THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — 1984 — 80. Jahrgang

Heinz Schütte: Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 97
Bekennendes Bekenntnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi (E. Arens)
Episcopale Munus. Hrsg. von Philippe Delhaye und Léon Elders (E. Fastenrath)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 105
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. IV, Lfg. 5. Hrsg. von Johannes Botterweck †, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry (G. Krinetzki)
M. Kellermann/St. Mędala, M. Piccirillo, E. Sitarz: Welt aus der die Bibel kommt (K. Jaroš)
G. Giesen: Die Wurzel šb' „schwören" (J. Scharbert)
P. Casetti: Gibt es ein Leben vor dem Tod? (H. Irsigler)
O. Keel/M. Küchler: Orte und Landschaften in der Bibel (E. Zenger)
G. Fohrer: Studien zum Buche Hiob (1956–1979) (E. Kutsch)
Die Neue Echter Bibel. Lfg. 4. A. Deissler: Zwölf Propheten · Hosea · Joël · Amos. (L. Ruppert)
Das Evangelium nach Johannes. Erl. von Josef Blank (J. Hainz)
R. Maddox: The Purpose of Luke-Acts (L. Vischers)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 124
Basil of Caesarea. Part 1 und 2. Ed. by P. J. Fedwick (K. S. Frank)
Maximus Confessor. Ed. par F. Heinzer und Ch. v. Schönborn (J. Meyendorff)
Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Lectura in Librum Secundum Sententiarum (W. Dettloff)
L. O. Nielsen: Theology and Philosophy in the Twelfth Century (L. Hödl)
E. Meier: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz (J. Sánchez de Murillo)
Johannes Eck. De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. von E. Iserloh, V. Pfnür und P. Fabisch (G. Seebaß)
The social teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bishop of Mainz (1811–1877) (Ch. Stoll)
L'actualité de Lamennais. Hrsg. von J. Lacroix (O. Köhler)
La condamnation de Lamennais. Hrsg. von M. J. Le Guillou und L. Le Guillou (O. Köhler)
G. Valerius: Deutscher Katholizismus und Lamennais (O. Köhler)
H. Stadler: Päpste und Konzilien (R. Bäumer)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 136
W. Kasper: Der Gott Jesu Christi (L. Scheffczyk)
Th. Schneider: Zeichen der Nähe Gottes (A. Ganoczy)
A. van Hooff: die Vollendung des Menschen (H. Verweyen)

Moraltheologie . . . . . Sp. 140
St. Sirovec: Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus (W. Wolbert)
Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Hrsg. v. H. Althaus (W. Wolbert)
Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. von V. Eid und L. Vaskovics (G. Ermecke)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 143
H. Diehl: Atheismus im Religionsunterricht (W. Trutwin)
J. Hofmeier: Kleine Fachdidaktik Katholische Religion (E. Paul)
A. Teipel: Die Katechismusfrage (W. Langer)
R. Lettmann: Vom Glauben der Gemeinde getragen (H. Bodewig)
G. Wollmann: Die ständigen Diakone (H. Goeke)

Liturgiewissenschaften . . . . . Sp. 152
Concordantia verbalia Missalis Romani. Hrsg. von Th. A. Schnitker und W. A. Slaby (E. J. Lengeling)
K. Küppers: Des Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682) (W. Glade)
K. Ritzer: Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (K. Stevenson)

Spiritualität . . . . . Sp. 158
W. Jäger: Kontemplation. Gottesbegegnung heute (B. Weiß)
P. Berglar: Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva (A. Krömer)
Christian Spirituality. Hrsg. von P. Brooks (B. Jaspert)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen

von Heinz Schütte, Paderborn

1982 wurden von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats Konvergenzerklärungen über „Taufe, Eucharistie und Amt"[1] einstimmig angenommen.

1983 wurden unter dem Titel „Dokumente wachsender Übereinstimmung"[2] die bisher vorliegenden Ergebnisse ökumenischer Gespräche auf Weltebene veröffentlicht.

1984 wird ein Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" erscheinen, das eine von der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Kommission verabschiedet hat. Über die gleiche Thematik wird ein auf Weltebene erarbeitetes Dokument folgen.

Die von Papst Johannes Paul II. angeregte Kommission mit Vertretern der EKD prüft, ob frühere gegenseitige Verwerfungen heute noch treffen.

Dies und anderes beweist: Es gibt keine „Stagnation der Ökumene". Gilt aber, was auf dem Jubiläumsband 100 der „Quaestiones disputatae" steht: „Die Zeit für die Einheit der Kirchen ist da!"?

I.

„Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"?[3] Angesichts der Tatsache, daß viele „noch kein spontanes und radikales Empfinden für die Dringlichkeit der ökumenischen Aufgabe haben" (9) und daß andere die Hoffnung auf ökumenische Fortschritte aufgeben (11), äußern H. Fries und K. Rahner einen „Notschrei" (13): Sie halten eine Einigung der Kirchen für möglich, formulieren dazu thesenförmig Voraussetzungen, die „in relativ kurzer Zeit" erfüllbar seien (17). Sie fordern die Verantwortlichen in den Kirchen auf, konkret zu erklären, „unter welchen Bedingungen sie ... zu einer Einigung mit den anderen Kirchen bereit sind" (19).

Entsprechend These I ist die „künftig eine Kirche ... nur möglich, wenn sie eine Gemeinschaft des Glaubens ist" (23). Darum sind die „Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, ... für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend" (23). In den genannten Bekenntnissen ist die „unumstößliche, irreversible Wahrheit in

[1] Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. 50 S. Auch enthalten in „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (wie Anm. 2), 545–585.

[2] Dokumente wachsender Übereinstimmung. Hg. von Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. Gemeinsam veröffentlicht von Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Genf – Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg – Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn – Centro pro Unione, Rom. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 712 S.

[3] Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Quaestio disputata 100. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. 156 S. 26,80 DM.

UB TUD

27. JUN 1984

zeitbedingter Aussageform" enthalten (29). Diese Grundwahrheiten können in der Geschichte „weiter ausgelegt und entfaltet werden" (31).

Nach These II darf „in keiner Teilkirche ... dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen" (35). Fries/Rahner gehen von der „geistespolitischen Situation von heute" aus (36, 47): Bei dem gewaltig gewachsenen Wissensstoff und der ständig fortschreitenden Differenzierung in Einzeldisziplinen sei eine gegenseitige Verständigung – auch auf dem Gebiet der Theologie – schwierig geworden. In der katholischen Kirche werde von den zu ihr Gehörenden eine positive Haltung zu den Grunddogmen als ausreichend erachtet und nicht geprüft, ob sie einzelne Dogmen bejahen. So sei auch zwischen den christlichen Kirchen keine größere Glaubenseinheit möglich und gefordert. Es genüge bei den orthodoxen und evangelischen Kirchen die Bereitschaft, „sich des Urteils (als eines Glaubensinhaltes) zu enthalten, daß spezifisch römisch-katholische Glaubenssätze mit der Offenbarung Gottes und der Wahrheit des Evangeliums schlechterdings unvereinbar seien" (49).

Ökumenisches Ziel ist nicht „eine homogene Einheitskirche" (63), nicht „Rückkehr der getrennten Christen zur römisch-katholischen Kirche" (54), sondern „Einheit der Kirchen in der einen Kirche" (55) – mit einem „legitimen Pluralismus in Disziplin und Leben der einzelnen Teilkirchen" (59). Nach F./R. können diese Teilkirchen „weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten ... auch auf demselben Territorium weiterbestehen" (These III).

Künftige Einheit meint nicht ein beziehungsloses Nebeneinander von Kirchen. Sie ist nach F./R. „nur möglich, wenn in einer genügenden Weise das Petrusamt und seine Vollmachten und Funktionen ... von allen Teilkirchen anerkannt werden" (59). Davon handelt These IVa. Die Vf. wissen, daß das Papsttum als eines der größten Hindernisse der Einheit angesehen wird (74). Dennoch meinen sie, „daß alle Kirchen Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen können" (75). Exegetischerseits bestehe Konvergenz darin, daß der Apostel Petrus eine Führungsrolle haben sollte und hatte; es gebe Überdauerndes am apostolischen Dienst – auch am Petrusdienst (76); der Rechtfertigungsartikel, aufgrund dessen Luther das Papsttum ablehnte, habe „die Qualität verloren ..., kirchentrennend zu sein" (78); das II. Vatikanum habe vor allem durch die Herausstellung des Bischofskollegiums die Primatslehre einer Isolierung entnommen (80); zwischen der Kirche des Ostens und des Westens seien Schritte zu einer Versöhnung erfolgt, die auch und gerade das Petrusamt betreffen (80ff). Lutherischerseits wurde im Dialog „anerkannt, daß keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann ... Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird" (83f). Die Vf. gehen ausführlich auf Prinzipien (Kollegialität, Subsidiarität, Pluralität) ein, von denen aus „eine Erneuerung in den Strukturen des Papsttums anzustreben" sei (85); sie weisen auf Äußerungen aus den lutherischen Kirchen hin, die eine Offenheit gegenüber dem Petrusamt bekunden (u. a. Evgl. Erwachsenenkatechismus, 916; luth.-kath. Dialog in den USA über den Primat und über die Infallibilität).

