „richtige" Weltanschauung, kein positiver Glaube können den Katastrophen gegenüber standhalten, die seit der im 20 Jh. offenbaren Barbarei („Ausschwitz"-Motiv in Adornos Philosophie) am Tage sind; auch keine ontologisierte „Geschichtlichkeit" des Menschen (dazu die ausgezeichneten Abschnitte zu Adornos Heidegger-Kritik, 111ff). Adornos Begriff der „Naturgeschichte" wird für B. zum entscheidenden Indikator eines wirklich fortgeschrittenen (d.h. den Katastrophen angemessenen!) Theoriemodells, dem die Theologie gewachsen sein müßte.

Das nämlich ist B.s mutiges, aber auch riskantes Interesse: die systematische Theologie der Gegenwart an einem Theoriemodell zu messen, das im Begriff der Naturgeschichte den neuzeitlichen Subjektivismus (Rationalität der Geschichtsmacht der Sieger) ebenso durchschaut wie die naive Naturunterlegenheit in der Verklärung des Leidens oder im Gesetz des Stärkeren. Naturgeschichte sucht eschatologisch die Rettung, das Neue und Andere an seinem Gegenteil: dem unterdrücktem Natürlichen, dem verlorenem Glück des Gedankens, der noch nicht identifizierten Erfahrung. Das heißt für B., der „Denkpraxis" Adornos nachzugehen. Sie ist nicht auf den rationalen Diskurs fixiert, sondern ein offenes Suchen der Wahrheit (119), eine „ethische und eschatologische Konstellation" (119/120). B. weiß, daß diese Konstellation fragil bleibt, er weiß auch, wie in der theologischen Rezeption dazu bereits Fehler gemacht wurden (vgl. seine Korrekturen zu Rohrmoser und Koch/Kodalle); er versucht es trotzdem, das Motiv der „Versöhnung" bei Adorno zu eruieren. Deren Begründung, falls es die geben darf, ist als „Widerfahrnis" nur namhaft zu machen (156/157), das aber zeigt Adornos permanente Nähe zur Religion – soll man sagen zur Theologie? zum Christentum? zur jüdischen Messianität?

Diese Fragen bleiben offen, weiterzukommen ist an dieser Stelle nicht, so lange konsequent innerhalb von Adornos Philosophie interpretiert bzw. innerhalb bestimmter systematisch-theologischer Traditionen verblieben wird.

Die Teile C und D bei B. zeigen – bei aller theologischer Eloquenz, die auch hier praktiziert wird – wie schwer solch ein Vergleich zwischen Kritischer Theorie und evangelischer Dogmatik doch fällt. Wenn man an eine Diss. solch eine Frage überhaupt stellen darf: warum diese Umstände? Sicher sind das gekonnte und kritische Analysen, die im Detail belegen, daß Tillich, Moltmann und Jüngel letztlich dem Kriterium der Kritischen Theorie nicht genügen: Tillichs Ontologie zeigt den Systemzwang eines Sinnganzen (196f), Moltmanns messianische Theologie unterstellt die Identität von Geschichte und Eschatologie im intellectus fidei resurrectionis (232/233), Jüngels Versprachlichung der Offenbarung ontologisiert das ganz Andere (293ff) und überspielt damit die naturgeschichtlichen Differenzerfahrungen. Was aber, wenn diese exponierten theologischen Denkmodelle schon nicht taugen? B.s Teil D demonstriert es dann überdeutlich, daß so nicht voranzukommen ist, auch die hier nicht explizit kritisierten dogmatischen Positionen sind doch hilflos gegenüber dem, was B. zum Kriterium gemacht hat: Naturgeschichte und Identitätszwang der Moderne aufzudecken – um der Erlösung willen, die wirklich freisetzt, Erfahrung als „Widerfahrnis" nicht vorweg determiniert und damit wiederum zum Machtinstrument verkehrt.

B. hilft sich, wo er den theologischen Zusammenhang verteidigen muß, immer wieder mit paulinischer Kreuzestheologie (17, 174, 318); darin dürfte tatsächlich – und ganz anders als die theologischen Vorurteile der Kritischen Theorie hier lauten – der dialektische Zusammenhang von Verlorenheit und Versöhnung beschrieben sein, nach dem eine nicht identifizierende, antisystematische, nachneuzeitliche religiöse Erfahrung sucht.

B.s Arbeit muß fortgesetzt werden (sie hätte übrigens eine formal bessere Edition verdient gehabt, z. B. ist die Seitenzählung des Inhaltsverzeichnisses nicht in Übereinstimmung mit dem folgenden Text, das verwirrt auch Querverweise in den Anmerkungen, die nach der ersten Zählung geordnet sind). Zum Thema gehören dann auch die „milieu"-bedingten Unvergleichbarkeiten zwischen Kritischer Theorie und dogmatisch argumentierender Theologie, ein Komplex von gegenseitigem Mißverstehen (aufgrund von Vorurteilen), der nur abzubauen ist, wenn man ihn beim Namen nennt. B. praktiziert einfach den Vergleich, und das ist schön so, aber eben in dieser Form letztlich noch ohne produktives Ergebnis – was dem Autor dieser sonst so brillanten Diss. vielleicht nicht einmal anzulasten ist!

Wuppertal Hermann Deuser

Hauser, Linus: **Religion als Prinzip und Faktum.** Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1983). (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie Bd 193), kart.

Die angezeigte Arbeit ist die für die Publikation etwas gekürzte Fassung einer religionsphilosophischen Diss., die in Frankfurt/M. unter der Betreuung von Prof. Hermann Schrödter entstand. Vf. geht es um den Aufweis, daß Kants Beitrag zu einer Subjektivitätstheorie nicht allein geltungstheoretischer Art ist (Neukantianismus), sondern sich bei ihm zumindestens der Versuch findet, auch faktische Subjektivität, und zwar unter der Rücksicht des Vollzugs moralisch-praktischer Geltung, prinzipiell thematisch zu machen.

I. Einleitung (11–71). Der Leitfaden der Kantinterpretation ist eine vom Vf. so betitelte „Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität" (23). Diese wird zunächst in Auseinandersetzung mit Entwicklungen transzendentaler Reflexion bei Hönigswald, Heidegger, Cramer und Wagner in grundsätzlicher Weise entfaltet und begründet (16–31). Vor allem Wagner und Cramer werden hier wichtig, die unter Hinweis darauf, daß schon analytisch im Begriff von Geltung die Forderung nach dem Vollzug derselben liegt, faktische Subjektivität als Vollzugsinstanz von Geltung problematisiert haben (22–29). Der Vf. stellt sich die Aufgabe, unter Voraussetzung der Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität, die bei Kant verstreut auftauchenden Prinzipien des Vollzugs reiner praktischer Vernunft zu rekonstruieren und systematisch zur Darstellung zu bringen, um dadurch zu zeigen, daß auch Kant schon konkrete (menschliche) Subjektivität als „Ineinsheit von Prinzip und Faktum" (23) begriffen und als solche, wenn auch nur ansatzweise, reflektiert hat (29). Im Anschluß an die Bestimmung des Leitfadens seiner Kantinterpretation diskutiert Vf. in zwei Abschnitten die Kant-Kritik sowohl des jungen wie auch des älteren Hegel, um den Ansatz seiner Kantinterpretation weiter zu begründen (32–60).

Hegels frühe Kant-Kritik ist durch ein grundsätzliches Mißverständnis Kantscher Begrifflichkeit geprägt: transzendentale Prinzipien werden ontologisch als transzendente Gegebenheiten interpretiert. Das führt in der Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie dazu, reine praktische Vernunft, insofern sie als kategorischer Imperativ auftritt, zwar als intrasubjektive, zugleich aber als knechtende Instanz des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen auszulegen. Gegenüber dem so mißverstandenen kategorischen Imperativ setzt Hegel dann das ontologische Prinzip der Liebe als die ursprüngliche Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Auch wenn die Kant-Kritik des jungen Hegel an der von Kant betonten Selbstgesetzgebung praktischer Vernunft letztlich scheitert, ist diese doch „eine gewichtige Anregung für eine Kantlektüre unter dem Aspekt ‚Kant und das konkrete Subjekt'. Sie fordert dazu auf, danach zu fragen, wie Kants Ethik ‚konkret' wird, wie sich ihr Verhältnis ... zum konkreten Subjekt gestaltet" (51). Die weitere Begründung der Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität als Leitfaden einer Kantinterpretation erfolgt in einer Konfrontation mit dem Vernunftbegriff in Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften": Geist als existierender Begriff wird hier als „Ich" bestimmt; denn „Ich" ist das Allgemeine, insofern es als einzelnes existiert (vgl. Enzykl. § 20). Dies ist natürlich nur eine ganz grundsätzliche, letztlich abstrakt bleibende Bestimmung konkreter Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum, die durch „eine kategoriale Entfaltung aller Erkenntnisse vom Menschen im Kontext der Prinzip-Faktum-Perspektive" zu erweitern wäre (59). Diese Erweiterung zeigt Vf. nun aber nicht an Hegels Philosophie des Geistes. Vielmehr unternimmt er den interessanten Versuch, „Ansätze eines Systems der spekulativen Betrachtung des Menschen im Kontext der Prinzip-Faktum-Perspektive" in der Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie Kants zu rekonstruieren (61). Als nicht gerade glücklich muß in diesem Zusammenhang der Terminus „spekulative Betrachtung" bezeichnet werden; denn auch wenn sich zeigen ließe, daß Kant menschliche Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum versteht, so ist doch von vornherein klar, daß er diese Ineinsheit natürlich nicht vom eigentlich spekulativen Standpunkt aus reflektiert. Vf. wird dies auch wohl nicht behaupten wollen; dann aber ist der Terminus „spekulative Betrachtung" zumindestens sehr mißverständlich.

Die grundsätzliche Bestimmung konkreter Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum ist bei Kant im kategorischen Imperativ gegeben. Denn dieser ist nur dann sinnvoll, wenn das Prinzip reiner praktischer Vernunft zugleich „als Faktum, als Akt reiner praktischer Erkenntnis eines konkreten Subjekts" vollzogen wird (62). Vf. versucht nun zu zeigen, daß sich bei Kant eine kontinuierliche Konkretion des kategorischen Imperativs im Hinblick auf die Bedingungen des Vollzugs reiner praktischer Vernunft für den Menschen findet. Das Gesamt der Prinzipien dieser kontinuierlichen Konkretion des kategorischen Imperativs wird vor seiner „argumentativen Rekonstruktion" (D. Henrich) der besseren Orientierung wegen prospektiv vorgestellt (65–67).

Der Exposition der Prinzipien des Vollzugs moralisch-praktischer Geltung liegt natürlich das Prinzip moralisch-praktischer Geltung überhaupt zugrunde. Dies ist für Kant das Prinzip des an sich Guten: ein rein guter Wille bzw. dieses Prinzip unter den Bedingungen endlich-praktischer Vernunft als kategorischer Imperativ (P_1–P_2). Das Prinzip moralisch-praktischer Geltung gilt es deshalb zunächst zu bestimmen (Teil A, 73–93). Die Erweiterung des kategorischen Imperativs auf menschliche Vernunft hin vollzieht Kant im Begriff des höchsten Gutes als einem notwendigen Ziel aller menschlichen Praxis (P_3) und den transzendental rekonstruierbaren Bedingungen der Denkmöglichkeit seiner Realisierbarkeit: Hoffnung (P_4), Gott und Unsterblichkeit (P_5) (Teil B, 97–121). Die folgenden Prinzipienstufen stecken den konkreten Bedingungsrahmen vernunftorientierten menschlichen Handelns in der Geschichte ab (Teil C, 123–189). Zunächst sind hier die bei Kant auftauchenden Entwürfe von Natur, Geschichte und Menschsein zu nennen, die eine vernunftorientierte Bezogenheit von Natur und Vernunft zum Inhalt haben (P_6). Ein weiterer Aspekt im konkreten Bedingungsrahmen für vernunftorientiertes menschliches Handeln in der Geschichte ist die faktische Entwicklung der grundlegenden Anlagen des Menschen, seiner pragmatischen, technischen und moralischen Anlage (P_7).

II. Teil A (73–95). Analog zur transzendentalen Reflexion objektiv-theoretischer Erkenntnis (KrV) fragt Kant auch in der Bestimmung und Begründung moralisch-praktischer Geltung nach synthetischen Urteilen a priori, hier aber nach der Möglichkeit praktisch-synthetischer Urteile a priori. Denn nur ein praktisch-synthetisches Urteil a priori könnte moralisch-praktische Geltung, die ja „für jedes vernünftige Wesen, unabhängig von den zufälligen Bedingungen seiner Existenz", bestehen soll, konstituieren (74).

Ein praktisch-synthetisches Urteil a priori wäre nur dann möglich, wenn reine Vernunft allein hinreichend ist, die Willkür des Menschen zu bestimmen. Ob dies möglich ist, ist allerdings problematisch, denn in der Erfahrung begegnet man ja nur subjektiv-bedingten praktischen Prinzipien. Das konkrete Objekt des Begehrungsvermögens führt nämlich nur zu sog. „hypothetischen Imperativen", also nicht zu dem, was moralisch-praktische Geltung wesentlich ausmacht: ihrer Unbedingtheit. Eine Begründung moralisch-praktischer Geltung wäre nur dann möglich, wenn der Gedanke des Moralisch-Guten bestimmt werden kann, der transzendentallogisch vor aller praktischen Erfahrung liegt (76).

Die Bestimmung eines transzendentalen Prinzips moralisch-praktischer Geltung wäre die Aufgabe einer streng rationalen Ethik. Diese entfaltet Kant bekanntlich in seinen beiden ethischen Grundlegungsschriften. Vf. versucht nun die transzendentale Reflexion in Kants rationaler Ethik zu rekonstruieren, um so die erste Prinzipienstufe, das Prinzip moralisch-praktischer Geltung, den kategorischen Imperativ, zu gewinnen (77–90). Den Übergang von dem kategorischen Imperativ zu den Vollzugsprinzipien des Sittlichen sieht Vf. in dem Prinzip der Achtung. Dieses reine Gefühl, rein insofern, als es durch reine praktische Vernunft selbst gewirkt ist, ist transzendental lozierbar als oberste „Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs moralischer Handlungsorientierung" (92). Es ermöglicht, daß das moralische Gesetz zur Triebfeder der Praxis endlicher Vernunft werden kann.

III. Teil B (97–121). Das höchste Gut ist als Prinzip des Vollzugs reiner praktischer Vernunft in menschlicher Praxis rekonstruierbar. Menschliche Praxis ist faktisch so verfaßt, daß sie sich ein bestimmtes Handlungsziel notwendig setzen muß (vgl. Rel., 6,4). Das höchste Gut wäre die Totalität aller denkbaren Zwecke des menschlichen Willens. Insofern der Wille des Menschen durch reine praktische Vernunft praktisch unbedingt bestimmt ist, muß das höchste Gut als objektiver Endzweck menschlicher Praxis angesehen werden. So kommt es zur sog. Erweiterung des kategorischen Imperativs: ‚Man soll sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen'. In dieser Erweiterung des kategorischen Imperativs, die natürlich nur für menschliche Praxis sinnvoll ist, zeigt sich nach Meinung des Vf.s, wie Kant das konkrete menschliche Subjekt zugleich als Prinzip und Faktum denkt (101).

Ein objektiver Zweck wie der des höchsten Gutes setzt analytisch die Möglichkeit seiner Realisierbarkeit voraus. Wäre nun das höchste Gut ein grundsätzlich nicht realisierbarer Entwurf, würde menschliche Praxis sich in einem grundsätzlichen Selbstwiderspruch befinden. Dieser würde den Vollzug des moralischen Gesetzes in menschlicher Praxis radikal in Frage stellen. Hoffnung, das Postulat der Realisierbarkeit des höchsten Gutes, muß deshalb eine apriorische Voraussetzung menschlicher Praxis sein (107). Ein solches transzendentallogisches Prinzip der Hoffnung als Triebfeder des Vollzugs reiner praktischer Vernunft ist bei Kant zwar als solches nicht ausdrücklich thematisiert, Vf. sieht es aber angedeutet in Kants „Vorlesungen über Metaphysik" (vgl. VüM, 28,301.320,385.1072). Das höchste Gut, notwendiges Ziel menschlicher Praxis, insofern diese durch reine praktische Vernunft bestimmt ist, ist die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, wobei Tugend als der Grund der Glückseligkeit gedacht wird (103). Menschlich vorstellbar aber ist eine Einheit von Natur- und Freiheitsgesetzgebung nur, insofern sie in einem weisen, moralischen Welturheber ihren Grund hat. Um die Sinnhaftigkeit reiner praktischer Vernunft zu wahren, muß man das „Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte" (KpV, 5,125), postulieren. Dieses Postulat vom Dasein Gottes ist zwar ein theoretisch problematischer Satz, für menschliche Praxis aber ist er konstitutiv (111).

IV. Teil C (123–201). In der Frage nach den Prinzipien des Vollzugs reiner praktischer Vernunft kann es für den Menschen nicht nur um die innere Rationalität des Entwurfs reiner praktischer Vernunft gehen; menschlich unabweisbar ist auch eine lebenskontextuelle Lozierung dieses Entwurfs, die eine „Erfahrungsbestätigung" seiner Sinnhaftigkeit in konkreter menschlicher Praxis sucht, zugleich aber auch nach „faktischen, der Vernunftsystematik möglicherweise wider-

sprechenden Bedingungen der Realisation von Vernunft" fragt (129). Das Problem eines solchen „Triftigkeitsaufweises" (ebd.) der Sachhaltigkeit des Entwurfs reiner praktischer Vernunft für die geschichtliche Faktizität menschlicher Praxis sieht Vf., zumindestens der Sache nach, in Kants Natur-, Geschichts- und späterer Religionsphilosophie gegeben (131). Eine systematische Exposition des entsprechenden Prinzipiengefüges findet sich aber bei ihm nicht (ebd.). Eine solche zu leisten, sieht Vf. als eine wesentliche Aufgabe seiner Kantinterpretation an, die an diesem Punkt zweifelsohne Neuland betritt.

Die mögliche Realisation reiner praktischer Vernunft in der geschichtlichen Faktizität menschlicher Praxis setzt zunächst bestimmte, durch das apriorische Prinzip reiner praktischer Vernunft orientierte universale pragmatische Begriffe von Natur, Geschichte und Menschsein voraus, die einen Prozeß der Selbstgestaltung des Menschen unter der Idee der Freiheit überhaupt denkbar machen (133–135): „eine Geschichte als Vernunftwerdung der Menschheit" (137), eine Entwicklung der grundlegenden faktischen Dispositionen des Menschen (technische, pragmatische und moralische Anlage) als Prozeß der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (142–144) und schließlich eine teleologische, d. h. zweckmäßig verfaßte Natur (145–152).

Die Rekonstruktion des sog. „Triftigkeitsaufweises" reiner praktischer Vernunft bei Kant vollzieht Vf. im besonderen für den Prozeß der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (155–157). Dabei ergibt sich unter gattungsspezifischer Rücksicht die bürgerliche Gesellschaft als die geschichtliche Faktizität, durch die sowohl eine grundlegende Kultivierung als auch eine ebensolche Zivilisierung der Menschheit erfolgt (158–170). Für den Prozeß der allgemeinen Moralisierung freilich ist die bürgerliche Gesellschaft allein nicht mehr hinreichend. Bedingungsrahmen für eine universale Moralisierung ist für Kant die allg. Kirche (187–189). Das „utopische und zukunftsweisende Moment vollkommen entfalteter Fertigkeiten in Technik und Umgangsweisen" sieht Kant durch „die Idee des ‚Sensus communis'" repräsentiert (171).

Ein entscheidendes Faktum, das einer Realisierung reiner praktischer Vernunft grundsätzlich zu widersprechen scheint, ist das moralisch Böse im Menschen (178–180). Das moralisch Böse, das, wie Vf. richtig sieht, in der transzendentalen Reflexion praktischer Geltung (GMS, KpV) eigentlich nur als Grenzbegriff zur geforderten moralischen Autonomie begegnet (178), kommt in der Religionsschrift Kants nun als Faktum in den Blick, das in dem sog. radikalen Bösen, einem ganz ursprünglichen Selbstwiderspruch praktischer Vernunft, sein Prinzip hat (179). Wenn Vf. freilich meint, daß Kant mit dem radikalen Bösen im Menschen ein „prinzipienzerstörendes Prinzip" annimmt (ebd.), dann erweckt er den Eindruck, als ob die freie, durch das moralische Gesetz bestimmbare Willkür, dieses in ihrer obersten, nichtgesetzmäßigen Maxime nicht nur de facto in Frage stellt, sondern als Prinzip praktischer Vernunft zerstört. Wäre das radikale Böse aber ein prinzipienzerstörendes Prinzip, könnte der praktische Glaube an die Idee des Sohnes Gottes die intelligible Tat des Bösen nicht mehr in die praktische Revolution der Denkungsart aufheben. Vf. spricht deshalb in dem Abschnitt „Sohn Gottes als Prinzip und Faktum" (181–185) beim radikalen Bösen auch nicht mehr von einem „prinzipienzerstörenden", sondern sinnvollerweise nur noch von einem „prinzipiennegierenden" Prinzip (181).

