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 XII$^{e}$ 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 **XXI$^{e}$** 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 XVI^e au XVII^e 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 **XVI^e** 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 XVIII^e siècle ‹tentative d'approche par les testaments›. – BSHPF CXXIX, 1983, 315–332; p. 333–344: Krumenacker, Yves: Attitudes protestantes en Bas-Angoumois dans la 2^e moitié du XVIII^e 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 VII[e] 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 **XIX[e]** 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)