In These IVb wird gesagt, was seitens des Papstes geschehen müßte: Er „verpflichtet sich ausdrücklich, die ... Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen ... Er erklärt (iure humano), daß er von seiner obersten ... Lehrautorität (ex cathedra) nur in einer Weise Gebrauch machen werde, die juristisch oder sachlich einem allgemeinen Konzil der ganzen Kirche entspricht". Die Vf. weisen darauf hin, daß die Dogmen von 1854 und 1950 „in Übereinstimmung und Fühlungnahme mit dem katholischen Gesamtepiskopat ergangen sind" (98). Bei Lehrentscheidungen müßte deutlich werden, daß sie Entfaltungen des gemeinsamen Glaubens sind. Da der Papst „als Oberhaupt aller Teilkirchen" bestellt wird, müsse künftig „der Wahlmodus so gestaltet werden, daß alle Teilkirchen ihn leicht und gern als ihr Haupt anerkennen können" – etwa durch ein Wahlgremium aus den Vertretern der großen Teilkirchen (108).

Eine Voraussetzung zur Kircheneinigung ist eine gemeinsame bischöfliche Verfassung (These V). F./R. machen darauf aufmerksam, daß fast alle Kirchen eine episkopale Struktur haben (109). Zwischen der kath. Kirche und der Ostkirche bestehe Übereinstimmung hinsichtlich der Grundstruktur. Andere Kirchen seien „bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren", wie im Lima-Dokument erklärt werde (115). Sukzession im Bischofsamt ist ein wesentliches Zeichen der Apostolizität, wobei jedoch das inhaltliche Verständnis der Apostolizität – die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben – das Primäre ist (116f). Die Bischofswahl in den Teilkirchen braucht nach F./R. „nicht in der jetzt in der röm.-kath. Kirche als normal geltenden Weise zu geschehen" (109 u. 119ff).

Künftige Einheit ist eine solche in Vielfalt. „Die Teilkirchen leben in einem gegenseitigen brüderlichen Austausch in allen ihren Lebensdimensionen" (These VI). Profilierung der Teilkirchen kann eine Bereicherung bringen. Gemeinsam sollen sie eintreten „für die menschlichen Grundrechte, für Gerechtigkeit und Frieden" (131).

Eines der schwierigsten Probleme ist die Anerkennung der Ämter. Wenn sich alle Teilkirchen verpflichten, die Ordination durch Gebet und Handauflegung vorzunehmen (These VII), und wenn bei allen Ordinationen auch Bischöfe der röm.-kath. bzw. der orthodoxen Kirchen mitwirken, können Bedenken gegen die Gültigkeit entfallen (132ff). Die Frage nach der Gültigkeit von bisher erfolgten Ordinationen dürfe man „auf sich beruhen lassen" (134); diese Situation würde „langsam und sicher verschwinden" (137).

„Zwischen den einzelnen Teilkirchen besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" (These VIII). Abendmahlsgemeinschaft ist Verwirklichung von Kirchengemeinschaft. F./R. nennen noch einmal Bedingungen dazu. Grundlegende Einheit gibt es bereits durch das sakramentale Band der Taufe (143). Auch im Blick auf Eucharistie und Abendmahl seien schon jetzt Gemeinsamkeiten vorhanden (144). Von hoher Bedeutung sei die existierende „Glaubensgemeinschaft (über ein gemeinsames Verständnis von Taufe und Herrenmahl hinaus) ... in den Grundwahrheiten des Christentums" (146). Nach F./R. ist das Abendmahl nicht nur Ausdruck schon bestehender Einheit, sondern bewirkt sie auch (149f).

Einige kritische Anmerkungen. F./R. veröffentlichen ihre Thesen in der Reihe „Quaestiones disputatae", erwarten also eine Diskussion darüber; sie schließen nicht aus, „Bedingungen und Voraussetzungen für eine Glaubens- und Kircheneinheit vergessen (zu) haben" (17 u. 18).

Glaubensgemeinschaft ist unabdingbar Grundlage von Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft (These I). Im offiziellen Dialog zwischen den Kirchen wird allerdings – wie F./R. zugeben – eine „radikalere Glaubenseinheit" angestrebt als in These II der Q. d. 100: Es genügt nicht ein Sichenthalten eines negativen Urteils über spezifisch katholische Dogmen – ohne eine positive Zustimmung (48f). Solche katholischen Lehren müssen als nicht im Widerspruch zur Offenbarung befindlich und als Entfaltungen des gemeinsamen Glaubens einsichtig gemacht werden. (Karl Rahner hat dies selbst gefordert: Was „Unbefleckte Empfängnis" und was leibliche Aufnahme Marias in die Vollendung „eigentlich sagt, warum und wieso etwas sich einfügt in die theologische Grundkonzeption von der heilsgeschichtlichen Funktion Marias und der ganzen christlichen Eschatologie, diese und andere Fragen bilden auch heute noch eine nicht vollendete ... Aufgabe der katholischen Theologie, deren Lösung gerade für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung ist".)[4] Verantwortliche in den von der kath. Kirche getrennten Kirchen werden schwerlich bereit sein, sich eines Urteils über Glaubenslehren zu enthalten, die sie bisher als unevangelisch verworfen haben; ebensowenig wird man sich mit der – von F./R. angedeuteten Hoffnung begnügen, daß „diese katholischen Sätze in der weiteren Geschichte ... eine solche Verdeutlichung und Interpretation finden, die ihm (scil. dem evangelischen Christen) dann auch eine positive Zustimmung erlauben": Im ökumenischen Dialog ist eine Klärung anzustreben und dann zu fragen, ob kirchentrennende Gegensätze vorliegen.