Jesus „als Personifikation des Guten" (ebd.) ist für Kant der Mensch, der auch unter der Bedingung des Bösen „die Möglichkeit, vernünftig zu leben, faktisch denkbar gemacht hat" (185). Dem Beispiel dieses zwar göttlich gesinnten, letztlich aber nur menschlichen Lehrers (vgl. Rel., 6,65) gilt es nachzufolgen (ebd.). Angesichts der Radikalität des Bösen aber, die es zu überwinden gilt, kommt es bei Kant über das Modell der Imitatio Jesu hinaus zum Grenzbegriff der rechtfertigenden Gnade (186).

In der Art eines Rückblicks wird vom Vf. am Ende seines Rekonstruktionsversuchs das Ergebnis für die Verhältnisbestimmung von Pflicht und konkreter Subjektivität bei Kant am Problem der Liebe festgehalten (190–201).

V. Abschließende Bewertung. Will man die Bedeutung der Arbeit H.s bestimmen, so läßt sich sagen, daß hier der äußerst interessante Versuch vorliegt, für das Verständnis praktischer Vernunft bei Kant das Verhältnis von transzendentaler und faktischer Subjektivität zu diskutieren. Es gelingt der dabei beabsichtigte Aufweis, daß Kant keineswegs dualistisch dachte, vielmehr in seiner praktischen Prinzipienreflexion menschliche Praxis in ihrer prinzipiellen Faktizität miteinbezogen und dem Prinzip moralisch-praktischer Geltung (reiner praktischer Vernunft) als das Prinzip ihres Vollzugs zugeordnet hat. Dies macht die Arbeit H.s zu einem wichtigen Beitrag der Kantforschung.

Eine über die Kantforschung hinausreichende Bedeutung scheint mir die von H. im Anschluß an Hönigswald, Heidegger, Cramer und Wagner exponierte und für Kants Verständnis praktischer Vernunft bewährte Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität zu haben, insofern sie zur Klärung der unterschiedlichen Valenz der diversen Prinzipien transzendentalphilosophischer Reflexion beiträgt. So könnte sie m. E. die gegenwärtige Diskussion um den umstrittenen Prinzipienstatus des in der Transzendentalpragmatik von K.-O Apel[1] bestimmten Prinzips der idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft vorantreiben.

Apels sprachpragmatische Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie versucht bekanntlich die transzendentale Frage der Geltungsbegründung nicht mehr wie Kant durch ein reines „Ich-denke" (bei der Begründung theoretischer Erkenntnis) bzw. durch das Faktum reiner praktischer Vernunft (bei der Begründung ethischer Normen), sondern durch eine in argumentativer, letztlich aber in aller sprachlichen Kommunikation, insofern sie zumindestens virtuell argumentativ ist, unterstellte ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft zu beantworten (vgl. Transformation der Philosophie I, 52–76.157–177; Transformation der Philosophie II, 330-357.358-435; Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, 81–114). Im Anschluß an die von H. für das Verständnis praktischer Vernunft bei Kant bewährte Distinktion zwischen transzendentalen Geltungs- und Vollzugsprinzipien wäre zu fragen, ob die unterstellte ideale, unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft wirklich ein Geltungsprinzip moralisch-praktischer Geltung ist oder ob sie, wenn man begründet voraussetzen kann, daß kommunikative Sprechakte zwar etwas mit Sittlichkeit zu tun haben, diese aber nicht mit jenen einfach identisch ist, nicht nur den Status eines transzendentalen Vollzugsprinzips besitzt? Ist die ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft wirklich das transzendentale Subjekt der Geltung ethischer Normen oder ist sie vielleicht nur ein bestimmter universaler pragmatischer Begriff?

Die Transzendentalpragmatik Apels fragt nach unhintergehbaren, nicht ohne Selbstwiderspruch negierbaren Bedingungen rationaler Argumentation. Argumentative Sprechakte, in denen jeweils ein Geltungsanspruch erhoben wird, setzen zunächst das gleichsam apriorische, nur in transzendentaler Rekonstruktion hintergehbare Faktum einer realen Kommunikationsgemeinschaft überhaupt voraus. Mit dieser in argumentativen Sprechakten gegebenen Voraussetzung ist nach Apel für die faktisch jeweils beanspruchte Geltung der Konsens einer idealen, unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft antizipiert und zwar als Bedingung ihrer Einlösbarkeit und damit, im Sinne Apels, als ihr Prinzip. Entscheidend ist hier nicht, ob konsensuale Kommunikation als solche, auch wenn sie unter idealen Bedingungen konstituiert wäre, überhaupt Geltung zu begründen vermag (was man wohl wird verneinen müssen), sondern wie Apel in der transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen argumentativer Sprechakte die antizipierte ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als den transzendentalen Geltungsgrund ethischer Normen zu bestimmen sucht.

Apel geht davon aus, daß mit der in argumentativen Sprechakten antizipierten idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft zugleich immer auch schon die moralische Grundnorm einer wechselseitigen Anerkennung aller als gleichberechtigter Diskussionspartner anerkannt sei (vgl. Transformation der Philosophie II, 400) und diese so nicht nur den transzendentalen Geltungsgrund objektiv-theoretischer Erkenntnis, sondern auch den ethischer Normen darstellt. Die Crux nun, die ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als transzendentalen Geltungsgrund ethischer Normen zu unterstellen, liegt darin, daß diese von Apel zugleich als antizipiertes Ideal der realen Kommunikationsgemeinschaft, und zwar als ihr letztes, durch sie selbst zu realisierendes Telos verstanden wird (H. Krings). Ein antizipiertes Ideal in diesem Sinne aber vermag wohl nicht zu begründen, warum ich hier und jetzt ein sittlich guter Mensch sein soll – genausowenig wie es zu begründen vermag, warum theoretische Urteile hier und jetzt gelten (H. M. Baumgartner). Nun ist aber der Begriff einer idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft in dem von Apel bestimmten Sinne zweifelsohne als ein transzendentales Konstitutivum argumentativer Sprechakte zu rekonstruieren. Wenn dieser aber nicht transzendentaler Geltungsgrund von Sittlichkeit sein kann, welche Valenz hat dann dieses transzendentale Prinzip? Im Kontext einer transzendentalen Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität wäre zu antworten: dieser hat den Status eines transzendentalen Vollzugsprinzips, und zwar im Sinne einer für argumentative Sprechakte transzendental konstitutiven Hoffnung – analog etwa der Kantschen Idee eines ‚Sensus communis'.

Tübingen Helmut Hoping

[1] Vgl. Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt/M 1976. ²1981 (Bd 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; Bd 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft); Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders. (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M 1982, 10–173. Zur kritischen Diskussion vergleiche: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hrsg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel, Frankfurt/M 1982 (besonders die Aufsätze von H. M. Baumgartner, G. Skirbekk, O. Höffe und K.-H. Ilting); W. Oelmüller (Hrsg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion I, Paderborn 1978, 16–37.160–203; P. Müller, Transzendentale Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant, Würzburg 1983, 107–171.271–289.

Welte, Bernhard: **Zwischen Zeit und Ewigkeit.** Abhandlungen und Versuche. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982.) 280 S., Lw. DM 64.–

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte starb im September 1983. Das Buch, das er ein Jahr zuvor noch veröffentlichen konnte, erscheint uns heute deshalb wie ein Vermächtnis. Es faßt die wichtigsten Aufsätze des letzten Lebensjahrsiebts zusammen, veröffentlichte und bis dahin unveröffentlichte. Wer sie aufmerksam liest, entdeckt darin auch deutlich die biographischen Spuren eines Stehens „Zwischen Zeit und Ewigkeit". Die Weitsichtigkeit und die Fähigkeit, große geschichtliche Entwicklungen aufzuzeigen, die W. immer eigen waren, verdichten sich hier zu der Weisheit dessen, der am Ende noch einmal das Wesentliche sagt, in eine Zukunft hinein, an der ihm von ganzem Herzen liegt, aber die nicht mehr die seine sein wird.

Für die Gruppe Lotz, Max Müller, Rahner, Siewerth, Welte hat sich in jüngerer Zeit die Bezeichnung „Katholische Heideggerschule" eingebürgert. Wie alle derartigen Bezeichnungen, so ist sicher auch diese hilfreich, weil sie eine grobe Einordnung erlaubt, – und zugleich irreführend, weil bei jedem der Genannten nur in bedingter Weise von einer Heideggerschülerschaft die Rede sein kann. Und weil sie überdies jeweils zu eigenständige Philosophen und Theologen sind, als daß man sie einfachhin unter einen gemeinsamen Nenner bringen könnte. Richtig ist allerdings, daß alle Genannten von der Phänomenologie Husserls lernten und durch die Konfrontation mit Heidegger auf ihren Weg des Denkens gebracht wurden, der zu einer ganz neuen und sehr lebendigen relecture der christlichen philosophischen Überlieferung, inbesondere der des Thomas von Aquin, führte.

In seinem vorliegenden letzten großen Werk erweist sich W. dabei einmal mehr als derjenige, dessen große Gabe das sorgfältige, differenzierende Beobachten und das lebendige Beschreiben umfassender geistiger Verhältnisse war. W. hat in seinen Vorlesungen oft dargelegt, daß er im Grunde, wie Kokoschka, eine „Schule des Sehens" einrichten wolle. Und man findet sich gerade in diesen Vorgang des Sehenlernens in „Zwischen Zeit und Ewigkeit" ständig hineingenommen. So schon in den drei ersten, im engeren Sinn philosophischen Aufsätzen über den „Gedanken", die „Zwei Weisen, das Ewige zu denken" und die „Verschiedenen Bedeutungen des Nichts", – zentrale Themen, über die jeder Denkende wie jeder Glaubende nachgedacht haben sollte. Aber dasselbe gilt auch für den zweiten Teil des Werkes, in dem Welte Grundweisen des menschlischen Daseins entfaltet. In dem dritten Teil des Buches, den Welte „Zur Zeitanalyse unter theologischen Gesichtspunkten" überschreibt, empfinde ich als besonders wichtig den Aufsatz „Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit", der einerseits an W.s frühere Nietzscheinterpretationen anknüpft und andererseits die Problematik der (leider seit langem vergriffenen) Quaestio disputata „Über das Böse" aufnimmt, eine der knappsten aber wichtigsten Schriften W.s. Jeder, der an einer theologischen Fakultät lehrt, weiß, wie gerade diese Problematik junge Menschen heute mehr denn je bedrängt. Die klaren Darlegungen W.s sind geeignet, hier eine hervorragende Orientierung zu geben.

In den beiden letzten Teilen des Buches nimmt W. dann schließlich zu dem „Geschichtlichen Schicksal des christlichen Glaubens", und d. h. zu der Zukunft des Glaubens Stellung. Der Kern dieser Ausführungen dürfte in der differenzierten und sorgfältig abwägenden Abhandlung „Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer ‚Enthellenisierung' des Christentums" liegen. Es gelingt W. hier, entscheidende Wege zur Lösung dieser Frage, die nach wie vor die Schicksalsfrage der christlichen Theologie ist, aufzuzeigen. Diese gewinnen ihr ganzes Gewicht, wenn man sie mit den unmittelbar vorausgehenden Überlegungen zu „Sprache, Wahrheit und Geschichte" zusammen liest.

Das Vermächtnisbuch W.s gehört zu den Werken, die nicht „lärmen und nicht auf den Gassen schreien", die jedoch gerade in der gegenwärtigen theologischen Situation überaus Wesentliches, weil sorgfältig Bedachtes und phänomenologisch Ausgewiesenes zu sagen haben. Es gehört zu den Büchern, die man für sich und andere suchen sollte.

Freiburg/Br. Bernhard Casper

Waldenfels, Hans: **Faszination des Buddhismus.** Zum christlich-buddhistischen Dialog. – Mainz: Grünewald (1982). 194 S. Ln DM 36.–

Die einzelnen Kap. des Buches sind jeweils Vorträge und Einzelveröffentlichungen, die den Problemkreis des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus betreffen. Folgende Kapitel behandeln wesentliche, kernhafte Fragen zu diesem Dialog: Die Suche nach dem gemeinsamen Grund (2); Die Frage nach dem persönlichenGott; Das „Kenotische" als Grundzug wahrer Kommunikation. Gedanken zu diesen Kernfragen kommen auch in anderen Kap. zu Wort. Deren Überschriften deuten auf die Wichtigkeit der Themen: „Umkehr" und Leidensbewältigung; Heilige Schriften und das Wort (Zum Schweigen des Buddha); Das Gebet – erläutert am japanischen Buddhismus; Zazen und die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola; Toleranz zwischen Kritiklosigkeit und Friedensfähigkeit; Die buddhistische Alternative als Herausforderung des Christentums.

Auf der Suche nach dem gemeinsamen Grund werden systematische Überlegungen zur Methodologie des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus angestellt. Ist der gemeinsame Grund beider Religionen der Begriff des Nichts, so fragt Vf., und er vergleicht das Denken zu dieser Frage auf buddhistischer Seite (japanischer Buddhismus) mit demjenigen auf christlich-abendländischer Seite: Heidegger, Pascal, Schelling, in Anlehnung an die religionsphilosophischen Überlegungen B. Weltes. Die Darstellung konzentriert sich um die Feststellung, daß Weltes Denken über das Nichts mit demjenigen des Kyōtoer Religionsphilosophen Hisamatsu vergleichbar sei. „Hisamatsu ist schon aus dem Grunde zu erwähnen, weil er dort, wo er davon spricht, daß das östliche Nichts kein Nichts im Sinne eines negativen Prädikats ist, auch kurz auf das Problem des westlichen Theismus zu sprechen kommt" (37). Vf. betont, „daß es nicht um eine voreilige Harmonisierung der grundlegenden Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum gehen kann" (41). Er gibt jedoch zu bedenken, daß „der Westen ein tieferes Empfinden für das verborgene und schweigende Geheimnis und die Tiefe aller Existenz zurückgewinnen" muß (41).

Es gilt vor allem, daß das, „was westliche Gelehrte lediglich für ein philosophisches Argument halten ... in seiner Tiefe eine Einladung zur Änderung der Lebenseinstellung" ist (31). Erhärtet wird dieser Gedanke durch die Darstellungen Heideggers zum Begriff des Nichts sowie des Zen-Philosophen Nishitani zum gleichen Thema. Prägnant sind die entsprechenden Reflexionen B. Weltes dargestellt in den Worten: „Das Dasein selbst ist der Ort der Erfahrung des Nicht-Daseins oder des Nichts. ... unser Dasein ist von der Macht seiner Verneinung, dem Nichts, durchdrungen" (36).

Die Frage nach dem Nichts als einem möglichen Grund der Kommunikation geht über in die Frage nach der Apersonalität oder Personalität Gottes. Vf. kommt anhand verschiedener Überlegungen über den Kenosis-Begriff, der in Anlehnung an Phil. 2,5ff entwickelt wird, zu dem Schluß, daß „eine Definition, nach der das Personsein darin besteht, daß sich die wahre und einzigartige Selbstidentität im ekstatisch-rationalen Vollzug der Selbstentäußerung realisiert, dem Verständnis des Menschseins im Horizont des ‚absoluten Nichts', wie die Denker des Kyōto es verstehen, nicht so fernliegt" (52). Im Vorfeld werden Denkansätze von Seiten des Buddhismus denen von Seiten des Christentum gegenübergestellt und es wird zu bedenken gegeben, „ob es nicht an der Zeit ist, das Verständnis von ‚Person' und ‚personal/persönlich' a) bei den westlich-christlich-religionswissenschaftlichen bzw. theologischen Gesprächspartnern und b) bei den asiatisch-buddhistischen Gesprächspartnern zu überprüfen, um zu sehen, ob nicht ein uneinheitliches Verständnis der genannten Grundkategorie ein Hinderungsgrund ist, daß sich Christen und Buddhisten in der Gottesfrage besser verständigen. Denn es könnte ja sehr wohl sein, daß eine Auseinandersetzung an einer Stelle ausgetragen wird, die eine solche längst nicht mehr verdient, weil die verschiedenen Gedankengänge inzwischen stärker konvergieren, als dies den Gesprächspartnern selbst bewußt ist" (43f). In der persönlich/unpersönlich-Frage stellt Vf. den buddhistischen Philosophen Nishitani und dessen Äußerungen sowie entsprechende Gedanken von Ratzinger und Kasper gegenüber. Indem die Personhaftigkeit Gottes als eine Selbstidentität gekennzeichnet ist, die sich in rationaler Offenheit und Selbstentäußerung nicht verliert, sondern realisiert, ist eine Denkmöglichkeit gegeben, die eine Verbindungslinie zum buddhistischen Denken über diese Frage sieht. Denn dort wird vor allem jener Personenbegriff kritisiert und abgelehnt, der personzentrisch denkt im Sinne des cartesianischen „cogito ergo sum". Diese Denkansätze werden vom Vf. durch viele Zitate und Zwischenreflexionen erläutert und vertieft und legen es nahe, daß diese Kernfrage nach persönlich/unpersönlich bzw. personal/apersonal kaum noch als grundlegend kontrovers bezeichnet werden kann. Wenn die Selbstentäußerung Gottes in Christus die wahre Realisation des Seins Gottes darstellt, muß das personzentrische Denken als nicht denkrichtig aufgefaßt werden. Dies ist in Anlehnung an Phil. 2,5ff zu sehen, wo der Kenosis-Gedanke die zentrale Aussage über die Selbstidentität Gottes ist. Vf. erläutert anhand eines Gesprächs zwischen zwei Zen-Lehrern, wie im Buddhismus die wahre Identität gerade als Nicht-Identität gesehen wird (vgl. 51f). Zugleich ist das Kenotische ein Grundzug wahrer Kommunikation, nämlich in der Weise, daß „das Kenotische ... eine den Menschen zum anderen und d a r i n zu sich selbst herausfordernde Haltung (ist), die ihn gerade in der Verwirklichung der Herausforderung auch zur Verwirklichung seiner selbst befreit – das weiß der Christ im Blick auf den ihn tragenden Grund, der weder der einzelne Mensch noch das Kollektiv Mensch, sondern der gegenüber allem von Menschen unmittelbar erfahrbare ganz Andere – Gott – ist" (149).

Die Begriffs-Entsprechungen Dogma/Dharma, Kirche/Samgha, Jesus/Buddha werden im Hinblick auf ihre unterscheidenden Merkmale, welche teils grundsätzlicher Art sind, sowie hinsichtlich ihrer Parallelitäten dargestellt und bieten dadurch ein Bild, welches geeignet erscheint, Grundlage des Verstehens, Mit- und Weiterdenkens zu sein. Besonders bemerkenswert ist die Gegenüberstellung von Umkehr und Leidensbewältigung. Diese ist nach dem buddhistischen Verständnis ein Hinausgehen aus dem Haus in die Hauslosigkeit – zumindest wird sie hierdurch eingeleitet. Ist nicht das Umkehren des Sinnes nach christlichem Verständnis ein Weg- oder Hinausgehen aus dem Alten in ein Neues? In diesem Kap. begegnet eine erstaunliche Grundlage menschlicher

Tiefenerfahrung, die offenbar nur ihrer Ausformung nach verschieden ist. Es gelingt dem Vf., Begriffe wie das Böse (christlich) und das Leid (nach buddhistischem Verständnis) gegenüberzustellen und beiden äußerlich scheinbar unterschiedlichen Termini eine gemeinsame denkbare Grundlage zu entlocken.

Welches Gewicht haben im Buddhismus das Wort des Buddha und sein Schweigen, die kanonischen Schriften gegenüber der Leere, und welche Möglichkeit und Unmöglichkeit liegt vor, rituelle Texte des Buddhismus in einen christlichen Kontext zu bringen, ohne daß das authentisch christliche verlorengeht? Diese brisanten und provozierenden, zum Nachdenken auffordernden Fragen werden auf überzeugende Weise, ohne Harmonisierungsabsicht einerseits oder Willen zur Kontrastierung andrerseits, zur Darstellung gebracht. Es werden Defizite aufgezeigt, wie mangelnde Textkritik auf buddhistischer Seite sowie damit verbunden eine gewisse Geringschätzung des Wortes (Es gehört „zum Wesen des Menschen, daß auch das Inkommunikable und Wortlose durch eine worthafte Kommunikation vernehmbar gemacht werden muß" 77), und auf christlicher Seite die Einengung des Inkommunikablen auf den Bereich des Wortes, zumindest jeweils die Tendenz.