Was die evang. Amtsträger betrifft, hinsichtlich derer das II. Vatikanum von einem „defectus Sacramenti Ordinis" spricht, kann man dies nicht einfach „hingehen lassen", wie F./R. meinen (138). Im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" erklären die Vertreter des Lutherischen Weltbunds, eine „Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession" sei „als Zeugnis für die Universalität des Evangeliums der Versöhnung sinnvoll", allerdings „nicht als isolierter Akt, sondern nur im Zusammenhang der Einheit der Kirche im Glauben" (Nr. 66). Die in einem liturgischen Akt erfolgende Aufnahme voller Kirchengemeinschaft müßte u. a. die gegenseitige Bitte um Vergebung, das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens und die „Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession" enthalten.

F./R. machen auf die Erfordernisse der Rezeption der Dialogergebnisse aufmerksam (156): Tatsache ist, daß diese sich noch in den Anfängen befindet, wobei in Deutschland besonderer Nachholbedarf besteht.[5] Es wäre unrealistisch zu meinen, daß evangelische Kirchen „Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen" (75 u. These IVa). Kircheneinheit ist spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.

Das Werk von F./R. kann jedoch breiten Kreisen die Dringlichkeit der ökumenischen Aufgabe bewußt machen, auf die im Dialog erreichten Übereinstimmungen und Annäherungen hinweisen und Impulse zur Rezeption geben.

II.

„Dokumente wachsender Übereinstimmung."[6] Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf, das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn und das Centro pro Unione in Rom sind einem dringenden Erfordernis nachgekommen und haben gemeinsam die Berichte bzw. Ergebnisse aller interkonfessionellen Gespräche veröf-

[4] K. Rahner, in: StdZ 174 (1964) 96.
[5] Bischof Paul-Werner Scheele, LM 21 (1982) 187.
[6] Vgl. oben Anm. 2.

fentlicht, die von 1931 bis 1982 auf Weltebene geführt wurden; manche der Dokumente waren bisher nur schwer zugänglich. Herausgegeben und eingeleitet ist der Band von Harding Meyer (luth.), Hans Jörg Urban (kath.) und Lukas Vischer (reform.).

In einem ersten Teil stehen Dokumente von Gesprächen zwischen Kirchen und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, die bzw. deren Mitgliedskirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören: (Altkatholisch/Orthodoxe Dialoge, Anglikanisch/Lutherischer Dialog, Anglikanisch/Altkatholische Beziehungen, Anglikanisch/Orthodoxe Dialoge, Baptistisch/Reformierter Dialog); der zweite Teil enthält Dokumente von Dialogen zwischen der röm.-kath. Kirche und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (Dialoge der röm.-kath. Kirche mit den Anglikanern, den Disciples of Christ, dem Lutherischen Weltbund, dem Weltrat Methodistischer Kirchen, den Pfingstlern, dem Refomierten Weltbund und den Orthodoxen Kirchen); im dritten Teil finden sich die 1982 publizierten Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und Berichte von Gesprächen zwischen dem Ökumenischen Rat und der röm.-kath. Kirche.

Ein umfangreiches Sachregister kann zur Erschließung der Dokumente helfen – z. B. wie sie sich zueinander verhalten (in einer Reihe von Dialogen wurden bereits vorhandene Dokumente berücksichtigt), wo sie sich ergänzen, wo Schwerpunkte liegen. Die vorgelegten Berichte und deren Ergebnisse zeigen: In den vergangenen Jahrzehnten ist es „zu zahlreichen neuen und z. T. bahnbrechenden theologischen Übereinstimmungen gekommen" (Einleitung, S. 7), die jedoch noch weithin unbekannt sind. Die Bedeutung der Dokumente liegt darin, daß sie aus kirchlich-offiziellen Dialogen erwachsen sind, deren Teilnehmer formell von den jeweiligen Kirchenleitungen beauftragt waren und so „für ihre Kirchen repräsentativ sind" (Jan Kard. Willebrands).[7] Ziel der Gespräche war und ist „das Erreichen einer theologischen Übereinstimmung, die nicht notwendigerweise alle Verschiedenheiten aufhebt, wohl aber die vorhandenen Verschiedenheiten so weit überwindet, daß kirchliche Gemeinschaft entstehen kann" (17). Die Dialoge wollen also einer Einigung der noch getrennten Kirchen dienen.