Im Kap. über das Gebet wird deutlich gemacht, daß hier eine große Affinität zwischen der christlichen und der buddhistischen Gebetspraxis besteht, zumal im japanisch-buddhistischen Bereich. Daran schließt sich die Darstellung der geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und der Zen-Übungen an. Auch hier handelt es sich um sehr sachkundige und ins Detail gehende Erörterungen, die vor allem im philologischen Bereich sehr präzise sind, soweit dies einem nicht japanisch Lesenden erfahrbar ist. In der Gegenüberstellung von christlichem Glauben und Zen werden in sensibler Weise die verschiedenen Sichtweisen japanischer Zen-Lehrer einerseits, christlicher Mystiker wie die der rheinischen Schule und Ruysbroeck andrerseits, zum Thema Leere, Nichts, Ledigkeit, Schweigen, dargestellt. An dieser Stelle hätte die explizite Theologie des Nichts, wie sie von Johannes vom Kreuz entworfen wird, mit zu Wort kommen müssen. Denn gerade hier begegnet eine extensive Reflexion dieses Begriffs wie nirgends sonst in dem Maße. Vf. begnügt sich mit seiner Erwähnung en passant.

Die Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Nichts als möglichen gemeinsamen Grund von Christentum und Buddhismus wird vor allem durch den Kenosis-Begriff, in Anlehnung an Phil. 2,5ff, bekräftigt. Die Offenbarung des Wesens Gottes in seiner Entäußerung, Entleerung und damit seiner Nichtsgestalt, die keinesfalls negativer Art ist, sondern Fülle im reinsten Sinne, läßt Vf. fragen, ob nicht „Gott auch jene ergreift und zieht, die, ohne sein Antlitz zu kennen, sich dennoch dem Bodenlosen anvertrauen und in deren Leben sich Spuren des zuvor beschriebenen Glaubensaktes finden, ohne daß sie die Bezeichnung im christlichen Verständnis des Wortes kennen" (132). So gilt es, den Kenosis-Gedanken, wie ihn Paulus in seinem Christushymnus entwirft, neu zu durchdenken. „In einer Zeit, in der das Gehör für das Wort Gottes erst neu geschärft werden muß, kann es sinnvoll sein, den Sinn für das ‚Bodenlose und Schweigende des Nichts' zu wecken, wenn man es mit der Erkenntnis verbindet, daß es sinnvoll ist, sich vertrauend anzuvertrauen. Wer wollte leugnen, daß heute auch Christen darunter leiden, daß sie vor lauter Worten das Wort nicht mehr vernehmen?" (129).

Indem Vf. das Toleranzverständnis im Buddhismus anhand der drei Kostbarkeiten Buddha, Dharma, Samgha sowie im Vergleich mit westlichem Toleranzverständnis untersucht, zeigt er auf, daß es unhaltbar ist, wenn vom Buddhismus einseitig als einer toleranten Lehre gesprochen wird und damit oft zum Ausdruck kommt, daß das Christentum die Toleranz in diesem Maße nicht lehre. Es gehe vielmehr darum zu reflektieren, inwieweit im Buddhismus die Toleranz die Spannung zwischen Gleichgültigkeit, Kritiklosigkeit, Friedensfähigkeit aushält oder nach der einen oder anderen Seite nicht aushält. Dies ist deshalb zu fragen, weil es auch dem Buddhismus gehen muß um „die Schärfung des kritischen Bewußtseins, die Entfaltung kritischer Urteilsfähigkeit, die Bemühung um Gerechtigkeit und Freiheit, den Abbau von Hunger, Krankheit, Analphabetismus" (166). In einer das ganze Problemfeld abdeckenden Reflexion gelingt es dem Vf., dem Leser die Tragweite des Toleranzverständnisses für den Zweck eines christlich-buddhistischen Dialogs verständlich zu machen.

Im Schlußkapitel wird noch einmal allgemein das Problemfeld der buddhistischen Alternative als Herausforderung des Christentums dargestellt. Es stellt sich vor allem die Frage, welche Art von Buddhismus welcher Art von Christentum gegenübergestellt wird.

Bei der Überprüfung des Bildes von Buddhismus und Christentum würde sich bald zeigen, wie „auf beiden Seiten schematisiert und verkürzt, teilweise idealisiert, teilweise kritisch verzerrt wird" (177). Indem Vf. auf die religionsphilosophischen Reflexionen K. Nishitanis verweist, der die Ekkenōsis-Lehre von Phil. 2 in seine Überlegungen einbezieht, wird verdeutlicht, daß am ehesten in diesem Punkt – der Anschauung über die Leere und das Nichts in beiden Religionen – eine echte Dialogbasis gegeben ist. Die Rede von Gottes Selbstmitteilung „wird im Raum der buddhistischen Praxis der Wortlosigkeit, des absoluten Nichts als der absoluten Offenheit und Freiheit sowie der ‚Leere' (Skt. śūnyatā) wohl besser als Rede von der Selbst-entäußerung Gottes als der radikalsten Form göttlicher Äußerung vorgetragen" (181). Dennoch warnt Vf. vor einer euphorischen Haltung hinsichtlich eines echten Dialogs beider Religionen. Der Zeitpunkt scheint heranzurücken, da dies gerechtfertigt wäre, ist aber noch nicht da. „Was auf beiden Seiten sichtbar wird, sind Knäuel von Verstandenem und Unverstandenem. Das Unentwirrte wahrzunehmen ist der erste Schritt zu dem noch viel mühsameren Prozeß der Entwirrung des Verwirrten" (182).

Das Buch bietet eine umfassende Darstellung des Problemkreises „Dialog zwischen Christentum und Buddhismus". In den einzelnen Kap. werden jeweils von einem anderen Frageaspekt Möglichkeiten und Unmöglichkeiten mit großer Akribie aufgespürt und werden einleuchtende Reflexionen angeschlossen. Am bemerkenswertesten scheint die Entdeckung zu sein, daß aus dem Bereich des Nichts-Gedankens in beiden Religionen ein Anknüpfungspunkt erwächst, der selbst auf die brisante Frage nach personal/apersonal übergreift. Scheint einerseits der Unterschied zwischen dem personalen Gott im Christentum und dem apersonalen Nichts im Buddhismus eine unüberbrückbare Kluft darzustellen, so ergeben sich doch aufgrund hochinteressanter Reflexionen, etwa über die Relativität des abendländischen Personenbegriffs (Stichwort: Descartes), über die Frage nach dem genuin christlichen Personenbegriff, recht wichtig zu nehmende Konvergenzen. Vf. gelingt es aufzuzeigen, wie fruchtbar und bereichernd ein solcherart geführter Dialog zwischen beiden Religionen sein kann. Es ist m. E. ein Buch, das jeden fasziniert, und zwar nicht nur aufgrund des Titels, der um die ernstzunehmenden Anfragen der einen an die jeweils andere Religion weiß und sich entweder auf religionsphilosophischem Sektor oder auch auf biblisch-theologischem Sektor mit den angesprochenen, fundamentalen Fragen beschäftigt. Damit ist zugleich seine Bedeutsamkeit für die Religionswissenschaft und -philosophie angesprochen. Nirgendwo sonst ist bisher eine so umfassende Darstellung und Reflexion über Schwierigkeiten und Möglichkeiten des christlich-buddhistischen Dialogs unternommen worden. Sie bietet zugleich eine Erweiterung und Ergänzung zu der Schrift „Absolutes Nichts" desselben Vf.s in der Richtung, daß hier andere Bereiche einer Dialoggrundlage zur Erörterung kommen, die sich aus der Nichts/Kenosis-Grundlage entwickeln lassen.

Burgdorf Erhard Meier

Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie. In Zusammenarbeit der Universität GH Duisburg, hrsg. von Hans-Günter Heimbrock. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 201 S., kart. DM 19.80

Dieser Sammelband stellt die „Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie" einer breiteren Öffentlichkeit vor. Die einzelnen Beiträge kreisen um den Erfahrungsbegriff, so wie er in der religionspädagogischen Diskussion der letzten Jahre einen zentralen Stellenwert bekommen hat; sie wollen zu seiner theoretischen Fundierung beitragen sowie anhand von „Praxismodellen" seine Ergiebigkeit in unterschiedlichen Handlungsfeldern aufzeigen. Besondere Beachtung verdient der ausführliche Beitrag von P. Biehl über „Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie". Hierin werden einige wichtige begriffliche und theoretische Klärungen bezüglich dieses teilweise inflationär verwendeten religionspädagogischen Grundbegriffs vorgenommen sowie die sich daraus ergebenden didaktischen Konsequenzen angedeutet.

Münster Norbert Mette

Zulehner, Paul Michael: **„Leutereligion".** Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1982). 98 S., kart.

Die Ergebnisse der von Z. durchgeführten repräsentativen Umfrage in Österreich, die als Forschungsbericht unter dem Titel „Religion im Leben der Österreicher" vorliegen, haben den Wiener Pastoraltheologen zur Auseinandersetzung herausgefordert. Die 9 Kap. des knappen Bändchens „Leutereligion" stellen unter verschiedenen Schwerpunkten ausgewählte Daten der Befragung zusammen, an die sich die pastoraltheologische Reflexion und Interpretation anschließen. Dabei verfolgt Z. das Ziel, „Leutereligion" als eine neue Gestalt des Christentums für die nächsten Jahrzehnte in ihren Konsequenzen so vorzustellen, daß sie einen Beitrag zur Orientierung für das Handeln der christlichen Kirchen zu leisten vermag. Religiosität wird also entfaltet unter der Leitfrage ihrer Bedeutung für die Kirchen.

Das Bändchen richtet sich in seiner leicht verständlichen Sprache und in seinem Verzicht auf detaillierte Untersuchungen bestimmter Einzelergebnisse offensichtlich nicht ausschließlich an (Praktische) Theologen, sondern versucht, eine breitere Leserschaft zu erreichen.

Das 1. Kap., das nach „kollektiven Grundhoffnungen" unter der Überschrift „Lebensheiligtümer" fragt, belegt die wachsende Entfremdung zwischen alltäglichem Leben der Menschen und (kirchlich vermitteltem) Christentum. Demgegenüber entfaltet Z. Kirche als einen gesellschaftlichen Ort, an dem die zentralen

Hoffnungen der Menschen auf Individualität, Freiheit und Beheimatung erinnert und anfanghaft realisiert werden. Kirche, die Anwalt des Lebens sein (oder doch wenigstens werden) soll, stellt die Zielperspektive dar, unter der Z. durchgängig die Ergebnisse der Befragung untersucht. Auf dem Weg zu dieser Kirche, deren lebenspraktische Relevanz im Alltag der Menschen aufscheint, kommt der Art und Weise wie Christen leben, wie die Kirche mit Menschen umgeht, herausragende Bedeutung zu. Bei dem anspruchvollen Versuch, Alltagsleben der Menschen und kirchliches Christentum einander näherzubringen, muß Z. der Gefahr wehren, genuine Gestalten christlicher Lebenspraxis, wie etwa die evangelischen Räte (16ff) nicht an kritischer Kraft verlieren zu lassen.

Stellt das 2. Kap. heraus, daß Familie und Freunde, die „kleine Lebenswelt" sowie die Arbeit von besonderer Wichtigkeit für das Leben der Menschen in Frieden, zugleich aber vielfältig bedroht sind, so arbeitet Z. schlaglichtartig Forderungen an die Kirche heraus und macht auf Defizite, etwa im Bereich der Pastoral an Geschiedenen, aufmerksam.

Die nächsten Bausteine zum Bild der „Leutereligion" liefern die Chance des Zuwachses an freiheitlichem Pluralismus mit der Konsequenz des Wählenmüssens zur Gestaltung des individuellen Lebens (Kap. 3) und die Erfahrung der zwar eingeräumten aber nicht lebbaren Freiheit, das „Syndrom der Lebensverarmung" (Kap. 4). Wenn christlicher Glaube immer mehr persönlich verantwortete Lebensgeschichte wird, so bedarf es nach Z. des Austausches mit „den Leuten". Hier kommt für ihn die Gemeinde in den Blick. Nimmt die Kirche ernst, daß es immer weniger „geschlossene Lebensentwürfe" (36) gibt, wird der Umkehrthematik eine neue Bedeutung zuwachsen. Die Hilflosigkeit vieler im Umgang mit der ihnen zugemuteten Freiheit fordert die Kirche heraus dazu beizutragen, die Freiheitsgrade der Betroffenen zu mehren. Das Phänomen des pessimistischen Individualismus mit seiner Ausrichtung auf Haben und Leisten dagegen zwingt zur theologischen Kritik des Alltagsbewußtseins und läßt die „Leutereligion" in die Nähe der Metzschen „Bürgerreligion" rücken, macht sie also zu einem nicht nur deskriptiven sondern hier auch kritischen Begriff.

Das 5. Kap. will klären, worin die Religion der Leute näherhin besteht, besser: aus welchen mosaikartigen Bausteinen sie sich zusammensetzt, wobei Z. als hervorstechendes und kritisches Merkmal die privatisierte Religiosität, die weithin „ohne die biblische Freiheitsdynamik auskommt" (60), herausstellt.

Wer sich als religiös bezeichnet, wendet sich – so das Ergebnis der Befragung – in aller Regel auch an eine religiöse Gemeinschaft, er ist „somit religiös in der Kirche" (66). Daß es sich aber um Religiosität „im Sinn der Kirche" (ebd.) handelt, muß nach Z. bezweifelt werden. Die Bezeichnung von Religiosität und Kirchlichkeit im Leben der „Auswahlchristen" und die Konsequenzen für eine befreiende kirchliche Praxis thematisiert (Kap. 6).

Aus den voraufgegangenen Analysen versucht Z. zwei Prognosen für die „Kirche im Jahr 2000" (Kap. 7). Im Blick auf die Entwicklung der Kirchlichkeit wie auf die gesellschaftliche Stellung der Kirche fordert er Widerständigkeit und Reformbereitschaft in Richtung auf eine solidarische und arme Kirche.

Zwei Spezialfragen, die Religiosität der Anhänger der drei großen österreichischen Parteien (Kap. 8) und das Personalproblem in der katholichen Kirche (Kap. 9) beenden das Buch.

Das Bändchen über die „Leutereligon" liefert wichtige Aspekte zur Bearbeitung der komplexen und weiterhin aufgegebenen Frage, wie Religion und Alltagsleben der Menschen miteinander in Beziehung stehen. Bei dem recht geringen Umfang des Buchs muß die Auswahl der Daten und die sich anschließende Interpretation gelegentlich knapp ausfallen. „Leutereligion" darf aber exemplarische Geltung für die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der kirchensoziologischen Untersuchung über die Bedeutung der Religion im Leben der Österreicher beanspruchen. Wer eine umfassendere empirische Basis für die Frage nach der Gestaltung des Christentums in den kommenden Jahren wünscht, bleibt auf die ebenfalls von Z. herausgegebene Dokumentation der Umfrage selbst verwiesen.

Eine Frage, die das Buch „Leutereligion" nicht zu stellen braucht, die für die Leser in der Bunderepublik aber von Bedeutung sein dürfte, die Frage nach der Übertragbarkeit der österreichischen Ergebnisse auf die gesellschaftliche und kirchliche Situation in der Bundesrepublik, sollte nicht übersehen werden. Die Ergebnisse, die Z. für Österreich mit dem Begriff der „Leutereligion" faßt, liefern aber wiederum wichtige Bausteine zum Verständnis möglicher zukünftiger Sozialformen von Kirche und – darüber hinaus – zum Verständnis der Gestalt des Christentums „auf dem Weg durch die 80er Jahre".

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Fraas, Hans-Jürgen: **Glaube und Identität.** Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 343 S., kart. DM 48.–

Gleich auf den ersten Seiten des Buches macht F. deutlich, wie er seine „Grundlegung" verstanden wissen will: als Versuch, in integrativer Absicht „bekannte, verbreitete, praktizierte Bausteine der Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts (RU) einem Gesamtrahmen einzuordnen" (7), der nicht nur unterrichtliche Lernprozesse in den Blick nimmt. Didaktik wird hier von vornherein weit gefaßt als „Theorie des Lernens überhaupt" und Didaktik religiöser Lernprozesse als „Theorie der Vermittlung von Glauben und seinen empirischen Manifestationen" (9), in seiner Einbettung in und seiner Wirkung auf konkrete Lebensvollzüge.

Die Religionsdidaktik hat zwar bereits im Zusammenhang der Curriculumdiskussion versucht, die didaktischen Entwürfe für den RU aus einem bildungstheoretischen Gesamtkonzept zu legitimieren, dabei aber, wie Fraas kritisch zeigt, oft zu kurz gegriffen und die konkrete Konzeption des RU jeweils von einer der Curriculumdeterminanten dominieren lassen, entweder von der Gesellschaft oder vom Schüler oder von der Fachwissenschaft Theologie bzw. der christlichen Tradition. Erst Elementarisierungsversuche, die Grundstrukturen von Glaubenserfahrungen mit Grundstrukturen von Alltagserfahrungen korrelieren, können die Curriculumdeterminanten aus der Polarisierung befreien und miteinander vermitteln.

F. stellt deshalb die religiösen Lernprozesse in einen größeren Bezugsrahmen, den er „im Spannungsgefüge von Identitätsfindung des einzelnen, Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens und Sozialisationsprozeß" (44) findet. Identität als Aufgabe, die Balance zwischen Selbstbild und Erwartung in der Interaktion durchzuhalten, wird – vor dem Hintergrund neuzeitlicher Subjektivierung und Armut an kollektiven Symbolen – in Zusammenhang mit religiöser Praxis gebracht und als letztlich in der Gottesbeziehung gegründet gedacht. Das christliche Symbolsystem kann Erfahrungen und Beziehungen transparent machen auf den sie tragenden Grund hin, wenn es in einer lebendigen Gemeinschaftserfahrung ganzheitlich erlebt und zugleich Gegenstand distanzierter Reflexion wird. Diese soll nicht aus der religiösen Praxis herausführen, sondern bewußten freiheitlichen Umgang mit religiösen Symbolen in Erkenntnis ihrer Symbolhaftigkeit ermöglichen, mit dem Ziel einer neuen Unmittelbarkeit, einer „zweiten Naivität".

Auch die Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens geschieht in der Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität in ständigem Balancieren: zwischen der Ursprungserfahrung und der je neuen geschichtlichen Situation. Indem der einzelne Glaubende (auch der Schüler!) seine Erlebnisse in das überlieferte symbolische Deutungssystem integriert, d. h. damit Erfahrungen macht, ist er „nie bloß Rezipient der Tradition, sondern jeweils aktiv an ihrer Weitergestaltung beteiligt" (81). Neue Schlüsselerfahrungen werden in neuen Deutungsmustern kodiert und können von späteren Generationen wieder in eigene Erfahrung dekodiert werden.

Religiöse Sozialisation als drittes Element des Bezugsrahmens kann dann nicht mehr als Anpassung verstanden werden, sondern nur als Interaktionsgeschehen, an dem das Kind aktiv beteiligt ist; als Hineinnahme des Kindes in eine Praxis, die ihm die Artikulation seiner Wünsche, Bedürfnisse und Ansichten ermöglicht und damit Identitätsfindung als Einstieg in einen lebenslangen Lernprozeß. Dabei ist die Vermittlung des religiösen Symbol- und Ritualsystems nur eine Teilaufgabe, die allerdings ein besonderes Gewicht dadurch erhält, daß „die christliche Symbolik in ihrer Gesamtgestalt eine ich-fördernde Tendenz aufweist" (92). Eine religiöse Dimension hat der Sozialisationsprozeß nach F. aber schon dadurch, daß die Grundlegung der Identität in der Interaktion Ansatz und Material für eine religiöse Sinnfindung bildet.

Im einzelnen macht F. das daran deutlich, daß die symbolische Repräsentanz des Interaktionspartners über die jeweils konkrete Situation hinausweist. In einem gründlichen Durchgang durch das Eriksonsche Phasenmodell der Identitätsentwicklung zeigt er, daß Strukturanalogien zwischen biblischen und biographischen Situationen es ermöglichen, Kohärenzen zwischen den Identitätskrisen und ihrem Reifungsgewinn einerseits und der christlichen Symbolik andererseits zu erkennen. „Das religiöse Symbol weist zurück auf die frühkindlichen Erlebniszusammenhänge, und es weist nach vorwärts, indem es diese Erlebniszusammenhänge auf ihren Ermöglichungsgrund hin transzendiert" (114).

Ritual und Symbol können Erfahrungen auslösen, die zu den Ursprungserfahrungen des Glaubens in Beziehung stehen, und durch die Vermittlung zwischen christlicher Glaubenserfahrung und biographischer Situation Identität stiften. Über die konkreten Bedingungen und Probleme dieser Vermittlung ist bei F. religionspädagogisch äußerst Wichtiges zu lesen, so z. B. über die Gefahr der Desymbolisierung oder der Konsumierung von Ritual und Symbol, was beides die Vermittlung unmöglich macht, oder über die Notwendigkeit der Bezugsgruppe Gemeinde, über die Bedeutung der Gewohnheit, der Identifikation, der Meditation, des Bildes, der Musik. Bei alldem geht es F. immer darum, die Unmittelbarkeit des ursprünglichen Erlebnischarakters der tradierten Manifestationen des Glaubens durch erfahrungsnahes Lernen zu erschließen und zugleich distanzierende Elemente wie Reflexion, Autonomie und Kreativität in alle Lernformen einzubeziehen. Wie die Spannung zwischen lebensgeschichtlichem Bezug und kritischer Reflexion durchzuhalten ist, wird im großen letzten Kaptiel über die Institution am Beispiel der religionspädagogischen Handlungsfelder Familie, Kindergarten, RU und Gemeinde gezeigt.