Die Dokumente werden von den Hrsg. mehrfach als „Konsensdokumente" bezeichnet (vgl. S. 11). Es trifft zu, daß die erzielten Übereinstimmungen weitreichend sind. Doch werden noch bestehende Schwierigkeiten und Divergenzen nicht verschwiegen, ebenso nicht, daß zu manchen Fragen ein Dialog noch aussteht oder nicht abgeschlossen ist.

Wie Fries/Rahner weisen die Hrsg. auf das Erfordernis der Rezeption hin: Die Ergebnisse werden jeweils den beauftragenden Kirchen zur Prüfung und Stellungnahme übersandt. Nach möglichen Verbesserungen und Ergänzungen sollen sie kirchliche Verbindlichkeit erhalten. Der Dokumenteband kann dazu beitragen, daß viele in den Kirchen an dem Rezeptionsvorgang teilnehmen.

Das Dokument des lutherisch-katholischen Dialogs über „Das Herrenmahl" ist bereits ausführlich besprochen worden,[8] ebenso dasjenige über „Das geistliche Amt in der Kirche".[9] Da eine Rezension aller in dem Werk enthaltenen Dokumente wachsender Übereinstimmung hier nicht möglich ist, soll eine Vorstellung der Lima-Erklärungen mit einigen Anmerkungen erfolgen.

III.

„Taufe, Eucharistie und Amt."[10] Die 1982 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lima angenommenen drei Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt sind das Ergebnis eines fünfzigjährigen Studienprozesses. In einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis – dem Direktor und dem Vorsitzenden der Kommission – wird auf die früheren schwerwiegenden Unterschiede und die nun zustande gekommenen „bedeutsamen theologischen Konvergenzen" hingewiesen, ferner darauf, daß auch Theologen der röm.-kath. Kirche zu Mitgliedern der Kommission gehören, die den Text erarbeitet hat. Dieser wird nun allen Kirchen mit der Bitte um offizielle Stellungnahme vorgelegt; sie soll bis Ende 1984 erfolgen.

1. Die Lima-Erklärung über die Taufe

1.1 Kurze Inhaltsangabe: „Die christliche Taufe ist im Wirken Jesu von Nazaret, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt" (Nr. 1). Der Auferstandene gab den Auftrag zu taufen. Die Spendung der Taufe erfolgt mit Wasser „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Nr. 17 und 18); sie ist ein Sakrament (Nr. 13 Kommentar), nicht wiederholbar (ebd.). In kurzen Kap. ist die Bedeutung der Taufe dargelegt: Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi; Bekehrung, Vergebung, Reinwaschung von Sünde, Verleihung der Gabe des Geistes; Eingliederung in den Leib Christi; Zeichen des Reiches Gottes und des Lebens der künftigen Welt (Nr. 2–7). Ausführlich kommt das Verhältnis von Taufe und Glauben zur Sprache (Nr. 8–10), auch die Praxis der Säuglingstaufe und die Verpflichtung von Eltern und der Kirche (Nr. 11–13). Zum Verhältnis von Taufe und Konfirmation gibt es unterschiedliche Auffassungen in den Kirchen, die aber nicht trennend sind (Nr. 14). Schließlich erfolgen Aussagen über die Taufliturgie und über den Spender, auch über die ethischen Konsequenzen (Nr. 17–23).

1.2 Bemerkungen zur Erklärung über die Taufe: In dem Dokument ist die Lehre der Kirche im wesentlichen enthalten. Wünschenswert wäre, daß ausdrücklich die Vergebung des peccatum originale ausgesagt würde – wenn dies auch der Sache nach im Text enthalten ist (in Nr. 2: „neue Geburt"; Nr. 3: Kreuzigung des „alten Adam" und Brechen der Macht der Sünde; Nr. 4: Reinwaschen und Heiligung). Da gesagt wird, daß einige afrikanische Kirchen ohne Wasser taufen (Nr. 21 Kommentar), sind weitere Bemühungen erforderlich, um auch hier zu einer Konvergenz zu gelangen.

2. Die Lima-Erklärung über die Eucharistie

2.1 Kurze Inhaltsangabe: Die Eucharistie ist von Jesus Christus eingesetzt (Nr. 1). Sie ist „vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt" (Nr. 2), „Verkündigung und Feier der Taten Gottes" (Nr. 3). Sie ist „das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi" (Nr. 8), „das Gedächtnis (Memorial) des gekreuzigten und auferstandenenen Christus, das heißt, das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde und weiterhin für alle Menschheit wirksam ist" (Nr. 5). Der biblische Begriff der Anamnese (Memorial) als wirksame Vergegenwärtigung wird zutreffend interpretiert.