F. wird seinem Anspruch, eine integrative Grundlegung einer Didaktik aller Formen religiöser Lernprozesse zu leisten, durchaus gerecht. Trotz des hohen theoretischen Niveaus bleibt seine Arbeit mit der religiösen wie der religionspädagogischen Praxis in engem Kontakt. Die Fülle praxisnaher Hinweise, Beispiele und Anregungen läßt den Leser manchmal die theoretische Konzeption aus dem Blick verlieren. Ein genaues Studium des Buches wird aber zu der Entdeckung führen, daß der Zusammenhang von Theorie und Praxis nie verlorengeht. F. hat mit dieser „Grundlegung" der gegenwärtigen Religionspädagogik einen Dienst erwiesen, auf den sie schon lange gewartet hat.

Münster Eberhard Rolinck

Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Hrsg. von Bruno Kresing. – (Paderborn): Bonifatius-Druckerei (1984), 336 S., geb.

Dieser Sammelband verdient es, daß auf ihn aufmerksam gemacht wird, zumal aus dem Titel nicht hervorgeht, daß sich die Seiten 203 bis 333 ausschließlich mit der katholischen Kirche in der DDR beschäftigen. Zudem sind nicht wenige auch der übrigen Beiträge DDR-Theologen zu verdanken.

Sicher ist es in erster Linie die Absicht des Hrsg.s, angesichts der zunehmenden Diasporasituation der Katholiken in Mitteleuropa Beiträge zu einer Theologie der Diaspora zu sammeln, die deshalb sicher noch nicht zu einer geschlossenen theologischen Aussage, aber doch zu einem wichtigen Anfang zu führen vermögen. Aber die Zusammenstellung unter den Kapiteln „Biblisch-dogmatische Aspekte", „Zur Pastoral", „Diaspora und Ökumene" nimmt nicht nur im Kapitel „Katholische Kirche in der DDR" die Entwicklung und Situation der DDR-Katholiken in den Blick.

So befassen sich die Erfurter Theologen Heinz Schürmann mit der „Kirche der Zukunft – ein utopischer Orientierungsversuch im Heute", Bruno Löwenberg mit „Diaspora und Liturgie", Josef Ernst mit „Segen der Diaspora", Lothar Ullrich mit „Diaspora und Ökumene in systematischer Sicht", der 1981 verstorbene Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck mit „Diaspora – Ghetto oder Mission?". Von seinem Nachfolger Joachim Wanke sind u. a. zwei Vorträge veröffentlicht, die nicht nur innerhalb der DDR erhebliches Aufsehen erregt haben: „Seelsorge im priesterlichen Alleingang? Fünf Thesen zur Mitarbeit der Laien beim Gemeindeaufbau" und „Der Weg der Kirche. Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" – beide könnten auch von Bedeutung für den Westen sein. In zwei Beiträgen wird die Geschichte der DDR-Kirche dargestellt (Karl Hengst, Martin Höllen), vom Rez. wurde die „Ritenbildung im gesellschaftspolitischen System der DDR" aufgenommen. Den Abschluß bilden Dokumente vor allem der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (dazu besser: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der kath. Kirche in der DDR, Leipzig 1977; Nachdruck: Berlin-West 1977).

Manche der Beiträge sind anderwärts schon veröffentlicht, so der von Karl Rahner „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten". Das schmälert aber keineswegs das Verdienst dieser Sammlung unter dem zentrierenden Titel. Für die katholische Kirche in der DDR handelt es sich um eine wichtige Ergänzung zu W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR, Mainz 1980, 2. Aufl. (ThRv 77, 1981, 132ff).

Münster Klemens Richter

Henkys, Reinhard: **Gottes Volk im Sozialismus.** Wie Christen in der DDR leben. – (Berlin): Wichern-Verlag (1983), 127 S., kart.

Es sei gleich vorweg angemerkt: um eine wissenschaftliche Darstellung im strengen Sinn handelt es sich hierbei nicht; Anmerkungen und Quellenangaben fehlen, wichtige weiterführende Literatur wird genannt. Da aber Vf. einer der bedeutendsten Kenner zumindest der evangelischen Kirchen in der DDR ist und durch entsprechende grundlegende Arbeiten dazu ausgewiesen ist (vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 300ff), sind die hier vorgelegten acht Kap. zum Christsein in der DDR durchaus beachtenswert. Sie gehen vornehmlich auf Sendungen im Deutschlandfunk zurück und wenden sich in erster Linie an Christen im Westen, denen ja ganz allgemein ein Defizit im Wissen über ihre Glaubensbrüder und -schwestern in der DDR bescheinigt werden muß.

Im einzelnen werden die rechtlichen und politischen Grundbedingungen für die Kirchen in der DDR dargelegt, sodann Sakramente der Eingliederung und Kirchenmitgliedschaft erörtert, das Verhältnis von kirchlichen und sozialistischen Riten beschrieben, Möglichkeiten der Mitarbeit in der Kirche erwogen, Ausführungen zur christlichen Sozialisation im Rahmen eines sozialistischen Erziehungssystems dargestellt. Weitere Kap. stehen unter den Themen: Anonyme Zugänge zur Kirche, Geld und gesellschaftliche Leistung, Christen in Politik und Gesellschaft.

Es handelt sich insgesamt um zuverlässige Informationen, die allerdings die kath. Kirche in ihren Besonderheiten kaum in den Blick nehmen, was auch nicht Absicht des Vf.s war.

Münster Klemens Richter

Sudbrack, Josef: **Auf Gott hin ausgespannt.** Der Weg des Meditierens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 221 S., kart. DM 24.80

Vf. hat aus einer Anzahl seiner Einzelveröffentlichungen über Meditation ein Buch zusammengestellt, um ein Mosaik dessen anzufertigen, was christliche Meditation bedeutet. Er wollte damit keine Systematik dessen erstellen, was Erfahrung und Meditation bedeuten, sondern eine Art „Kristallprisma" darbieten, „bei dem jeder Einzelschliff das Ganze spiegelt, es aber in spezifischer neuer Leuchtkraft erscheinen läßt" (6). Daß es dabei im ersten Hauptteil des Buchs zu einer unsystematischen Fülle von Zitaten und Meinungen kam, war wohl kaum vermeidlich. Dem Leser werden dadurch Anregungen zum Weiterforschen geboten. Der eigentliche, aber weniger umfangreiche Hauptteil des Buchs gilt dem „Vollzug der Meditation".

Ein Hauptanliegen des Vf.s ist der Dialog, die Auseinandersetzung mit vor- und nichtchristlichen Erfahrungen, immer mit dem Ergebnis, daß „für den Christen ... die Gestalt Jesu zur Selbstwerdung des Menschen" gehört: „Jesus als Lehrer, als Quelle der Kraft, als der einzig wahre Meister, als der Spender von Vergebung und Verzeihung, als die Geschichte gewordene Wirklichkeit Gottes" (47f), in der Harmonie der „Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn" (51). Denn „die letzte, aufgipfelnde Sinn-Erfahrung des Menschen" ist „kein Versinken in gestaltloser Ur-Einheit, sondern liebende Begegnung" (55), wobei Gottes Zuwendung nicht erzwungen werden kann (57).

Im II. Teil des Buchs, der Einführung in den Vollzug der Meditation, betont Vf., daß wir lernen müßten, in der Meditation auch das ernst zu nehmen, was die heutige Bibelwissenschaft uns zeigt. Er hält es mit Recht für eine der wichtigsten Aufgaben des modernen christlichen Meditierens, die Wege der heutigen Exegese aufzubereiten für die geistliche Erfahrung des Christen; dies könne neue Reichtümer der Erfahrung erschließen. Es sei z. B. viel gemäßer, „das Johannesevangelium als ein meditatives Evangelium und nicht als einen bloßen historischen Bericht zu lesen, zu verstehen und damit zu meditieren" (162). Und „kein Zweifel herrscht darüber, daß der Evangelist" (Markus) „und die christliche Gemeinde in diesem Evangelium" (nach Markus) „nicht nur das, was sich mit Jesus sichtbar und hörbar ereignet hatte, weitergaben, sondern auch ihr inneres Verständnis von diesem Jesus in ihren Bericht hineingelegt haben" (163). „Man hat das Johannesevangelium ein sakramentales genannt; so hell leuchtet aus der Form eines jeden seiner Berichte die Aktualität und der Bezug auf die jeweilige Gegenwart hervor" (172).

Wir können hier nur Einzelheiten bringen. In unserer Zeit des Umbruchs und des Übergangs zu neuen Lebensformen müssen wir unsere spirituellen Kräfte stetig erneuern. Dazu ist eine immerwährende vertiefte Gebetsweise in Form der Meditation heilsam.

Beverungen Oda Hagemeyer

Meinardus, Otto F.: **Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts.** Gespräche und Erlebnisse. – Würzburg: Augustinus-Verlag (1983). 208 S., geb. DM 32.–

In lebendiger Sprache erzählt der Autor von seinen Begegnungen mit Mönchen des koptischen Christentums. Drei Karten zeigen die Orte der Klöster an (Nil, Nildelta, am Suez-Kanal). Literaturverzeichnis und Register deuten an, daß wir es mit einem Autor höchster Qualifikation zu tun haben. Seine beiden wichtigen Bücher über koptisches Christentum sind aber leider nur in Englisch zu haben (Kairo 1960, 1961). Vorliegende 12 Kap. (incl. Einleitung) berichten von Besuchen in Klöstern, von Gesprächen mit Mönchen und Gefährten, schließen humorvolle Begebenheiten ein, zeigen ein umfassendes geschichtliches und theologisches Wissen und bleiben auf dem Boden der Tatsachen.

Letzteres ist notwendig; denn wir begegnen einem gelebten Christentum, in dem vieles aktuelle Gegenwart ist, was wir sonst nur in Legenden lesen und als „Legendarisch" abtun möchten. „Blutende Heiligenikonen" oder eine Geschichte von einer christlichen Inkubationspraxis: „‚In diese Kirche kommen auch schon mal junge Ehepaare, die keine Söhne haben können, sie verweilen dann eine Nacht in der Kirche und Gott belohnt sie mit einem Sohn'. ‚Und mit keiner Tochter'? fragte ich. Der Mönch lachte und verkniff sich die Antwort!"

Der liebevolle, nicht urteilende, aber ehrfürchtige Bericht des Autors kann mehr aufrütteln als kritische oder unkritische Untersuchungen. Wenn man heute hört, daß diese Klöster in Ägypten einen steigenden Zustrom von hochgebildeten Männern haben, dann versteht man besser, was M. zu Beginn sagt. Es sind nicht so sehr die dogmatischen Streitigkeiten des 5. Jh.s, die uns von diesen Christen trennen, als der kulturelle Hintergrund. Und dieser wird sich nicht so sehr in theologischen Gesprächen als „im gemeinsamen Leben und Erfahrungen" erschließen.

Man wünscht das Büchlein nicht nur in der Hand der frommen, sondern mehr noch der fachtheologisch gebildeten (und hoffentlich auch frommen) Leser.

München Josef Sudbrack

Habilitationen im akademischen Jahr 1983/84

Augsburg:

Dr. theol. Walter Baier, Regensburg, am 22. 12. 1983 für das Fach Dogmatik: „Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi – Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81)" (Ziegenaus, Brandmüller).

Dr. theol., Dr. phil. Wolfgang Ockenfels OP, am 17. 7. 1984 für das Fach Christliche Gesellschaftslehre: „Glaube und Politik. Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie" (Rauscher, Heinz).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Georg Föllinger, Paderborn, am 5. 7. 1984 für das Fach Kirchliche Landesgeschichte: „Das Bistum Paderborn im Spannungsfeld von Staat und Kirche nach der Zirkumskriptionsbulle ‚De salute animarum' unter den Bischöfen Friedrich Clemens Freiherr von Ledebur-Wicheln und Richard Dammers" (Bäumer, Marschall).

Dr. theol. Konrad Hilpert am 19. 7. 1984 für das Fach Moraltheologie (Stoeckle, Henning).

München:

Dr. theol. Friedrich Köster SAC, am 18. 1. 1984 für das Fach Religionspädagogik: „Relig. Erziehung in den Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam" (Feifel, Bürkle).

Münster:

Dr. theol. Johannes Spölgen, Aachen, am 20. 1. 1984 für das Fach Pastoraltheologie, Fachgebiet Katechetik: „Der ehrenamtliche Mitarbeiter in der Gemeindekatechese. Ein Beitrag zur Klärung der Katechetenrolle in der Gemeindepastoral" (Emeis, Garijo Guembe).

Dr. theol. Heinz-Günther Stobbe, Münster, am 29. 6. 1984 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Kirchliche Strukturen, Ökumene und Weltfrieden. Studien zur ekklesiologischen Problematik in der theologischen Friedensforschung" (Lengsfeld, Vorgrimler).

Tübingen:

Dr. theol. Gerhard Heinz, Speyer, am 18. 6. 1984 für das Fach Fundamentaltheologie: „Divinam christianae religionis originem probare – Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats der katholischen Schultheologie" (Seckler, Kasper).

Graz:

Dr. theol. Franz Schmatz, St. Pölten, am 20. 6. 1984 für das Fach Pastoraltheologie: „Sterbendenbegleitung als Aufgabe der Pastoral(Theologie) mit besonderer Berücksichtigung der konkreten Situation in Österreich" (Gastgeber, Korherr).

Innsbruck:

Dr. phil. fac. theol. M. Heinrich Schmidinger, Salzburg, am 5. 7. 1984 für das Fach Christliche Philosophie: „Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen" (Coreth, Kern).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1983/84

Augsburg:

Josef Kirchmann, Augsburg: „Die Bedeutung christlicher Werte in Programm und Praxis der CSU" (Rauscher, Piegsa).

Bernhard Ehler, Augsburg: „Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift" (Leroy, Kilian).

Bamberg:

Thomas Mengel, Bamberg: „Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46" (Grasmück, Möckl).

Helmut Wiesner, Bamberg: „Theologie und Vernunft im Frühwerk Friedrich Brenners (1810–1818)" (Escribano-Alberca, Fuchs).

Bochum:

Gerd Lohaus, Essen: „Die Theologie der Mysterien Christi in der Summa theologiae des Thomas von Aquin" (Hödl, Langemeyer).

Eichstätt:

Hugo Braun, Regensburg: „Das Domkapitel zu Eichstätt von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535–1806). Beiträge zu seiner Verfassung und Personalgeschichte" (Bauch, Reiter).

Erich Naab, Eichstätt: „Das eine große Sakrament des Lebens, Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule" (Seybold, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Pierre Zang-Embolo: „Histoire et Accès au sens dans le petit Credo historique (Dt XXVI, 1–15) ou Les présupposes d'une hermeneutique" (Deissler, Lehmann).

Hans-Rudolf Kleiber SJ: „Religiöse Erfahrung und Glaube bei Romano Guardini" (Riedlinger, Lehmann).

Jürgen Blattner: „Toleranz – Ethische und psychologische Dimensionen einer modernen Grundforderung" (Stoeckle, Henning).

Egon Spiegel: „Wege in die Gewaltfreiheit. Materialien – Argumente – Impulse" (Henning, Pesch, Beutter).

P. Hugo Eymann OSB: „Eutropius Presbyter und sein Traktat ‚De similitudine carnis peccati'" (Frank, Riedlinger).

Werner Tzscheetzsch: „Kirchliche Jugendarbeit als Lernprozeß. Die Qualifikation jugendlicher Gruppenleiterinnen und Gruppenleiter durch offene handlungsorientierte Curricula. Ein Beitrag zur Erhellung der Kategorie ‚personales Angebot' in der kirchlichen Jugendarbeit" (Biemer, Henning).

Dorothee König-Ockenfels: „Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit" (Frank, Bäumer).

Klaus-Bernhard Schnurr: „Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert" (Frank, Bäumer).

Mainz:

Hubertus Brantzen, Mainz: „Spiritualität und Presse. Ehe- und Familienpastoral am Beispiel der Wochenschrift ‚Die christliche Familie' (Gauly, Rock)

Michael Lauble, Köln: „Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit" (Schmitz, Anzenbacher)

München:

Ludwig Mödl, Eichstätt: „Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854 bis 1866 im Bistum Eichstätt" (Feifel, Schilling).

Christoph Huwyler, Chur/Schweiz: „Das Problem der Interkommunion. Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Dr. jur. can. Titus Lenherr, Paderborn: „Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus" (Schmitz, Strigl).

Münster:

Eduardo Cano, Schönstatt-Institut (Vallendar): „Nachkonziliare Mariologie und ihre Rezeption in der deutschen Katechese" (Mette, Vorgrimler).

Klaus Richter, Münster: „Die Katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer. Die Ausländerpastoral und ihre Bedeutung für die deutsche Ortsgemeinde" (Mette, Khoury).

José Martín Saavedra, Toledo (Spanien): „Tolerancia e Identidad Christiana. Nueva Presencia de la Iglesia en la sociedad plural" (Schüller, Garijo Guembe).

Franz-Josef Bäumer, Münster: „Fortschritt und Theologie – Philosophische und theologische Überlegungen zum Fortschrittsgedanken" (Vorgrimler, Lengsfeld).

Mieczyslaw Olszewski, Białystok (Polen): „Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Rußlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik. Eine Pastoralgeschichtliche Untersuchung" (Mette, Garijo Guembe).

Matthias Lutz-Bachmann, Limburg: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den ‚Opuscula Sacra' des A.M.S. Boethius. Eine Studie zur Entwicklung der nachchalcedonischen Theologie" (Vorgrimler, Holz).

Manfred Belok, Limburg: „Humanistische Psychologie und Katechese. Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption der Anthropologie Carl R. Rogers' für eine diakonisch verstandene kirchliche Erwachsenenbildung, dargestellt an der ehevorbereitenden und -begleitenden Bildung" (Emeis, Steinkamp).

Thomas Söding, Hildesheim: „Glaube an das Evangelium – Gebetsglaube – Wunderglaube. Das Glaubensverständnis des Evangelisten Markus im Kontext seiner Basileiatheologie und Christologie" (Thüsing, Kertelge).

Lucius Iwejuru Ugorji, Umuhaia (Nigeria): „The Principle of Double Effect. A Critical Appraisal of its Traditional Understanding and its Modern Reinterpretation" (Schüller, Lüdicke).

Regensburg:

Josef Zöhrer, Graz: „Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christlichem Aspekt" (Ratzinger, Petri).

Heinrich Zweck, Regensburg: „Taufmotive im Osterpraeconium" (Kleinheyer, Benz).

Jacob Adai, syr.-orthod. Kirche Indien: „Die Pneumatologie des Epheserbriefes" (Mußner, Schnider).

Salzburg:

Robert Baumkirchner O.Cist.: „Das Credo beim Sterben in der Spiritualität des Mittelalters" (Holböck, Nikolasch).

Michael Spitz SDB: „Das Curriculum in der Aufklärungszeit und Gegenwart" (Löpple, Biesinger).

Karl Pirker, Klagenfurt: „Bestand und Funktion des Pfarrgemeinderates. Pastoraltheologische Untersuchung aufgrund einer empirischen Erhebung in Oberkärnten" (Griesl, Rehrl).

Rupert Dinhobl OSB: „Die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk nach den Aussagen des Vaticanums II" (Holböck, Mödlhammer).

Tübingen:

Herbert Mischler, Redemptoristen/Straßburg: „Die Situation des Klerus in Frankreich" (Greinacher, Bartholomäus).

Anne Jensen: „Die Orthodoxen und ihr Konzil. Eine ekklesiologische Analyse" (Küng, Hünermann, Biedermann).

John Macken SJ, Dublin: „The Autonomy Theme in Karl Barth's Church Dogmatics and in Current Barth Criticism" (Kasper, Hunold).

John R. Sachs SJ, Boston/USA: „Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar" (Kasper, Hünermann).

Würzburg:

Matthias Wörther, Würzburg: „G. K. Chesterton – Das unterhaltsame Dogma. Begriffe des Glaubens als Entdeckungskategorien" (Klinger, Ganoczy).

Ursula Maymann, Trier: „Religiös gefärbte Symptomatik psychischer Kranker. Ein Beitrag zur Klinikseelsorge" (Zerfaß, Pompey, Böning).

Rochus Allert, Fulda: „Der Geist des Kapitalismus und die ihm entsprechende Ordnung als Ursache gesellschaftlicher Fehlentwicklung? Sozialethische Problemanalyse insbesondere des Phänomens der Arbeitslosigkeit" (Dreier, Fraling)

Thomas Raveaux, Würzburg: „Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum" (Speigl, Langgärtner).

Bernhard Sill, Würzburg: „Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie" (Fraling, Pompey).

Norbert Kandler, Würzburg: „Kirchlauter – Geschichte der Pfarrei und ihres Umfeldes bis zur Barockzeit" (Wittstadt, Ganzer).

Godehard Ruppert, Hildesheim: „Geschichte der Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte" (Wittstadt, Neuenzeit).

Graz:

DDDr. Franz Meissl, Graz-Seckau: „Medizin in den Werken des hl. Ambrosius" (Bauer, Gastgeber)

Georg Stoff, Graz-Seckau: „Von der Krankenhauspfarre zur Krankenhausgemeinde" (Gastgeber, Harnoncourt).

Peter Färber, St. Pölten: „Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henochbüchern" (Schedl, Marböck).

Manfred Hutter, Graz-Seckau: „Nergal und Ereskigal. Ein babylonischer Mythos vom Abstieg in die Unterwelt neu übersetzt und erklärt" (Schedl, Marböck).

Martin Zirkovitsch, Eisenstadt: „Die religiös-sittlichen Werteinstellungen von Jugendlichen. Eine moral-soziologische Untersuchung an den Landesberufsschulen des Burgenlandes" (Zsifkovits, Korherr).

Josef Wilfing, Graz-Seckau: „John Henry Newman und die Unfehlbarkeit der Kirche" (Asveld, Gruber).

Freiburg/Schweiz:

Hector Diaz SMB: „Chu-Gyo Yo-Ji. Essentials of the Lord's Teaching by the Martyr Chong Yak-jong, Augustine (1760–1801) A Korean Theology" (Schönborn, Python).

Urs Eigenmann, Basel: „Dom Hélder Câmaras Leben und Reden. Der Weg zum Anwalt der Armen und die Reden außerhalb Brasiliens als Beitrag zur weltweiten Bewußtseinsbildung im Dienste gewaltloser Veränderung ungerechter Strukturen" (Schüepp, Friedli).

Libero Gerosa, Lugano: „La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto canonico" (Corecco, Müller)

Waheed Hass Alla, Diacre orthodoxe: „Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise copte d'Alexandrie" (Schönborn, Van Damme).

Bogdan Piwowarczyk, Gorzòw (Polen): „La question de l'homme, de la religion et de l'Eglise chez Leszek Kolakowski. Un intinéraire et un avertissement" (Secretan, Cottier).

Jean-Michel Poffet OP: „La méthode exégétique d' Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains" (Rouiller, Van Damme).

Paul Rutayisire, Laicus: „L'évangélisation du Rwanda (1922–1945). Etude analytique des moyens et méthodes d'évangélisation à travers la correspondance de Mgr Classe, les récits missionnaires et les témoignages oraux de quelques Banyarwanda" (Friedli, Bedouelle).

Innsbruck:

Chukwuma-Anthony Anijelo, Enugu (Nigeria): „Theological Investigation into Fear of Mystical Forces (With special reference to the Igbos)" (Kern, Rotter).

Josip Oslic, Mihorljan (Jugoslawien): „Philosophische Grundlegung der Ethik bei Wladimir Solowjew" (Richter, Coreth).

Joel Tabora SJ, Manila (Philippinen): „The Future in the Writings of Karl Marx. An Evaluative Interpretation based on Primary Texts" (Coreht, Kern).

Joseph Karinattu, Manipuzha (Indien): „The Possibilities of Inculturation in the Indian Context (A Research Study in the Area of Marriage)" (Meyer, Rotter).

Ilija Vuletić, Kazaginac (Jugoslawien): „Moraltheologische Probleme innerhalb der Tourismuspastoral" (Rotter, Meyer).

Dr. phil. Jean Bernhard Petri, Paris: „Ludwig Wittgenstein und der Mathematische Grundlagenstreit" (Richter, Leibold).

Dr. jur. Dr. phil. Johannes Driendl, München: „Die Einheit und Vielfalt der Menschenwürde bei Immanuel Kant" (Coreth, Richter).

Marius Young-Heon Lee, Naju (Südkorea): „Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Unterschung zu Mk 11,27–12,12" (Stock, Gamper).

Josef Thorer SJ, Stall/Kärnten: Die liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricoeurs. Ein interdisziplinäres Gespräch zum Verständnis der Symbole im Blick auf die christliche Initiation" (Meyer, Schwager).

Luzern/Schweiz:

Peter Dschulnigg, Basel: „Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markusevangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik" (Ruckstuhl, Kirchschläger).

Stefan Schmid, Chur: „Aktive Teilnahme – Kriterium Gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts" (Müller, Wiederkehr).

Wien:

August Dobbek, Wien: „Die Familienbeziehungen älterer Menschen" (Hörmann, Weiler).

Ioan-Marin Malinas, Sibiu (rum. orth.): „Die Lage des kirchlichen Schulwesens der Rumänen unter Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Josef II" (Suttner, Müller).

Martha Zechmeister-Machhart, I.B.M.V.: „Die trinitarische Inspiration der Spiritualität des Ignatius von Loyola" (Weismayer, Greshake).

Josef Reiter, Linz: „Der Bundesschluß im Lande Moab (Deut. 29,1–20)" (Braulik, Kornfeld).

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

Lauter, Werner: **Hildegard**-Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard-Literatur. Bd II. 1970–1982. – Alzey: Verl. der Rheinhess. Druckwerkstätte 1984. 96 S.

Rudolf **Bultmann**s Werk und Wirkung. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S.; Lw. DM 64,–.

Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Register von Michael Lattke. – Tü: Mohr 1984. 103 S.; kart. DM 29,–.

Rondom de doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk. Onder redaktie van W. van't Spijker [e. a.] – (Kampen:) Uitg. de Groot Goudriaan 1983. 619 blz.; hfl 95,90.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1984). 575 S.; kart. DM 78,–.

Westermann, Claus: Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament. – Stu: Calwer Verl. (1984). 144 S. = Calwer Theologische Monographien XIV; kart. DM 28,–.

Schweizer, Harald: Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft. – ThQ CLXIV, 1984, 161–184.

Hanson, Paul D.: War and peace in the Hebrew Bible. – Interpr XXXVIII, 1984, 341–362; p. 363–379: Furnish, Victor Paul: War and peace in the New Testament.

2. Altes Testament

LaBarbera, Robert: The Man of War and the Man of God: Social satire in **2 Kings 6:8–7:20**. – CBQ XLIV, 1984, 637–651; p. 652–668: Olyan, Saul: *Hăšālôm*: Some literary considerations of 2 Kings **9**; p. 669–682: Christensen, Duane L.: **Zephaniah 2:4–15**. A theological basis for Josiah's program of political expansion.

Niccacci, Angelo: La foi eschatologique d'Israël à la lumière de quelques conceptions égyptiennes. – StudBiblFranc XXXIII, 1983, 7–14; p. 15–52: Lancellotti, A.: Il vocalismo ebraico. Aderenza alla struttura semitica di fondo e coerenza interna di un sistema; p. 53–56: Bissoli, Cesare: Mākôn – Hetoimos. A proposito di **Esodo 15,17**; p. 57–74: Casalini, N.: **2 Sam 12,14**: problema letterario e critica del testo.

Tuya, M. de: ¿La profecía de la ᶜalmah ‹**Is. 7,14**›, un caso de "tipología redaccional"? – Studium XXIV, 1984, 231–268.

Harris, Scott L.: Wisdom or creation? A new interpretation of **Job XXVIII 27**. – VT XXXVIII, 1983, 419–427; p. 428–434: Janzen, J. Gerald: Another look at *yaḥălîpû kōaḥ* in **Isaiah XLI, 1**; p. 435–445: Meinhold, Arndt: Zu Aufbau und Mitte des **Esther**buches; p. 446–453: Olley, J. W.: Notes on **Isaiah XXXII, 1, XLV 19,23** and **LXIII, 1**.

Prophets, worship and theodicy. Studies in prophetism, biblical theology and structural and rhetorical analysis and on the place of music in worship. Papers read at the joint British-Dutsch Old Testament Conference held at Woudschoten 1982. – Lei: Brill 1984. 139 p. = Oudtestamentische Studiën XXIII; hfl 80,–; [cont.:] p. 1–18: Barton, John: The law and the prophets'. Who are the prophets?; p. 19–38: Carroll, Robert P.: Theodicy and the community: The text and subtext of **Jeremiah V 1–6**; p. 39–55: Fokkelman, J. P.: A lie, born of truth, too weak to contain it. A structural reading of **2 Sam. I 1–16**; p. 56–84: Tromp, N. J.: **Amos V 1–17**. Towards a stylistic and rhetorical analysis; p. 85–107: Eaton, J. H.: Music's place in worship: A contribution from the **Psalms**; p. 108–119: Healy, John F.: Ancient agriculture and the Old Testament (with special reference to **Isaiah XXVIII 23–29**); p. 120–136: Noort, E.: JHWH und das Böse. Bemerkungen zu einer Verhältnisbestimmung.

Rubinkiewicz, Ryszard: Die Eschatologie von **Hen 9–11** und das Neue Testament. Übersetzt von Herbert Ulrich. – (Klosterneuburg: Verl. Österreich. Kathol. Bibelwerk 1984.) 175 S. = Österreichische Biblische Studien VI; kart. DM 27,– [Habil.-Schrift, Lublin]

Laubach, Fritz: Der Prophet **Sacharja**. – Wup: Brockhaus (1984). 176 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe AT; kart. DM 20,–.

Müller, Hans-Peter: Der **90.** Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben. – ZThK LXXXI, 1984, 263–285.

Rendtorff, Rolf: Esra und das »Gesetz«. – ZAW XCVI, 1984, 165–184; S. 185–194: Robinson, Alan: Process analysis applied to the Book of **Deuteronomy**.

Michaud, Robert: La littérature de sagesse. Histoire et théologie. T. I: **Proverbs** et **Job**. – P: Éd. du Cerf 1984. 185 p. = Lire la Bible LXV; F 59,50.

Lemche, Niels Peter: 'Israel in the Period of the Judges' – The tribal league in recent research. – ThSt XXXVIII, 1984, 1–28.

The poet and the historian. Essays in literary and historical biblical criticism. Ed.: Richard Elliott Friedman. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). 163 p. = Harvard semitic studies XXVII; [cont.:] p. 1–12: Friedman, Richard Elliott: The prophet and the historian: The acquisition of historical information from literary sources; p. 13–39: Moore Cross, Frank: The epic traditions of early Israel: Epic narrative and the reconstruction of early Israelite institutions; p. 41–73: Halpern, Baruch: Doctrine by misadventure: Between the Israelite source and the biblical historian; p. 75–115: Weinfeld, Moshe: Zion and Jerusalem as religious and political capital: Ideology and utopia; p. 117–131: Cooper, Alan M.: The life and times of King **David** according to the Book of **Psalms**; p. 133–154: Momigliano, Arnaldo: The origins of universal history.

Bellinger, W. H.: Psalmody and prophecy. – Sheffield: Univ. Dep. of Bibl. Studies; J.S.O.T. 1984. 146 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XXVII; £ 18,50.

Dumbrell, William J.: Covenant and creation. An Old Testament covenantal theology. – Exeter: Paternoster Pr. 1984. 217 p.; £ 6,95.

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of damages. Part II: Baba Mesia. Translation and explanation. – Lei: Brill 1983. XXX, 163 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV; hfl 80,–.

Neusner, Jacob: Formative judaism. Religious, historical and literary studies. III: Torah, Pharisees, and Rabbis. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). 204 p. = Brown University. Brown Judaic studies XLVI; $ 13,50.

Lauha, Risto: Psychophysischer Sprachgebrauch im alten Testament. Eine strukturalsemantische Analyse von לב, נפש und רוח. I: Emotionen. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1983. 273 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum XXXV.

3. Neues Testament

Grimm, Werner: Jesus und das Danielbuch Bd I: Jesu Einspruch gegen das Offenbarungssystem Daniels: **Mt. 11,25-27**; **Lk 17,20–21**. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 110 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VI; sfr 26,–.

Puig i Tàrrech, Armand: La parabole des dix vierges ‹**Mt 25,1–13**›. – R: Biblical Institute Pr.; Barc: Facultat de Teologia 1983. 308 p. = Analecta biblica CII = Col. lectània sant Pacià XXVIII; Lire 32 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Nielsen, J. T.: Het Evangelie naar **Lucas**. Deel II. – Nijkerk: Callenbach 1983. 303 blz. = De prediking van het Nieuwe Testament; hfl 67,–.

Petzer, J. H.: **Luke 22: 19b–20** and the structure of the passage. – NovT XXVI, 1984, 249–252; p. 253–282: Kaefer, J. Ph.: Les discours d'adieu en **Jean 13:31–17:26**. Rédaction et théologie.

Rowland, Christopher C.: **John 1.51**, Jewish apocalyptic and Targumic tradition. – NTSt XXX, 4, 1984, 498–507; p. 508–530: Kruse, Heinz: Jesu Seefahrten und die Stellung von **Joh. 6**; p. 531–548: Maynard, Arthur H.: The role of **Peter** in the Fourth Gospel; p. 609–619: Tsuchido, Kijoshi: Tradition and redaction in John **12.1–43**; p. 619–624: Reim, Günter: Joh. **8.44** – Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist ‚Die wohl antijudaistischste Äußerung des NT'?; p. 625–626: Schwarz, G.: ΥΣΣΩΠΩ ΠΕΡΙΘΕΝΤΕΣ ‹Johannes **19–29**›.

Baum-Bodenbender, Rosel: Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus ‹Joh **18,28–19,16a**›. – (Wü:) Echter Verl. (1984). XI, 394 S. = Forschung zur Bibel XLIX; kart. DM 56,– [Diss., Mainz]

Hartmann, Lars: An attempt at a textcentered exegesis of John **21**. – StTh XXXVIII, 1984, 29–46; p. 47–64: Müller, Magens: The expression 'the Son of Man' as used by Jesus; p. 65–75: Ulrichsen, Jarl Henning: Διαφορώτερον ὄνομα in **Hebr. 1,4**. Christus als Träger des Gottesnamens.

Praeder, Susan Marie: Sea voyages in ancient literature and the theology of **Luke-Acts**. – CBQ XLIV, 1984, 683–706; p. 707–722: Stowers, Stanley Kent: Paul's dialogue with a fellow jew in **Romans 3:1–9**.

Refoulé, Francois, OP: Romains, **X,4**. Encore une fois. – RB XCI, 1984, 321–350.

Pohle, Lutz: Die Christen und der Staat nach **Römer 13**. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 183 S.; kart. DM 28,– [Diss., Freiburg/B]

Baumert, Norbert: Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von **1 Kor. 7**. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 576 S. = Forschung zur Bibel XLVII; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M, St. Georgen. Gek.]

Pesch, Rudolf: Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus – neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der **Thessalonicher**. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1984). 126 S. = Herderbücherei 1167; kart. DM 7,90.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The hard sayings of Jesus. – Downers Crove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1983). 265 p. = The Jesus Library; $ 6,95.

Keck, Leander E.: Paul and Apocalyptic theology. – Interpr XXXVIII, 1984, 229–241; p. 242–253: Donfried, Karl Paul: Paul and Judaism: *I Thessalonians 2:13–16 as a test case;* p. 254–267: Achtemeier, Paul J.: "Some Things in Them Hard to Understand". Reflections on an approach to Paul; p. 268–280: Perkins, Pheme: Paul and ethics.

Zvonimir, I. Herman, OFM: La presenza e l'esperienza dello Spirito nella Lettera ai **Galati**. Indagine esegetica. – Antonianum LIX, 1984, 3–51.

Berger, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments. – Heidelberg: Quelle & Meyer (1984). 400 S.; kart. DM 48,–.

New Synoptic studies. The Cambridge Gospel Conference and beyond. Ed. by William R(euben) Farmer. – Macon, Ga.: Mercer University Press (1983). XLI, 533 p.; $ 32,95; [cont.:] p. VII–XLI: Farmer, William R.: Introduction; p. 3–15: Farmer, William R.: The patristic evidence reexamined: A response to George Kennedy; p. 17–35: Gamba, Giuseppe Giov.: A further reexamination of evidence from the early tradition; p. 37–64: Peabody, David: Augustine and the Augustinian hypothesis: A reexamination of Augustine's thought in *De consensu evangelistarum;* p. 67–142: Parker, Pierson: The posteriority of Mark; p. 143–159: Cope, Lamar: The argument revolves: The pivotal evidence for Markan priority is reversing itself; p. 161–184: Buchanan, George Wesley: Matthean beatitudes and traditional promises; p. 185–208: Sigal, Phillip: Aspects of Mark pointing to Matthean priority; p. 209–229: Reicke, Bo: A test of synoptic relationships: *Matthew 10:17–23* and *24:9–14* with parallels; p. 233–243: Outler, Albert C.: Canon criticism and the Gospel of Mark; p. 245–260: Collison, J. G. F.: Linguistic usages in the Gospel of Luke; p. 261–301: Walker, William O., Jr.: The Son of Man question and the synoptic problem; p. 303–327: Tyson, Joseph B.: Conflict as a literary theme in the Gospel of Luke; p. 331–361: Kingsbury, Jack Dean: The theology of St. Matthew's Gospel according to the Griesbach hypothesis; p. 363–370: Collison, J. G. F.: Eschatology in the Gospel of

Luke; p. 373–392: Longstaff, Thomas R. W.: Crisis and Christology: The theology of Mark; p. 393–402: Orchard, J. B.: The "Common Step" phenomenon in the synoptic pericopes; p. 411–440: Dungan, David L.: The purpose and provenance of the Gospel of Mark according to the "Two-Gospel" (Owen-Griesbach) hypothesis; p. 441–466: Davis III, Charles T.: Mark: The Petrine gospel; p. 467–480: Shuler, Philip: Genre criticism and the synoptic problem; p. 481–499: Agnew, Peter W.: The "Two-Gospel" hypothesis and a biographical genre for the Gospels; p. 501–523: Farmer, William R.: A response to Joseph Fitzmyer's defense of the "Two-Document" hypothesis.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hanssens, S.: Revue d'histoire ecclésiastique. Tables générales des tomes XXXVII (1941) à LV (1960). – Lv: Revue d'Histoire Ecclésiastique 1984. X, 735 p.; kart. FB 2500.

Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXX: Registerband. Dokumente, Institutionen, Personen. Hrsg. von Gertraud Grünzinger-Siebert unter Mitarbeit von Hannelore Braun, Carsten Nicolaisen und Martin Siebert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 855 S.; Lw. DM 158,–.

Kaplan, Jonathan: International bibliography of Jewish history and thought. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1984. XVIII, 483 p; Ppb. DM 98,–.

Heuß, Alfred: Vom geschichtlichen Wissen. – HZ CCXXXIX, 1984, 11–21.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Halkin, François: Saint **Grégoire d'Assos.** Vie et synaxaire inédits ‹*BHG* et *Auctarium* 710a et c›. – AnBoll CII, 1984, 5–34; p. 35–48: Doran, Robert: Compositional comments on the Syriac versions of the life of **Simeon Stylites**; p. 49–59: Coquin, René-Georges: Le synaxaire éthiopien: note codicologique sur le ms. Paris B.N. d'Abbadie 66–66bis p. 61–70: Maraval, Pierre – Annie Hanriot: L'authenticité de la Lettre 1 de **Grégoire** de **Nysse**; p. 71–84: Coakley, J. F.: A Syriac version of the letter of **Cyril** of **Jerusalem** on the vision of the cross; p. 85–95: Saxer, Victor: Les «Actes des Martyrs anciens» chez **Eusèbe** de **Césarée** et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien; p. 97–98: Philippart, Guy: Le miracle chalcédonien de sainte **Euphémie**. Le témoin de Niederaltaich; p. 99–134: Esbroeck, Michel van: Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix; p. 135–155: Ommeslaeghe, Florent van: Un inédit grec sur saint Janvier. L'éloge *BHG 773z* du Patmiacus 254; p. 157–162: Devos, Paul: Bons juifs et mauvais chrétiens. Saint **Nicolas** – Saint **Ménas.**

Nikolaou, Théodore: Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident: le monachisme. – Irénikon LVII, 1984, 307–323; p. 196–215. 324–346: Lanne, Emmanuel: Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident.

Congar, Yves: "Ecclesia Romana". – Cristianesimo nella storia V, 1984, 225–244.

3. Alte Kirchengeschichte

Rodríguez Herrera, Isidoro: Antigüedad clásica y cristianismo. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1983. 552 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXIV; pes 2500.

Halleux, André de: Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères. – RTL XV, 1984, 275–296.

Wendebourg, Dorothea: Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche. – ZKG XCV, 1984, 149–170; S. 171–179: Hanson, R. P. C.: The fate of **Eustathius** of **Antioch**.

Osiek, Carolyn: Rich and poor in the **Shepherd** of **Hermas**. An exegetical-social investigation. – Wash, D. C.: The Catholic Biblical Association of America 1983. XI, 184 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XV; $ 6,–.

Haag, Heribert: Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche. – FZPhTh XXXI, 1984, 343–377.

Kirschner, Robert: The vocation of holiness in late Antiquity. – VigChr XXXVIII, 1984, 105–124; p. 125–153: Wright, David F.: Homosexuals or prostitutes? The meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ ‹1 Cor. 6:9, 1 Tim 1:10›; p. 154–164: Heck, Eberhard: **Minucius Felix** und der Römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des ‚Octavius'; p. 165–171: Trevett, Christine: Anomaly and consistency: Josep Rius-Camps on Ignatius and Matthew; p. 172–177: Morgan-Wynne, J. E.: The Holy Spirit and Christian experience in **Justin** Martyr; p. 178–184: Derrett, J. Duncan M.: Whatever happened to the land flowing with milk and honey?; p. 185–195: Nodes, Daniel J.: Avitus of Vienne's spiritual History and the Semipelagian controversy. The doctrinal implications of Books I–III; p. 196–199: Vogt, Hermann-J.: Zu **Tertullian** De Paenitentia 9,4.