Die ekklesiale Bedeutung der Eucharistie ist beachtet: „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist" (Nr. 19). Der in Nr. 27 erfolgte Aufriß der Liturgie enthält die wesentlichen Elemente für die Feier des Herrenmahls.

Das eucharistische Mahl ist „das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz)" (Nr. 13). „Der Heilige Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig" (Nr. 14). Diese Gegenwart ist nicht vom Glauben des Empfangenden abhängig (Nr. 13).

Eucharistie ist „die große Danksagung an den Vater" (Nr. 3), das „große Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht" (Nr. 4). Sie ist „Vorgeschmack" der Parusie Christi „und des vollendeten Gottesreiches" (Nr. 6).

2.2 Bemerkungen zu den Aussagen über die Eucharistie: Die Lehre der kath. Kirche über die Einsetzung der Eucharistie, über ihre Sakramentalität und über ihren Opfercharakter, über ihre ekklesiale Bedeutung und über die wirkliche und wirksame Gegenwart Christi kommen in dem Dokument zum Ausdruck. Die Eucharistie ist Geheimnis des Glaubens. Der lutherische Begriff „Konsubstantiation" bildet keinen Gegensatz zur „Transsubstantiation", wenn ersterer „einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen" (Joseph Kard. Ratzinger).[11] Was katholischerseits mit „Opfer der Kirche" gemeint ist, wird in dem Dokument der Sache nach als Darbringung der Fürbitte (Nr. 8 und 20) – verbunden mit der Selbstdarbringung der Kirche (Nr. 10) – ausgedrückt.[12]

Positiv hervorzuheben ist die trinitarisch-heilsgeschichtliche Gesamtperspektive, die Einordnung der Eucharistie in das Heilswirken des dreifaltigen Gottes in Schöpfung und Erlösung (vgl. Nr. 2; 14; 26); dadurch konnten Engführungen überwunden und Kontroversen einer Lösung zugeführt werden. Auch die eschatologische Perspektive ist eingebracht: die Eucharistie eröffnet die Schau „des vollendeten Gottesreiches" (Nr. 6). – Das eucharistische Geschehen enthält sodann die Forderung zur Versöhnung und zur Überwindung von Ungerechtigkeiten in der Welt (vgl. Nr. 20; 21; 24). Die Kirche als eucharistische Gemeinschaft ist in die Welt gesandt (Nr. 20).

Folgendes bedürfte noch der Klärung, Ergänzung oder Verbesserung: Im Kommentar zu Nr. 13 ist gesagt, daß einige Kirchen „zwar eine wirkliche Gegenwart Christi bei der Eucharistie" bejahen, diese jedoch „nicht so bestimmt mit den Zeichen von Brot und Wein verbinden". Diese Kirchen sind gefragt, ob sie die im Text formulierte Konvergenz (Christus spricht die Worte eindeutig über Brot und Wein: Nr. 13) nicht faktisch wieder zurücknehmen.

Was die Dauer der eucharistischen Gegenwart betrifft, wird gesagt: „Einige Kirchen betonen, daß die Gegenwart Christi in den geweihten Elementen auch nach der Feier fortdauert" (Nr. 32). Wenn nicht alle Kirchen so denken, steht diese Aussage in Spannung zu der Erklärung:

[7] Jan Kardinal Willebrands, Catholica 22 (1968) 122.
[8] Siehe ThRev 75 (1979) 177–182 (Erwin Iserloh) und aaO 183–190 (Albrecht Peters).
[9] Siehe ThRev. 78 (1982) 177–192 (G. Gaßmann/H. Döring)
[10] Vgl. oben Anm. 1.
[11] Joseph Kardinal Ratzinger, in: ThQ 147 (1967) 153.
[12] Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Einführung in das Christentum 232f.

Brot und Wein werden „die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Sie bleiben dies für den Zweck der Kommunion" (Nr. 15).

Es fehlt eine Erwähnung der eucharistischen Anbetung. Da diese sich auf den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus bezieht, dürfte eine Einfügung über deren Legitimität möglich sein. Auch über eine Fürbitte für Verstorbene enthält das Dokument nichts. Da die eucharistische Gdmeinschaft aber über die Grenzen des irdischen Lebens hinausgeht (vgl. Nr. 11), ist der Text für eine entsprechende Ergänzung offen.

Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte durchgehend von „geweihten" Elementen gesprochen werden. Was den Vorsitz bei der Eucharistiefeier angeht, genügt nicht die Aussage, daß dies „in den meisten Kirchen" ein ordinierter Amtsträger ist.

Nach einer möglichen Klärung kann die Erklärung über die Eucharistie katholischerseits angenommen werden.