Hallonsten, Gösta: Satisfactio bei **Tertullian**. Überprüfung einer Forschungstradition. – Malmö: CWK Gleerup 1984. 231 S. = Studia Theologica Lundensia XXXIX; kart. scr 97,50.

Zani, Antonio: La cristologia di **Ippolito.** – Bresc: Ed. Morcelliana 1983. 727 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze teologiche XXII; Lire 35000.

Pouchet, Jean-Robert: **Eusèbe** de **Samosate**, père spirituel de Basile le Grand. – BLE LXXXV, 1984, 179–195.

Halleux, A. de: La deuxième lettre de **Philoxène** aux monastères du Beit Gaugal. – Muséon XCVI, 1983, 5–80; p. 81–86: Mossay, J.: Une collection des XVI Discours lus à dates fixes, de Saint **Grégoire** de **Nazianze**: le *Ms. Princetonianus Firestoniensis Univ. Libr. Gr. 18;* p. 87–96: Regali, M.: Forme e motivi dell'epitalamio nella poesia di S. **Gregorio Nazianzeno**; p. 97–132: Bundy, D.: The Syriac version of *De Chananaea* attributed to **John Chrysostom** ‹CPG 4529›.

Bultmann, Rudolf: Die Exegese des **Theodor** von **Mopsuestia** posthum hrsg. von Helmut Feld und Karl Hermann Schelkle. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 138 S.; kart. DM 44,–.

Brändle, Rudolf – Walter Neidhart: Lebensgeschichte und Theologie. Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins. – ThZ XL, 1984, 157–180.

Beschin, Giuseppe: S[anto] **Agostino**. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano – dai Dialoghi alla Città di Dio – in un confronto con la filosofia contemporanea. – (R): Città Nuova Ed. (1983). 169 p. = Collana Idee LXIV: Filosofia; Lire 8000.

Marafioti, Domenico: L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del *De spiritu et littera* di S. Agostino. – (Brescia:) Morcelliana (1983). 249 p. = Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione "S. Luigi" XVIII; Lire 22 000 [Diss., Napoli. Pont. Fac. Teol.]

Nilus Ancyranus: Narratio. Ed. Fabricius Conca. – Lpz: Teubner 1983. XXVI, 88 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Bonato, Antonio: La dottrina trinitaria di **Cirillo** di **Gerusalemme**. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1983. 166 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" XVIII; Lire 28 000.

Kienast, Walther: Gefolgswesen und Patrocinium im spanischen Westgotenreich. – HZ CCXXXIX, 1984, 23–75.

Olympiodorus Diaconus: Kommentar zu Hiob. Hrsg. von Ursula und Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1984. LXXXVI, 523 S. = Patristische Texte und Studien XXIV; Lw. DM 148,–.

Abdel Sayed, Gawdat Gabra: Untersuchungen zu den Texten über **Pesyntheus**, Bischof von Koptos ‹569–632›. – Bo: Habelt 1984. XI, 383 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Ägyptologie H IV; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

4. Mittelalter und Neuzeit

Knape, Joachim: „Historie" in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext. – Ba-Ba: Koerner 1984. 589 S. = Saecula spiritalia X; DM 160,– [Diss., Göttingen]

Schreiner, Klaus: **Laienbildung** als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 257–354.

Die Frauenklöster in **Niedersachsen**, **Schleswig-Holstein** und **Bremen**. Bearbeitet von Ulrich Faust OSB. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. 628 S., 2 Kt. = Germania Benedictina XI: Norddeutschland; geb. DM 98,–.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. – B, NY: de Gruyter 1984. XIII, 378 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XV; Lw. DM 98,–.

Carolingian essays. Andrew W. Mellon lectures in early Christian studies. Ed. by Uta-Renate Blumenthal. – Wash, D. C.: The Catholic University of America Pr. (1983.) X, 249 p.; $ 25,95; [cont.:] p. 1-69: Bullough, Donald A.: **Alcuin** and the Kingdom of Heaven: Liturgy, theology, and the Carolingian age; p. 71–98: Contreni, John J.: Carolingian biblical studies; p. 99–135: Reynolds, Roger E.: Unity and diversity in Carolingian canon law collections: The case of the *Collectio Hibernensis* and its derivatives; p. 137–149: Jeauneau, Edouard: Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the works of John **Scottus Eriugena**; p. 151–167: O'Meara, Dominic J.: The problem of speaking about God in John Scottus Eriugena; p. 169–237: Keefe, Susan A.: Carolingian baptismal expositions: A handlist of tracts and manuscripts.

Weissensteiner, Johann: **Tegernsee**, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammessage. Mit einer Edition der Passio secunda s. **Quirini**. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1983. 309 S. = Archiv für Österreichische Geschichte CXXXIII.

Kupper, Jean-Louis: Saint **Lambert**: De l'histoire à la légende. – RHE LXXIX, 1984, 5–49.

Forte, Bruno: Cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia. – (Brescia:) Queriniana (1983). 147 p. = Giornale di Teologia CXLV; Lire 8000.

Schmidt, Martin Anton: Zur Trinitätslehre der **Frühscholastik**. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung. – ThZ XL, 1984, 181–192.

Salch, Charles-Laurent – Jean-Claude Poteur: **Kirche** und **Burg** zur Zeit der Gregorianischen Reform in der östlichen **Provence** ‹vom **11.** bis Mitte des **12.** Jahrhunderts›. – ZKG XCV, 1984, 180–214; S. 215–222: Backmund, Norbert: Die Entwicklung der deutschen Prämonstratenserzirkarien.

Mews, Constant: A neglected gloss on the "Isagoge" by Peter **Abelard**. – FZPhTh XXXI, 1984, 35–55; S. 57–88: Lohr, Charles H.: Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus **Lullus**; S. 89–107: Chappuis-Baeriswyl, Marguerite: Notice sur le Traité de **Pierre** d'**Ailly** sur la Consolation de Boèce.

Herbers, Klaus: Der **Jakobuskult** des **12.** Jahrhunderts und der „Liber Sancti Jacobi". Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter. – Wiesb: Steiner 1984. XII, 251 S., 5 Ill., Kt. = Historische Forschungen VII; kart. DM 89,– [Diss., Berlin]

Köster, Kurt: Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen **Santiagostraßen**: Saint-Léonard, Rocamadour, Saint-Gilles, Santiago de Compostela. Schleswiger Funde und Gesamtüberlieferung. – Neumünster: Wachholtz 1983. 175 S., Ill., graph. Darst. = Ausgrabungen in Schleswig II.

Evans, G[illian] R[osemary]: The mind of St. **Bernard** of **Clairvaux**. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XV, 239 p.

Arduini, Maria Lodovica: ". . . et ratio mensura boni . . .". Die Fähigkeit der ‚ratio' zur Schöpfung und Prophetie bei **Alanus** ab **Insulis**. – RThAM LI, 1984, 20–41; p. 43–68: Stroick, Clemens: Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des **Thomas** von **Aquin**; p. 69–135: Emery, Kent: The ‚Sentences' abbreviation of **William** de **Rothwell**, O.P., University of Pennsylvania, Lat. MS. 32; p. 136–182: Brown, Jerome V.: **Duns Scotus** on the possibility of knowing genuine truth: The reply of **Henry** of **Ghent** in the *Lectura prima* and in the *Ordinatio*; p. 183–205: Auweele, D. van den: A propos de la tradition manuscrite du *De causa immediata ecclesiastice potestatis* de Guillaume de **Pierre Godin** ‹† 1336›; p. 206–222: Trapp, A.

Damasus: A round-table discussion of a Parisian OCist-team and OESA-team about AD 1350.

Degli Innocenti, Mario: Una "Confessione" del XIII secolo. Dal "De confessione" di **Roberto** di **Sorbona** ‹1201–1274› al volgarizzamento in antico milanes (ms. Ambr. T 67 sup. = MA). – Cristianesimo nella storia V, 1984, 245–302; p. 303–340: Nobile, Bernardo: "Romiti" e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500.

Jehl, Rainer: Melancholie und acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik **Bonaventuras**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XXXIX, 323 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXXII; kart. DM 88,– [Diss., Würzburg]

Reitzenstein, Alexander Frhr. von: Die Geschichte des **Bamberger Domes** von den Anfängen bis zur Vollendung im **13.** Jahrhundert. – Mchn: Prestel 1984. 167 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 44,–.

Sieben, Hermann Josef: **Traktate** und **Theorien** zum **Konzil**. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation ‹**1378–1521**›. – Ffm: Knecht 1984. 296 S. = Frankfurter theologische Studien XXX; DM 60,–.

Nagel, Fritz: **Nicolaus Cusanus** und die Entstehung der exakten Wissenschaften. – Mstr: Aschendorff 1984. VII, 192 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft IX; kart. DM 48,–.

Zumkeller, Adolar, OSA: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der **Erfurter Augustiner**theologen des Spätmittelalters. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. XXXIV, 625 S. = Cassiciacum XXXV; DM 193,–.

Monasticon **Windeshemense**. Hrsg. von Wilhelm Kohl, Ernest Persoons und Anton G. Weiler. Teil IV: Register. Bearb. von Wilhelm Kohl. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1984. 286 S. = Extranummer XVI.

6. Gesamte Neuzeit

Galileo **Galilei**. 350 ans d'histoire 1633–1983. [Par] Bernard Vinaty (e. a.) sous la direction di Paul Poupard avec un déclaration de Jean-Paul II. – (Tourn:) Desclée (1983). 283 p. = Cultures et dialogue. I: Studi Galileiani; F 150,–.

Salmann, Elmar: Offenbarung und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation. – FZPhTh XXXI, 1984, 109–154.

Wenz, Gunther: Geschichte der **Versöhnungslehre** in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Band I. – Mchn: Kaiser 1984. 476 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Fachbereich Evangelische Theologie IX; DM 98,–.

Schmidt, Peter: Das **Collegium Germanicum** in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars ‹**1552–1914**›. – Tü: Niemeyer 1984. XV, 364 S., graph. Darst. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVI; Lw. DM 98,– [Diss., Freiburg/B]

Kahlert, Heinrich: Der Held und seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 238; kart. sfr 62,– [Diss., München]

Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in **Bayern**, Abt. III: Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. Bd VIII: Kultur und Kirchen. Unter Mitwirkung von Werner K. Blessing bearb. von Rolf Kiessling und Anton Schmid. – Mchn: Beck 1983. VII, 482 S.; Lw. DM 48,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Luther aujourd'hui. Publié sous la direction de H(ugh) R. Boudin (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1983. 306 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XI; FB 900,–; [cont.:] p. 7–33: Boudin, H. R., et J.-Fr. Gilmont: Luther au tribunal de la recherche contemporaine. Une historiographie éclatée; p. 35–60: Schümmer, L.: «Sola Scriptura»; p. 61–72: Ponthot, J.: Tradition et Écriture; p. 73–87: Bogaert, P.-M.: La Bible au peuple. Influence de l'iconographie luthérienne sur des Bibles françaises du XVIe siècle; p. 89–110: Browet-Duquène, Michèle, et O. Henrivaux: L'œuvre catéchétique de Luther; p. 111–132: Lejeune, Ch.: La liberté du chrétien selon Luther; p. 133–143: Guelluy, R.: Liberté et gratuité; p. 145–159: Gabus, J.-P.: Dieu révélé en Jésus-Christ; p. 161–184: Gesché, A.: Luther et le droit de Dieu; p. 185–196: Vajta, V.: Conception du ministère ecclésiastique selon Luther. Sa signification actuelle; p. 197–206: Thils, G.: Peuple de Dieu et ministère. Le point de vue catholique; p. 207–220: Delhaye, Ph.: La foi et les œuvres chez Luther; p. 221–254: Houssiau, A.: La Cène du Christ selon Luther; p. 255–259: Buscarlet, J.-M.: Luther et la Cène. Réflexions d'un protestant réformé; p. 261–276: Lindijer, G. J.: Unité de l'Église et fidélité confessionnelle; p. 277–295: Moeller, Ch.: Luther, tel qu'en lui-même; p. 297–306: Boudin, H. R., et J.-Fr. Gilmont: Petite bibliographie luthérienne de langue française.

Luther und die politische Welt. Wissenschaftl. Symposion in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983. Hrsg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller. Redigiert von Johannes Koch. – Wiesb: Steiner 1984. 256 S. = Historische Forschungen IX; Lw. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 3–26: Manns, Peter: Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre; S. 27–34: Oberman, Heiko A.: Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre; S. 37–63: Wolgast, Eike: Luther und die katholischen Fürsten; S. 65–83: Müller, Gerhard: Luther und die evangelischen Fürsten; S. 87–112: Reinhard, Wolfgang: Luther und die Städte; S. 113–121: Moeller, Bernd: Korreferat zu Wolfgang Reinhard: Luther und die Städte; S. 125–172: Aland, Kurt: Luther und die römische Kirche; S. 173–186: Iserloh, Erwin: Martin Luther und die römische Kirche; S. 189–217: Press, Volker: Martin Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit; S. 219–226: Selge, Kurt-Victor: Luther und die gesellschaftlichen Kräfte seiner Zeit. Korreferat; S. 227–256: Öffentliche Podiumsdiskussion: „Luther und die Folgen".

Die Reformation geht weiter: Ertrag eines Jahres. Hrsg. durch Ludwig Markert und Karl Heinz Stahl. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1984. 280 S.; [enth. u. a.:] S. 151–159: Wohlfeil, Rainer: Luther und Müntzer; S. 159–169: Oberman, Heiko A.: Luther, Deutschland und die Juden; S. 169–185: Lapide, Pinchas: Die Stellung zeitgenössischer Juden zu Luther; S. 185–195: Loewenich, Walther von: Luthers Stellung im Neuprotestantismus; S. 196–206: Rogge, Joachim: Akzente der Lutherrezeption 1983 in der DDR; S. 206–213: Pesch, Otto Hermann: Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Katholizismus. Sieben Thesen mit kurzen Erläuterungen; S. 214–231: Iserloh, Erwin: Martin Luther in katholischer Sicht; S. 231–246: Baur, Jörg: Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Protestantismus; S. 247–265: Loewenich, Hermann von: Luthers Bedeutung in der Gegenwart.

Fragen an Luther. Vortragsreihe der Universität Augsburg zum Luther-Jahr 1983. Hrsg. von Wolfgang Reinhard. – Mchn: Vögel 1983. 172 S. = Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg XXVIII; DM 28,–.

Junghans, Helmar: Der Reichtum einer geschichtlichen Persönlichkeit – Martin Luther. – FZPhTh XXXI, 1984, 379–394; S. 395–410: Winzeler, Peter: Zur Aktualität der politischen Theologie Ulrich **Zwinglis**; S. 411–420: Bürki, Bruno: Justice et glorification. Double préoccupation d'Ulrich Zwingli, réformateur ‹1484–1531›.

Link, Christian: Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang. – EvTh XLIV, 1984, 315–351; S. 351–359: Baur, Jörg: Extreme Theologie; S. 360–379: Gollwitzer, Helmut: Von Glauben und Unglauben bei Martin Luther; S. 379–386: Sauter, Gerhard: Diskussionsbeitrag; S. 386–405: Stegemann, Ekkehard: Luthers Bibelübersetzung und das jüdisch-christliche Gespräch.

Atkinson, J.: Martin Luther: Prophet to the Church Catholic. – SJTh XXXVII, 1984, 313–327.

Keller, Rudolf: Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias **Flacius Illyricus**. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1984. 211 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N. F. V.

The Renaissance and Reformation in Scotland. Essays in honour of Gordon **Donaldson**. Ed. by Ian B. Cowan and Duncan Shaw. – (Ed:) Scottish Academic Press 1983. X, 261 p.; £ 14,50; p. 236–244: Bibliography G. Donaldson.

Schäfer, Philipp: Eschatologie. Trient und Gegenreformation. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. VI, 85 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c.

8. Neuere Zeit

Amigo, Lorenzo: El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola. Criterios y fuentes de traducción. – Salm: Publ. Universidad Pontificia de Salamanca 1983. 300 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Dissertationes IV; pes 800 [Diss., Freiburg/S]

McEvoy, James: The Catholic eye, the Protestant eye, and the age of Baroque. – NZSTh XXVI, 1984, 177–194.

Reinhardt, Volker: Kardinal Scipione **Borghese** ‹1605–1633›. Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten. – Tü: Niemeyer 1984. XIV, 566 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVIII; Lw. DM 158,– [Diss., Freiburg/B]

Diarium **Chigi 1639–1651**. Teil I: Text. Bearbeitet von Konrad Repgen. – Mstr: Aschendorff 1984. XLII, 533 S. = Acta Pacis Westphalicae III, C: Diarien I.

Durà, Joan: La tolérance religieuse en **Valachie** et en **Moldavie** pendant la seconde moitié du **XVIIe** siècle. – Irénikon LVII, 1984, 52–58.176–195.

Dellsperger, Rudolf: Die Anfänge des **Pietismus** in **Bern**. Quellenstudien. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1984. 221 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Bern]

Axmacher, Elke: Aus Liebe will mein Heyland sterben. Untersuchungen zum Wandel des **Passionsverständnisses** im frühen **18.** Jahrhundert. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1984. 257 S. = Beiträge zur theologischen Bachforschung II; kart. DM 59,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Rob, Klaus: Karl Theodor von **Dalberg** ‹1744–1817›. Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 584 S. = Europäische Hochschulschriften III, 231; kart. sfr 82,– [Diss., Köln]

Barton, Peter F.: Romantiker, Religionstheoretiker, Romanschreiber. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands 1802–1809. **Fessler** in Brandenburg. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1983. 318 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 6; kart. DM 64,–.

Engelbrecht, Klaus: Um Kirchentum und Kirche. Metropolitan Wilhelm **Vilmar** ‹1804–1884› als Verfechter einer eigentümlichen Kirchengeschichtsdeutung und betont hessischen Theologie. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 255 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 235; kart. sfr 56,– [Diss., Münster]

Schulz, Michael T.: Johann Christoph **Blumhardt**. Leben – Theologie – Verkündigung. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1984. 444 S., Ill. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XIX; kart. DM 34,–.

Kreuter, Franz: Person und Gnade. Die systematische Grundlegung des Personenbegriffes in der Theo-Logie und Anthropo-Logie von J. E. von **Kuhn** unter Berücks. der Natur/Gnade-Kontroverse mit C. von Schätzler. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 437 S.; kart. sfr 74,– [Diss., Rom, Univ. Gregoriana]

González Martín, Marcelo: **Enrique** de **Ossó**. La fuerza del sacerdocio. – Madr: La Editorial Católica – Biblioteca de Autores Cristianos 1983. XLI, 486 p. = Biblioteca de Autores Cristianos CDXL; pes 1300.

Lamberts, Emiel: Une offensive de **Pie IX** et des ultramontains radicaux contre la législation matrimoniale en **Belgique** ‹**1875**›. – RHE LXXIX, 1984, 50–78.

Pholien, Georges: Les «Vie de Jésus» de **Renan**. – Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1983. 118,11 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXLIX; F 35,–.

9. Neueste Zeit

Laurenzi, Maria Cristina: Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane **Barth** ‹1909–1921›. Introduzione di Italo Mancini. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XIII, 195 p. = "Dabar". Saggi teologici III; Lire 22000,–.

Manshausen, Udo Theodor: Die Biographie der Edith **Stein**. Beispiel einer Mystagogie. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 233; kart. sfr 30,–.

Plück, Susanne: Das **Badische Konkordat** vom 12. Oktober **1932**. – Mz: Matthias Grünewald-Verlag 1984. XXVIII, 329 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLI; kart. DM 58,–.

Prolingheuer, Hans: Kleine politische Kirchengeschichte. 50 Jahre Evang. Kirchenkampf von **1919–1969**. – Köln: Pahl-Rugenstein 1984. 233 S., Ill. = Kleine Bibliothek CCCXXXV; kart. DM 14,80.

Konukiewitz, Enno: Hans **Asmussen**, ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 295 S., Ill. = Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten VI; kart. DM 38,–.

Soden, Hans von: Theologie und Kirche im Wirken Hans von **Sodens**. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1945. Hrsg. von Erich Dinkler und Erika Dinkler-von Schubert. Bearb. von Michael Wolter. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1984. 403 S., Ill. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte A, II; kart. DM 58,–.

Marquina Barrio, Antonio: La diplomacia **Vaticana** y la **España** de Franco ‹**1936–1945**›. – Madr: CSIC 1983. 710 p. = Monografías de Historia Eclesiástica XII; pes 2300.