3. Die Lima-Erklärung über das Amt

3.1 Kurze Inhaltsangabe: Das ordinierte Amt „ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (Nr. 8). Die Amtsträger sind „Repräsentanten Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft" (Nr. 11). Aufgabe des ordinierten Amtes ist es, „den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente und die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und in ihrem fürsorgenden Dienst (Nr. 13). Besonders gilt dies für die Eucharistiefeier (Nr. 14). Die Amtsträger „manifestieren und üben die Autorität Christi ... aus" (Nr. 16), selbstverständlich als Dienende.

Aus der Vielfalt von Formen im NT bildete sich im 2. und 3. Jh. „das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon als Struktur für das ordinierte Amt in der ganzen Kirche heraus" (Nr. 19). Dieses dreifache Amt könnte „heute als ein Ausdruck der Einheit ... und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen" (Nr. 22). Episkopé ist „notwendig" (Nr. 23). Das ordinierte Amt sollte personal von einer ordinierten Person – in Kollegialität mit anderen Amtsträgern ausgeübt werden (Nr. 26). Auf regionaler Ebene „bedarf es ... eines ordinierten Amtsträgers, der einen Dienst der Einheit ausübt" (Nr. 27). Die Funktion der Bischöfe, Presbyter und Diakone werden in einer Weise beschrieben, die derjenigen der katholischen Kirche entspricht (Nr. 28 u. 29).

Der Hl. Geist „hält die Kirche in der apostolischen Tradition". Diese „bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel", vor allem in deren Glauben, Sakramenten und in der Weitergabe der Amtsverantwortung (Nr. 34). In der Kirche der ersten Jahrhunderte „wurde die Sukzession der Bischöfe zusammen mit der Weitergabe des Evangeliums und dem Leben der Gemeinschaft zu einer der Formen, in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam" (Nr. 36). Kirchen ohne bischöfliche Sukzession erklären sich „bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität ... zu akzeptieren" (Nr. 38). Sie betonen allerdings die Gültigkeit ihres Amtes auch ohne dieses Zeichen.

Durch Ordination im Namen Christi unter Anrufung des Hl. Geistes und Handauflegung, die durch ordinierte Amtsträger erfolgt, wird die Bindung der Kirche an Christus und das apostolische Zeugnis bestätigt. Christus ist der eigentliche Ordinator. „Die Handauflegung ist das Zeichen der Gabe des Geistes" (Nr. 39). „Ordination ist eine Anrufung Gottes, daß der neue Amtsträger die Kraft des Heiligen Geistes ... empfangen möge" (Nr. 42). „Ordination ist ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des ordinierten Amtes verleiht, dieses Gebet erhört" (Nr. 43). „Ordination ist eine Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche" (Nr. 44).

Was die Bedingungen für die Ordination angeht, kann Gott „zölibatär lebende wie verheiratete Menschen für das ordinierte Amt in Dienst nehmen" (Nr. 45). Die Kirche kann Personen ordinieren, die hauptamtlich, aber auch solche, die nebenamtlich im Dienst der Kirche stehen (Nr. 46). „In Anerkennung des gottgegebenen Charismas des Amtes wird die Ordination ... niemals wiederholt" (Nr. 48).

„Kirchen können in ökumenischen Gesprächen ihre jeweiligen ordinierten Ämter anerkennen, wenn sie sich gegenseitig gewiß sind in ihrer Absicht, das Amt von Wort und Sakrament weiterzugeben in Kontinuität mit der apostolischen Zeit" (Nr. 52). Kirchen mit bischöflicher Sukzession sollten „den apostolischen Inhalt des ordinierten Amtes" und „die Existenz eines Amtes der episkopé" in den Kirchen ohne bischöfliche Sukzession anerkennen (Nr. 53a). Kirchen ohne bischöfliche Sukzession sollten „erkennen, daß die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegung der Bischöfe tiefen Ausdruck findet ... Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken" (Nr. 53b).

Frauenordination sollte nicht als unüberwindliches Hindernis zu einer gegenseitigen Anerkennung angesehen werden (Nr. 54). „Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter schließt eine Entscheidung durch die zuständigen Autoritäten und einen liturgischen Akt ein, vom dem an die Einheit öffentlich gegeben sein würde" (Nr. 55).

3.2 Bemerkungen zur Erklärung über das Amt: Bedenkt man, daß dem Ökumenischen Rat Kirchen und kirchliche Gemeinschaften mit teilweise sehr unterschiedlichem Selbstverständnis angehören, so sind die erreichten Konvergenzen beachtlich. Sie bestehen auch zur kath. Auffassung von Amt, Ordination und Sukzession. Vieles in der Lima-Erklärung deckt sich bis in die Formulierung mit dem, was im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" gesagt ist (vgl. z. B. Lima 8 und 13 mit GA 18 und 31). – Hilfreich sind einige Kommentare, die zum besseren Verstehen in die Lima-Erklärung eingefügt wurden. An einigen Stellen bleibt der Text der Lima-Erklärung etwas hinter dem im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" Erreichten zurück.