Vincenzo, Battaglia: Un Gesù "politico" per l'uomo d'oggi? La cristologia di Christian **Duquoc**. – R: Pontificium Athenaeum Antonianum 1983. 190 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei "Antonianum" XXII; Lire 8000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Zukunft aus empfangenem Erbe. 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit. Hrsg.: Siegfried Hertlein, Remigius Rudmann. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1983). 223 S.

Gittins, Anthony J.: Mission beyond the Millennium. – Verbum SVD XXV, 1984, 263–280.

A moment of truth. The confession of the Dutch Reformed Mission Church ('n Oomblik van waarheid, engl.) (Translated from the Afrikaans edition.) Ed. by G. D. Cloete and D. J. Smit. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). X, 161 p.

Boff, Leonardo: Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. K. Rahner zum 80. Geburtstag, Frb/B (1984), 628–654; S. 655–665: Baum, Gregory: Die Option für die Armen. Betrachtungen aus Kanada; S. 666–678: Camps, Arnulf, OFM: Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas; S. 679–702: Neuner, Josef, SJ: Die christliche Botschaft in der Krise Indiens.

Gallo, Luis A(ntonio): Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di **Puebla**. – R: LAS (1983). 165 p. = Biblioteca di Scienze Religiose LV.

Hagemann, Ludwig: Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verl. für christlich-islamisches Schrifttum 1983. 160 S. = Studien IV; kart. DM 32,–.

Tete, Peter: A missionary social worker in India: J. B. **Hoffmann**. The Chota Nagpur Tenancy Act and the Catholic Co-operatives 1893–1928. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1984. XIX, 191 p., 2 cartes = Documenta missionalia XVIII; Lire 38 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Brain, J. B.: Christian Indians in **Natal. 1860–1911**. An historical and statistical study. – Cape Town: Oxford Univ. Pr. 1983. XX, 271 p. = Human Sciences Research Council publication series [Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Publikasiereeks] LXXX.

Piryns, Ernest D.: Towards a **Japanese theology**: Conditions, limitations, perspectives. – Euntes docete XXXVII, 1984, 229–256.

Slageren, J. van: Ontmoeting van Afrikaanse en Europese theologen in **Kameroen**. – Wereld en zending XIII, 1984, 245–253; p. 261–282: Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland end Nederlandstalig Belgie verschenen missiologische literatuur in het jaar 1983.

Ukpong, Justin S.: The emergence of **African theologies**. – ThSt XLV, 1984, 501–536.

Beeson, Trevor – Jenny Pearce: A vision of hope. The churches and change in Lastin America. – (Lo:) Fount Paperbacks (1984). 290 p.; £ 2,95.

Methol Ferrè, Alberto: Il risorgimento cattolico latinoamericano. – (Bologna:) CSEOIncontri (1983). 266 p. = CSEO biblioteca.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Maiberger, Paul: Das **Manna**. Eine literarische, etymologische u. naturkundliche Untersuchung. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Wiesb: Harrassowitz 1983. XIX, 820 S. = Ägypten u. Altes Testament VI; kart. DM 170,–.

Goetz, Joseph: L'esperienza di Dio nei primitivi. Saggi di etnologia religiosa. A cura di Bruno Marra. – (Brescia:) Morcelliana (1983). 253 p. = Aloisiana XVII; Lire 23000,–.

Griffiths, Paul: Buddhist Ihána: a form-critical study. – Religion XIII, 1983, 55–68.

Chatterjee, Margaret: **Gandhi**'s religious thought. – Lo: Macmillan 1983. XIV, 194 p. = Library of philosophy and religion; £ 20,–.

La mort selon la Bible dans l'antiquité classique et selon le manichéisme. Actes d'un Colloque de Louvain-la-Neuve. Ed. par Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1983. 166 p. = Collection Cerfaux-Lefort V; FB 350.

Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981. Édités par H. Limet (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1983. 471 p. = Homo religiosus IX; FB 1000; [cont.:] p. 9–33: Ries, Julien: Langage et message du mythe, d'Homère au XIXe siècle; p. 35–61: Vidal, Jacques: Aspects d'une mythique; p. 63–78: Dubuisson, Daniel: Méthaphysique du récit et genèse du mythe; p. 81–96: Limet, Henri: Le dieu **Enki** et la prospérité de Sumer; p. 97–112: Malaise, Michel: Calembours et mythos dans l'**Égypte** ancienne; p. 113–130: Lebrun, René: Les grands mythes anatoliens. Leur langage, leur message, leur fonction; p. 131–153: Bogaert, Pierre-Maurice: Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ézéchiel contre le prince de Tyr (Éz 28,11–19); p. 155–163: Defourny, Michel: Déesse et héroïnes dans le Mahābhārata Sāvitrī; p. 165–188: Keller, Carl-A.: Le barattage de l'**Océan** de lait, virtualités d'un mythe hindou; p. 191–207: Servais-Soyez, Brigitte: **Aphrodite Ouranie** et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient; p. 209–223: Wathelet, Paul: Homère, du mythe à la mythologie; p. 225–243: Jouan, François: **Déjanire**, **Héraclès** et le Centaure **Nessos**. Le cheminement d'un mythe; p. 245–274: Duchemin, Jacqueline: La triade des «**Euménides**» et la purification d'**Oreste**; p. 277–303: Van Ex, Raymond: Mythe, médecine et guérison. Une réflexion à partir de la tradition médicale amérindienne; p. 305–325: Ferette, Alain: Le mythe de l'émergence du rocher chez les Indiens Omaha; p. 327–336: Leroy, Catherine: Langage et message dans le mythe de l'émergence chez les Indiens **Navaho**; p. 337–372: Gossiaux, Pol-Pierre: Mythe et pouvoir. Le culte de **Ryangombe-Kyranga** ‹Afrique équatoriale de l'Est›; p. 375–394: Hani, Jean: La pensée mythique dans le symbolisme de la crosse épiscopale; p. 443–455: Ries, Julien: Les recherches sur le mythe. Essai de synthèse et perspectives.

VI. Religionsphilosophie

Religionsphilosophie – Philosophy of religion. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 12.–21. August 1983 Kirchberg am Wechsel, Österreich. Teil II: Hrsg.: Wolfgang L. Gombocz. – Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1984. 252 S. = Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft X, 2; kart. DM 62,– [enth. u. a.:] S. 37–45: Penelhum, Terence: Religious belief and life after death; p. 46–52: Hick, John H.: Seeing-as and religious experience; p. 53–56: Muck, Otto: Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung; p. 57–59: Kasher, Asa: Minimalism: Philosophy of religion with minimal theology; p. 60–62: Wuchterl, Kurt: Religionsphilosophie nach **Wittgenstein**; p. 63–65: Weinke, Kurt: Theologie und kritische Rationalität; p. 66–69: Margreiter, Reinhard: Zur Aktualität der Religionskritik **Schopenhauers**; p. 73–77: Ross, Jacob J.: Crediting, taking for granted, and quasi-belief; p. 78–81: Gellman, Jerome I.: Institutional belief; p. 82–85: Senchuk, Dennis M.: Some philosophical remarks on the relation between knowing and believing; p. 86–88: Harris, Nigel G.: Belief, knowledge, and inference; p. 89–94: Hartnack, Justus: Some logical incongruities between the concept of knowledge and the concept of belief; p. 95–97: Bearn, Gordon C.: Cavell, Wittgenstein, and human finitude; p. 98–100: Yaretzky-Kahansky, Sara: Reductionism – what it is and what it is not; p. 101–107: Küttner, Michael: Glaube, Wissen und die Pragmatik des Erklärens: Zur Kritik des Ansatzes von **Gärdenfors** und **Stegmüller**; p. 108–117: Khamara, Edward J.: Another look at Cartesian scepticism; p. 121–124: Kraemer, Eric R.: Some remarks on divine intentionality; p. 125–130: Bar-On, A. Zvie: Knowledge and belief in St. **Anselm**'s proof; p. 131–134: Engel, Jr., Mylan R., and Wolfgang L. Gombocz: The **Kiefer** argument; p. 135–146: Leinfellner, Werner: Evolution und Schöpfung: Ursprung des Universums; p. 147–150: Wuketits, Franz M.: Die Kontroverse „Evolution und Schöpfung" in der Biologie; p. 153–156: Young, William: Wittgenstein and christianity; p. 157–160: Balmuth, Jerome: Wittgenstein and religious belief; p. 161–163: McKnight, Terence J.: Wittgenstein and the miraculous; p. 164–166: Hellerer, Heinz: Tolstois Kurze Auslegung des Evangeliums und Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus;* p. 167–169: Työrinoja, Reijo J.: Private language and religious experience; p. 170–172: Lillegard, Norman: Wittgenstein on primitive religion; p. 173–176: Hubík, Stanislav: Wittgenstein, religion, atheism; p. 179–182: Karin-Frank, Shyli: Religious ideals as reasons for action; p. 183–186: Tominaga, Thomas T.: A Wittgensteinian analysis of the depth grammar of religious belief and practice; p. 187–189: Wimmer, Reiner: Wittgensteins Wiederholung der Einsicht Kierkegaards in die Paradoxalität des Begriffs des Ethischen und des Religiösen; p. 190–195: Nystrand, Stig: Wittgenstein and **Jaspers** – How to live in borderlands; p. 196–198: Hübner, Wulf: Das (neue) öko-systemische Denken und die Flucht (?) in die (alte) Religiosität; p. 199–201: Klein, Peter: Über vernunftgemäßes Handeln – Zur Anthropologie der europäischen Tradition. „Verantwortung der Wissenschaft" zu denken; p. 202–204: Hang, Thaddäus T. C.: Vom himmlischen Mandat zum Fatum – Aspekt der chinesischen Religiosität; p. 207–212: Ferré, Frederick: Organizing images and scientific ideals: Dual sources for contemporary religious world models.

VII. Fundamentaltheologie

Mondin, Battista: Introduzione alla teologia. – Mil: Ed. Massimo (1983). 382 p. = Collana «Problemi del Nostro Tempo» LIX; Lire 15 000.

Torrance, Thomas F.: Transformation and convergence in the frame of knowledge: Explorations in the interrelations of scientific and theological enterprise. – Belfast: Christian Jrnls. 1984. XIV, 353 p.; £ 19,50.

L'indifférence religieuse. [Éd. par le] Secrétariat pour les Non-Croyants. [Par] V(incenzo) Miano [e.a.]. Préface de (Paul) Poupard. – P: Beauchesne (1983). 343 p. = Le point théologique XLI.

Heinz, Gerhard: Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der kath. Schultheologie. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 301 S. = Tübinger theologische Studien XXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Pottier, Bernárd, SJ: Les yeux de la **foi** après Vatican II. – NRTh CVI, 1984, 177–203.

Gelabert Ballester, Martin: Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teología fundamental. – (Madr:) Ed. Paulinas (1983). 185 p. = Colección Teología y pastoral; pes 700.

Schönborn, Christoph: Einheit im Glauben. – Eins: Johannes Verl. (1984). 99 S. = Kriterien LXX; kart. DM 14,–.

Campolo, Anthony: A reasonable faith. Responding to secularism. – Waco, TX: Work Books (1983). 199 p.; $ 8,95.

Holyer, Robert: Unconscious belief and natural theology. – HeythrJ XXV, 1984, 423–441; p. 442–455: Palmquist, Stephen: Faith as **Kant**'s key to the justification of transcendental reflection.

Dwyer, John C.: Son of Man and Son of God. A new language for faith. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). 220 p.; $ 7,95.

Macquarrie, John: In search of **deity**. An essay in dialectical theism. The Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in session 1983–84. – (Lo:) SCM Press (1984). 274 p.; £ 8,50.

Gott ohne Eigenschaften? Hrsg. von Susanne Heine u. Erich Heintel. – (Wien:) Evangel. Presseverband (1983) 201 S.; kart. DM 31,–; [enth.:] S. 9–46: Heintel, Erich: Gott ohne Eigenschaften; S. 47–76: Heine, Susanne:

Geschichten vom Gott der Geschichte. Zum Problem einer „narrativen Theologie"; S. 77–106: Kutsch, Ernst: Menschliche Weisung – Gesetz Gottes. Beobachtungen zu einem aktuellen Thema; S. 107–118: Niederwimmer, Kurt: Zur praedicatio de Deo im Neuen Testament; S. 119–132: Pratscher, Wilhelm: Zum Phänomen der Glossolalie; S. 133–151: Reingrabner, Gustav: Was heißt „einen Gott haben"? Bemerkungen zu Martin Luthers Aussagen von Gott; S. 153–182: Schmalstieg, Dieter Olaf: Nachtheistische Epiphanie. Theologische Interpretation von Pasolinis „Teorema"; S. 183–201: Stein, Albert: Die Weisung Gottes und die Weisungen unter Christen.

Schütz, Christian: Laß dein Angesicht leuchten. Gotteserfahrung heute. – Düs: Patmos Verl. (1984). 133 S.; kart. DM 16,–.

The Lord of life. Theological explorations of the theme „**Jesus Christ** – the life of the world". Ed. by William H. Lazareth. – Geneva: World Council of Churches (1983). XIX, 164 p.; sfr 17,90.

VIII. Dogmatik

Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd I: Die Wirklichkeit Gottes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 341 S. = Uni-Taschenbücher 1336; kart. DM 17,80.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The ascension of **Christ** and **Pentecost**. – ThSt XLV, 1984, 409–440; p. 441–465: Johnson, Elizabeth A., CSJ: The incomprehensibility of God and the image of God male and female; p. 466–480: Coffey, David: The "Icnarnation" of the Holy Spirit in Christ.

Kamp, Gerrit Cornelis van de: **Pneuma-Christologie**: Een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogma-historisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie al mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in de meer recente literatur. – Amst: Rodopi 1983. 303 blz.; hfl 45,– [Diss., Amsterdam]

Ratzinger, Joseph: Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie. – Eins: Johannes Verl. (1984). 106 S.; kart. DM 19,–.

Peters, Albrecht: **Rechtfertigung**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 341 S. = Handbuch systematischer Theologie XX; kart. DM 40,–.

Colzani, Gianni: La comunione dei Santi. Unità di cristologia e di ecclesiologia. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). 92 p. = Cronache teologiche X.

Tillard, Jean-Marie R., OP: Eglise et salut. Sur la sacramentalité de l'**Eglise**. – NRTh CVI, 1984, 658–685.

Cserháti, Franz: Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei kathol. Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit außerhalb ihr, mit bes. Berücks. der dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» des II. Vatikanums und des 'Axiom'-s: «Außerhalb der Kirche kein Heil» – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. IX, 261 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 228; sfr 60,–.

Schoenmaeckers, Maria J.: Genèse du chapitre VI "De religiosis" de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise "Lumen Gentium". – R: Gregorian Univ. Press 1983. 328 p.; Lire 26 000.

Il sacramento della **confermazione**. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27–28 ott. 1982. – Bologna: Ed. Studio Domenicano (1983). 241 p. = STAB – Studio Teologico Accademico Bolognese = Collana di Studi Teologici I; Lire 20 000; [cont. e. a.:] p. 22–39: Boschi, Gianluigi B.: Il contributo dell'Antico Testamento alla conoscenza dello Spirito Santo; p. 40–83: Prete, Benedetto: L'apporto del libro degli Atti per la conoscenza del sacramento della Confermazione; p. 84–115: Fini, Mario: I padri e il dono dello Spirito; p. 116–153: Lodi, Enzo: La Cresima nelle fonti eucologiche romane e occidentali fino al sec. XIII; p. 154–170: Coggi, Roberto: Il sacramento della Cresima e la Pentecoste; p. 171–198: Zardoni, Serafino: Il «carattere» della Cresima all'interno di una possibile teologia sul carattere sacramentale; p. 210–241: Guglielmoni, Luigi: Punti fermi e punti aperti nella pastorale della Confermazione.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Kalista, E.: Le catholicisme dans l'histoire tchèque. – Istina XXVIII, 1983, 3–30; p. 31–45: Benda, V.: Le catholicisme et la politique; p. 46–64: Trojan, Jakub S.: En quoi l'Eglise est-elle irremplaçable?

Burg, A.: Atheïsme in de Sovjet-Unie. – HCO XXXVI, 1984, 229–246; p. 246–264: Aalst, A. van der: De russische parochie.

A documentary history of religion in America since 1865. Ed. by Edwin S. Gaustad. – (GrR, Mi.: Erdmans 1983.) XX, 610 p. with fig.

Wilson, Andrew M.: A unification position of the Jewish people. – JESt XX, 1983, 191–208; p. 209–234: Leibig, Janis E.: John and "The Jews": Theological antisemitism in the Fourth Gospel; p. 235–244: Fisher, Eugene J.: Jewish-Christian relations and the quest for Christian unity.

Confessing our faith around the world. Vol. II: With an introduction by Anton Houtepen. Ed. by Hans-Georg Link. – Geneva: World Council of Churches 1983. IX, 100 p. = Faith and Order Paper CXX; sfr 7,90.

Das Amt der Kirche und die kirchlichen **Ämter**. Ein Arbeitspapier der Evangelisch-Römischkatholischen Gesprächskommission der Schweiz. – FZPhTh XXXI, 1984, 241–293; p. 294–309: Résumé: Le ministère de l'Eglise et les ministères dans l'Eglise.

Der Streit um das **Amt** in der Kirche. Ernstfall der Ökumene. [Von] Alexandre Ganoczy (u. a.). – Rgb: Pustet (1983). 162 S.; [enth.:] S. 9–35: Schnackenburg, Rudolf: Vom Jüngerkreis zur Urkirche – Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament; S. 37–61: Hahn, Ferdinand: Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum; S. 63–89: Ganoczy, Alexandre: Zur Sakramentalität des Dienstamtes; S. 91–109: Lazareth, William H.: Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über das Amt; S. 111–123: Lohff, Wenzel: Die lutherische Lehre von Amt und Gemeinde im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch; S. 125–137: Sykes, Stephen: Der Beitrag der Anglikanischen Kirche zum ökumenischen Dialog über das geistliche Amt; S. 139–162: Schütte, Heinz: Das Amt und die Einheit der Kirchen – Ökumenische Perspektiven.

Houtepen, Anton: Naar een gemeenschappelijk verstaan van doop, eucharistie en ambt? – ThT XXIV, 1984, 247–272; p. 273: Summary: The Lima text on baptism, eucharist and ministry.

Evangelium und Kirche. Sechstes Theol. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat u. der Evangel. Kirche in Deutschland vom 2.–6. Okt. 1982 in der Evangel. Tagungsstätte Haus Stapelage. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangel. Kirche in Deutschland. – Ffm: Lembeck (1983). 119 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XLVII; kart. DM 17,80 [enth. u. a.:] S. 30–38; Schober, Theodor: Die Sammlung der Glaubenden durch Evangeliumsverkündigung und Sakramente und ihre Sendung bis ans Ende der Welt; S. 39–45: Kniazeff, Alexis: Die anthropologischen und eschatologischen Dimensionen der Verkündigung des Evangeliums in der Kirche; S. 46–53: Metropolit Johannes: Die Kiche als Hort des immer verkündigten und immer zu verkündigenden Evangeliums; S. 54–65: Held, Heinz Joachim: Die Bewahrung des Evangeliums in der Kirche gemäß dem Vermächtnis des Apostels nach Apostelgeschichte 20; S. 66–70: Bischof Maximos: Die Kirche als Voraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums; S. 71–85: Geißer, Hans: Jesus Christus als Grund der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums.

Fahey, Michael A., SJ: Orthodox ecumenism and theology: 1978–83. – ThSt XLIV, 1983, 625–692.

Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation. Hrsg. von Peter Manns und Harding Meyer. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Ffm: Lembeck (1983). 344 S.

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenischen Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 208 S. = Kirche und Konfession XXIV; kart. DM 30,–.

Baptism and eucharist. Ecumenical convergence in celebration. Ed. by Max Thurian and Geoffrey Wainwright. – Geneva: World Council of Churches; GrR, Mich.: Eerdmans (1983). VII, 258 p. = Faith and Order Paper CXVII.

X. Moraltheologie

Corso di morale. A cura di Tullo Goffi, Giannino Piana. I: Vita nuova in Cristo. «Morale fondamentale e generale». – (Brescia:) Queriniana 1983. 594 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–37: Vendrame, Giancarlo: Il problema morale oggi; p. 39–76: Molinaro, Aniceto: Scienze umane, filosofia, etica; p. 77–174: Bastianel, Sergio – Luigi Di Pinto: Per una fondazione biblica dell'etica; p. 175–220: Holderegger, Adrian: Per una fondazione storica dell'etica; p. 221–309: De Guidi, Serio: Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza; p. 311–357: Piana, Giannino: Orientamenti metodologici della ricerca etica; p. 359–374: Molinaro, Aniceto: Persona e agire morale; p. 375–447: Goffi, Tullo: Natura e caratteristiche della prassi cristiana; p. 449–489: Molinaro, Aniceto: Coscienza e norma etica; p. 491–552: Mongillo, Dalmazio: L'esistenza cristiana: Peccato e conversione; p. 553–573: Compagnoni, Francesco: Virtù cardinali e teologali; p. 574–581: Goffi, Tullo: Vita virtuosa secondo lo Spirito.

Thiele, Friedrich: Unser Tun und Lassen. Leitfaden evangelischer Ethik. – Konstanz: Christliche Verlagsanstalt (1984). 444 S. = Bibel, Kirche, Gemeinde XV; kart. DM 22,50.

Schüller, Bruno, SJ: Die Quellen der Moralität. Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie. – ThPh LIX, 1984, 535–559.

Lage, Francisco: Sobre la contribución de los apócrifos del Antiguo Testamento e la ética cristiana. – Moralia VI, 1984, 385–416; p. 417–433: Trevijano, Ramón: La influencia del gnosticismo en la elesialidad católica; p. 435–460: Gómez Ríos, M.: Rasgos éticos de los grupos sociales de España en los siglos XVI–XVII; p. 461–480: Torre, Julio de la: Integración y modo de integración de lo social en la «doctrina social de la Iglesia»; p. 481–503: Ferrero, F.: Americanismo y moral católica.

Reiter, Johannes: Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – Düs: Patmos Verl. (1984). 247 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. IX; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Schuster, Josef: Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des **Lehramtes** in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. – Ffm: Knecht 1984. 413 S. = Frankfurter theologische Studien XXXI; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Hallett, Garth L.: Christian moral reasoning. An analytic guide. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1983. VIII, 259 p.; $ 8,95.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „**Gnadenmoral**". – ThGl LXXIV, 1984, 282–299.

Auer, Alfons: **Umweltethik**. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. – Düs: Patmos Verl. (1984). 319 S.; kart. DM 32,–.

Huber, Wolfgang: Pazifismus und christliche **Friedensethik**. – ZevE XXVIII, 1984, 127–142.

Fortschrittsglaube und Wirklichkeit. Arbeiten zu einer Frage unserer Zeit. Wolfgang Lienemann u. Ilse Tödt (Hrsg.) – Mchn: Kaiser 1983. 208 S.

Müller, Norbert: Evangelium und politische Existenzen. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart. – B: Union-Verl. 1983. 187 S.; kart. M 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Simposio Monástico. XV Centenario de San Benito. Roma, Sept. 1980. Copilación y dirección por Luis Esteban. – (S.l.:) Monasterio de Santa Maria de Huerta 1983. 367 p. = Biblioteca Hortense. Serie C – Mescelanea I.

Rollin, Bertrand: Vivre aujourd'hui la règle de Saint **Benoît**. Un commentaire de la règle. – (Bégrolles-en-Mauges: Éd. Monastiques 1983). 330 p. = Vie Monastique XVI; F 84,–.

I Deug-Su: L'opera agiografica di **Alcuino**. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1983. 221 p. = Biblioteca degli "Studi Medievali" XIII.

Lehmann, Leonhard: Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des **Franziskus** von **Assisi**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1984. 349 S. = Franziskanische Forschungen XXIX; kart. DM 62,– [Diss., Roma. Teildr.]

Fernández Catón, José María: San **Mancio**. Culto, leyenda y religuias. Ensayo de critica hagiográfica. – León: Centro de Estudios e Investigación. San Isidoro Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León. Archivio Historico Diocesano 1983. 427 p. = Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa XXX; pes 4000.

Elizalde, Ignacio: San **Ignacio** en la literatura. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca. Fundación Universitaria Española 1983. 801 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías XVII; pes 1600.

Antonio de Santa María: Dichos y hechos de Santa **Teresa** de **Jesús**. Manuscrito sobre Teresa de Jesús «siglo XVII». Edición, estudio preliminar y notas por Manuela Sánchez Regueira. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca. Fundación Universitaria Española 1983. 225 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías X; pes 400.

Graviss, Dennis R.: Portrait of the spiritual director in the writings of Saint **John** of the **Cross**. – R: Institutum Carmelitanum 1983. 206 p. = Vacare Deo VI; Lire 20 000.

Vincent **de Paul**. Actes du Colloque International d'Etudes Vincentiennes Paris 25–26 sept. 1981. – R: C. L. V. Ed. Vincenziane (1983). XII, 419 p. = Collana Testi e Studi II; Lire 24 000.

Senyk, Sophia: **Women**'s **monasteries** in **Ukraine** and **Belorussia** to the period of suppressions. – R: Pont. Institutum Studiorum Orient. 1983. 235 p. = Orientalia Christiana Analecta CCXXII; Lire 24 000.

Veraja, Fabijan: La **beatificazione**. Storia, problemi, prospettive. – R: S. Congregazione per le Cause dei Santi 1983. 206 p. = Sussidi per lo Studio delle Cause dei Santi II; Lire 28 000.

Milcent, Pierre: Maîtrise de soi et expérience de Dieu. Une pédagogie de la **prière**. – P: Éd. du Cerf 1983. 152 p. = Essais-Sagesse du corps; F 61,50.

Guerra, Augusto: Ambigüedad de nuestra oración. – Revista de espiritualidad XLIII, 1984, 387–415; p. 417–428: Guerra, Augusto: Jesús, orante del reino de Dios; p. 429–445: Guerra, Augusto: Oración cristiana, experiencia de gratuidad; p. 447–470: Guerra, Augusto: Entre la garantía del Espíritu y la oscuridad del misterio; p. 471–498: Guerra, Augusto: Los caminos por los que Dios nos ora; p. 499–510: Guerra, Augusto: Proceso oracional; p. 511–522: Guerra, Augusto: Principales dificultades en la oración; p. 523–542: Bibliografía.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Ajassa, Matteo: La comunicazione sociale nel magistero di **Paolo VI.** – Euntes docete XXXVII, 1984, 127–142.

Religion et domaine public – Religion and the public domain. Actes 17ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Londres 1983. – P: C.I.S.R. 1983. 356 p.

Löwy, Michaël: Pour une sociologie de la mystique juive: A propos et autour du «Sabbataï Sevi» de Gershom **Scholem**. – ASR XXIX, 1984, 5–14; p. 15–29: Münster, Arno: Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst **Bloch**; p. 29–54: Langlois, Claude: Le Catholicisme au **féminin**; p. 55–69: Séguy, Jean: Pour une sociologie de l'**ordre religieux**; p. 83–102: Bleckford, James A.: Religious organisation. A survey of some recent publications; p. 103–114: Chandon-Moet, Bernard: Christianisme et différenciation ethnique. Les catholiques de la Basse-Betsiboka; p. 115–140: Ladrière, Paul: Le sens du **sacré** et le métier de sociologue.

Tonks, Harold: Faith, hope and decision making: the kingdom of God and social policy making. The work of Arthur **Rich** of Zürich. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 333 p. = Studies in the intercultural history of christianity XXXV.

Carroll, Theodora Foster: Women, religion, and development in the Third World. – NY (e. a.): Praeger (1983). IX, 292 p.; $ 14,95.

Il lavoro. I: Filosofia, Bibbia et teologia. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società. A cura di Adriano Caprioli, Luciano Vaccaro. – (Brescia:) Morcelliana 1983. 203 p. = Quaderni della "Gazzada" V; Lire 10 000; [cont. e. a.:] p. 17–60: Totaro, Francesco: Tendenze e problemi nella filosofia del lavoro del XX secolo; p. 61–80: Bonora, Antonio: Il lavoro nell'Antico Testamento; p. 81–99: Fabris, Rinaldo: Il lavoro nei testi del NT; p. 119–128: Angelini, Giuseppe: Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro; p. 135–162: Angelini, Giuseppe: La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio.

Wohlfarth, Karl-Anton: Leistung und Ethos. Überlegungen zu Entstehung u. Kritik der industriellen Gesellschaft. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 266 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXIII; kart. DM 54,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Lachmann, Werner – Helmut Egelkraut – Hermann Sautter: Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen und Grenzen christlicher Verantwortung. – Wup: Brockhaus (1984). 95 S.; kart. DM 14,–.

Kirche und Unternehmen in Verantwortung für die Probleme unserer Zeit. Gerhard Fels, Winfried Schlaffke, Hrsg. – (Köln:) Deutscher Instituts-Verl. (1984). 235 S. = div-Sachbuchreihe XXXV; kart. DM 26,–.

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik**. Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 270 S.; kart. DM 38,–.

XIII. Kirchenrecht

L'église et l'état en France. Préface du Jean-Marie Lustiger. Actes du IIIe colloque National des Juristes Catholiques Paris, 12–14 nov. 1982. – P: Téqui (1983). 175 p. = Publ. de la Confédération des Juristes Catholiques de France.

La normativa del nouvo codice. A cura di Ernesto Cappellini. – (Brescia:) Ed. Queriniana (1983). 432 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–26: Feliciani, Giorgio: Il Nuovo codice tra fedeltà e novità; p. 27–66: Mazzoni, Giampiero: Le norme generali; p. 67–107: Bertone, Tarcisio: Fideli, laici, chierici e costituzione gerarchiaca; p. 109–134: Marchesi, Mario: Istituti di vita consacrata e società di vita comune; p. 135–164: Montan, Agostino: La funzione di insegnare della chiesa; p. 165–199: Cappellini, Ernesto: I sacramenti della salvezza; p. 201–222: Fumagalli Carulli, Ombretta: La disciplina del matrimonio e il magistero conciliare; p. 223–244: Ardito, Sabino: La normativa sul matrimonio: Spirito conciliare e precipue novità; p. 245–259: Marchesi, Mario: Altri atti di culto, luoghi e tempi sacri; p. 261–283: Rovera, Virginio: I beni temporali della chiesa; p. 285–331: Coccopalmerio, Francesco: La normativa penale della chiesa; p. 333–392: Valsecchi, Gian Paolo: I processi; p. 393–405: Moneta, Paolo: I procedimenti amministrativi.

La nueva codificación canónica I: Temas fundamentales en el nuevo código. XVIII Semana Española de Derecho Canónico». – Salm: Univ. Pont. Salamanca 1984. 405 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXV. Sección "Nueva Codificación Canónica I; pes 2000; [cont.:] p. 19–33: Castillo Lara, Rosalio: Proyección pastoral del Código de Derecho Canónico; p. 35–61: García y García, Antonio: Las codificaciones y su impacto en la Iglesia a través de la historia; p. 63–80: Otaduy, Javier: El sentido de la ley canónica a la luz del Libro I del nuevo Código; p. 81–143: Jiménez Urresti, Teodoro I.: Eclesiología subyacente en el nuevo Código Canónico; p. 145–168: Lombardía, Pedro: Técnica jurídica del nuevo Código «Una primera approximación al tema»; p. 169–185: Portero Sánchez, Luis: Papel del laicado en la Iglesia; p. 187–210: Piñero Carrion, José María: Esquema de un posible estatuto del clero en el nuevo Código; p. 211–234: Echeverria, Lamberto de: La organización jerárquica de la Iglesia en el nuevo Código; p. 235–252: Manzanares, Julio: Principios informadores del nuevo Derecho Sacramental; p. 253–292: Diaz Moreno, José María: Las innovaciones de la disciplina sobre el sacramento de la penitencia; p. 293–303: López Alarcón, Mariano: El error de cualidad en el consentimiento matrimonial. Comentario al nuevo canon 1097, § 2; p. 304–321: Vela, Luis: El matrimonio como sacramento; p. 323–364: Mostaza Rodríguez, Antonio:Aportaciones del nuevo Código al consentimiento matrimonial; p. 365–393: Panizo, Santiago: Efectos civiles del nuevo Código en España.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Practical theology. (The emerging field in theology, church, and world.) Ed., with an introduction by Don S. Browning. – San Francisco (e. a.): Harper & Row (1983). X, 204 p. = Harper Forum Books. RD CDX; $ 8,95; [cont.:] p. 21–41: Farley, Edward: Theology and practice outside the clerical paradigm; p. 42–57: Burkhart, John E.: Schleiermacher's vision for theology; p. 61–82: Tracy, David: The foundations of practical theology; p. 83–101: Ogletree, Thomas W.: Dimensions of practical theology: Meaning, action, self; p. 105–125: McCann, Dennis P.: Practical theology and social action: Or what can the 1980s learn from the 1960s?; p. 126–147: Keck, Leander E.: Toward a theology of rhetoric preaching; p. 148–166: Fowler, James W.: Practical theology and the shaping of christian lives; p. 167–186: Lapsley, James N.: Practical theology and pastoral care: An essay in pastoral theology; p. 187–202: Browning, Don S.: Pastoral theology in a pluralistic age.

Otto, Gert: Selbstverständnis, Systembildung und Darstellungsform der Praktischen Theologie. – Themen der praktischen Theologie XIX, 1984, 202–221; S. 221–239: Luther, Henning: Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis; S. 239–249: Grözinger, Albrecht: Anknüpfung und Widerspruch als Problem der Praktischen Theologie.

Tonelli, Riccardo: Gruppi giovanili e esperienza di chiesa. – R: LAS (1983). 95 p. = Biblioteca di Scienze Religiose LIX = Studi di Teologia Pastorale IX.

Le Baptême, entrée dans l'existence chrétienne. [Albert Houssiau e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1983. XI, 150 p. = Publication des Facultés Universitaires Saint Louis XXIX; FB 480; [cont.:] p. 1–18: Ries, Julien: Situation actuelle de la pratique baptismale; p. 19–34: Houssiau, Albert: Les rites d'initiation à la lumière de l'histoire des religions; p. 35–68: Giblet, Jean: Aspects du baptême dans le Nouveau Testament; p. 73–90: Houssiau, Albert: Le baptême dans la tradition vivante de l'Église; p. 91–111: Clerck, Paul de: Baptême et existence chrétienne; p. 113–146: Clerck, Paul de: Orientations actuelles de la pastorale du baptême.

Pastoral counseling. Loyola College Pastoral Counseling Faculty. Ed.: Barry K. Estadt (e. a.) – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1983). XIV, 304 p.

Buitensporig geloven. Studies over "randkerkelijkheid". Onder redactie van J. M. Vlijm. – Kampen: Kok (1983). 237 blz.; hfl 29,25; [cont.:] p. 17–32: Schuman, N. A.: Kern en rand in Israels geloofsgemeenschap; p. 33–49: Heyer, C. J. den: De vroeg-christelijke kerk als randverschijnsel; p. 50–69: Schram, P. L.: Conventikels; p. 70–88: Meerburg, M. M.: De Evangelische Beweging; p. 89–99: Vlijm, J. M.: Alternatieve gemeenten; p. 100–108: Greven, J.: De elektronische kerk; p. 111–124: Vroom, H. M.: Wie kan nog een christen genoemd worden?; p. 125–136: Brinkman, M. F.: Het socialisme als vorm van anomien christendom?; p. 137–152: Gort, J. D.: Buitenkerkelijken als 'randkerkelijken'?; p. 153–168: Vlijm, J. M.: Is religie ongeloof?; p. 171–185: Nijen, J. J. van: Gemeenteleden als deelgenoten; p. 186–205: Hendriks, J.: De compositie van de gemeente; p. 206–225: Vlijm, J. M.: Conflict en communicatie.

Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 288 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 13–80: Beinert, Wolfgang: Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung; S. 81–94: Heinemann, Heribert: Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung; S. 95–115: Angenendt, Arnold: Die Geschichte der Heiligenverehrung; S. 115–155: Hausberger, Karl: Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche; S. 158–172: Kaczynski, Reiner: Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr; S. 172–200: Guth, Klaus: Die Heiligen im christlichen Brauchtum; S. 200–214: Nasteinczyk, Wolfgang: Die Heiligen im Religionsunterricht, Katechese, Predigt und Pastoral; S. 215–231: Hemmerle, Klaus: Heiliges Leben in heutiger Zeit; S. 233–242: Rahner, Karl: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung.

Gangel, Kenneth O.: Christian **education**: its history and philosophy. – Chic: Moody Press (1983). 394 p.; $ 16,95.

Erzähl mir deine Geschichte. Deutscher Katechet. Kongress Freiburg 1983. Hrsg. vom Dt. Katecheten-Verein e.V. Zsgest. u. red. von Gabriele Miller. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 159 S., Ill., Noten; kart. DM 15,80.

Schneider, Ulrich: Rollenkonflikte des Religionslehrers. Bedingungen ihrer Entstehung und Aspekte ihrer Bearbeitung. – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. 207 S. = Elementa theologiae IV; sfr 48,–.

Grethlein, Christian: Religionsunterricht an Gymnasien – Eine Chance für Volkskirchliche Pfarrer. Eine empirische Untersuchung der Einstellung hauptamtlicher Religionslehrer an bayerischen Gymnasien zu ihrem Unterrichtsfach. – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. 205 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 7; sfr 47,–.

Reents, Christine: Wechselnde Gottesbilder Heranwachsender als Herausforderung an die evangelische Theologie und Religionspädagogik. – EvE XXXVI, 1984, 276–301.

Stahl, J.: Pour une typologie de la Résurrection du Christ en catéchèse. – NRTh CVI, 1984, 204–221.

XV. Liturgiewissenschaft

I simboli dell'**iniziazione** cristiana. Atti del I° Congresso Internazionale di Liturgia, Pontificio Istituto Liturgico, 25–28 maggio 1982. A cura di Giustino Farnedi. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1983. 280 p. = Studia Anselmiana LXXVII = Analecta Liturgica VII; Lire 35 000; [cont.:] p. 13–59: Tosato, Angelo: «I simboli dell'iniziazione»: dall'Antico al Nuovo Testamento; p. 61–79: Fischer, Balthasar: Der patristische Hintergrund der drei großen johanneischen Taufperikopen von der Samariterin, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag der Quadragesima; p. 81–92: Colombo, Gianni: I simboli dell'iniziazione cristiana in Italia; p. 93–104: Ahearn, John F.: The catechumen and the diocesan community. The symbol of the Bishop in the rites of Initiation; p. 105–121: Mouhanna, Augustin: Le sybolisme dans les rites de l'initiation de l'église maronite; p. 123–136: Bux, Nicola: L'olio simbolo dello spirito santo; p. 137–156: Lanne, Emmanuele: L'acqua e l'unzione nelle chiesa orientali; p. 157–192: Kretschmar, Georg: Tradition und Erfahrung der reformatorischen Kirchen; p. 193–221: Martimort, Aimé-Georges: Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'église romaine; p. 223–241: Kavanagh, Aidan: Symbolic implications of Christian initiation in Roman Catholicism since the second Vatican Council; p. 243–257: Valenziano, Crispino: Aspetti antropologici dei simboli nella iniziazione cristiana; p. 259–280: Marsili, Salvatore: Il simbolismo della iniziazione cristiana alla luce della teologia liturgica.

Research on **tropes**. Proceedings of a symposium organized by the Royal Academy of Literature, History and Antiquities and the Corpus Troporum, Stockholm, June 1–3, 1981. Ed. by Gunilla Iversen. – Sto: Almqvist & Wiksell (1983). 186 p., 60 fig. = Kungl. Vitterhels Historie och Antikvitets Akademiens Serie. Konferenser VIII; scr 114,–; [cont.:] p. 7–16: Gy, Pierre Marie: Les tropes dans l'histoire de la liturgie et de la théologie; p. 17–28: Schlager, Karlheinz: Tropen als Forschungsbereich der Musikwissenschaften. Vom Lebenslauf eines Melisma; p. 29–37: Hiley, David: Some observations on the interrelationsships between trope repertories; p. 39–58: Cattin, Giulio: Un témoin des tropes ravennates ‹Pad 47› dans le cadre de la tradition italienne; p. 59–63: Björkvall, Gunilla: Rapport sur la datation et l'origine des deux tropaires d'Apt; p. 65–75: Verbraken, Pierre-Patrick: Le Psautier des tropistes; p. 77–88: Krogh Rasmussen, Niels: Quelques réflexions sur la théologie des tropes; p. 89–98: Raasted, Jørgen: Troping techniques in Byzantine chant; p. 99–124: Jonsson, Ritva: The liturgical function of the tropes; p. 125–178: Rossholm Lagerlöf, Margaretha: A book of songs placed upon the altar of the Saviour giving praise to the Virgin Mary and homage to the emperor; p. 179–188: Iversen, Gunilla: On the editing of tropes in relation to the editing of other texts.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Kurt Aland, Roxeler Straße 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Hans Biesenbach, Hauptstraße 18, 6301 Rabenau-Odenhausen; Martina Blasberg-Kuhnke, Rüschhausweg 143, 4400 Münster; Prof. DDr. Werner Bröker, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstraße 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Dr. Hans C. C. Cavallin, Uppsala Universität, Teologiska Institutionen, Box 2006, S-75002 Uppsala 1; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstraße 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Hermann Deuser, Kriemhildenstraße 5, 5600 Wuppertal 2; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstraße 21, 6400 Fulda; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Helmut Hoping, Röntgenweg 6, 7440 Nürtingen; Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstraße 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Lang, Universität Mainz, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, ul. Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, 8121 Wildsteig/Obb.; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstraße 54a, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstraße 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Dr. Wolfgang Schwab, Terofalstraße 66, 8000 München 21; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Universitätsstraße 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Salzstraße 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistraße 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Straße 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Wolfgang Wischmeyer, Wasserstraße 14, 7130 Mühlacker-Mühlhausen/Enz; Dr. Friedrich Wulf SJ, Zuccalistraße 16, 8000 München 19.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – 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 liegt ein Prospekt bei:
„Renovatio et Reformatio" (Verlag Aschendorff)