Was im Lima-Dokument über das ordinierte Amt gesagt wird, entspricht kath. Verständnis. Den in Nr. 11, 12, 13, 15 und 16 erfolgenden richtigen Aussagen gegenüber, daß die ordinierten Amtsträger „Repräsentanten Jesu Christi gegenüber der Gemeinschaft" sind (Nr. 11), wird im Kommentar zu Nr. 13 etwas mißverständlich geäußert, das ordinierte Amt erfülle die Funktionen der Charismen „in repräsentativer Weise". Hier könnte unschwer eine Korrektur erfolgen.

Es wird nicht gesagt, daß die Ordination katholischerseits als Sakrament bezeichnet wird. Dies müßte eingefügt werden, zumal der Sache nach das für die kath. Auffassung Notwendige in Nr. 39–44 enthalten ist.

Im Lima-Text Nr. 14 etwa steht nicht – wie in GA Nr. 30 –, daß zur Ausübung des geistlichen Amtes „Ordination erforderlich" ist, sondern nur: „In den meisten Kirchen" werde die Leitung der Eucharistiefeier, die durch Christus geschieht, „durch einen ordinierten Amtsträger bezeichnet und repräsentiert". Das ist gewiß eine ehrliche Auskunft über die nicht gemeinsame Praxis und Lehre in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates; aber es ist nach kath. Auffassung nicht zureichend.

In der Lima-Erklärung (Nr. 25) wird an die Kirchen ohne Bischöfe, Presbyter und Diakone nur die Frage gerichtet, ob sie die Struktur der alten Kirche übernehmen können. Man vermißt die klare Aussage, daß es zwar Verschiedenheiten, aber nicht eine unterschiedliche Grundstruktur der Kirche geben kann – etwa ohne Episkopé zu den örtlichen Ämtern.

In Nr. 29 sollte die Formulierung, die Bischöfe seien „repräsentative... Amtsträger" durch „an Christi Statt" (2 Kor 5,20) ergänzt werden, um Mißverständnisse zu vermeiden.

Bei den erforderlichen Schritten zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter wird den Kirchen ohne bischöfliche Sukzession nur gesagt, sie müßten „vielleicht" das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder entdecken (Nr. 53b). Das Wort „vielleicht" läßt etwas in der Schwebe, was nicht darin bleiben darf.

Es sollte nicht ein Hinweis darauf fehlen, daß gegenseitige Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter Glaubensgemeinschaft, Einheit im wesentlichen voraussetzt, ebenso eine Aufhebung gegenseitiger Verwerfungen – die zur Zeit der Spaltung artikuliert wurden.

Außer solchen Verbesserungen bzw. Ergänzungen der Lima-Erklärung wird alles darauf ankommen, daß ihr Inhalt von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften offiziell rezipiert wird. Geschieht dies, ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg getan.

*

Beiträge in einem von Max Thurian herausgegebenen Buch „Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt"[13] helfen zum Verständnis und zur theologischen Einordnung der Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt; letztere bilden einen wichtigen Bestandteil zu dem langfristigen Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Die aus orthodoxen, katholischen und reformatorischen Kirchen stammenden Vf. – die an der Erarbeitung der Lima-Erklärungen beteiligt waren – machen deutlich, daß die darin ausgedrückten Konvergenzen den Traditionen ihrer Kirchen entsprechen. Daß besonders hinsichtlich des Amtes noch Probleme bleiben, wird nicht verschwiegen; es gelte nun, an einer größeren Übereinstimmung zu arbeiten. Alle Beiträge sind indirekt ein Ruf nach Rezeption – was letztlich die „Schaffung eines neuen ökumenischen Ethos zwischen den Kirchen" erfordert (11). Was an nichttheologischen Faktoren dabei hindert, bedarf noch weiterer Untersuchung; Angst um den Verlust der Indentität scheint eine erhebliche Rolle zu spielen.

L. Vischer erörtert in seinem Beitrag (19–29), was die Lima-Erklärungen zu dem Bekennen des gemeinsamen Glaubens austragen. Er wendet sich dabei zentralen Fragen der Ökumene zu: welches Maß die jeweiligen Kirchen als

[13] Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt. Hg. von Max Thurian. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. / Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 235 S.

Voraussetzung von Einheit fordern, wo der Glaube außer in formulierten Bekenntnissen Ausdruck findet (im Gottesdienst!), welche Funktion formulierte Bekenntnisse erfüllen. Vischer macht deutlich welche Herausforderungen von Lima an die Kirchen gehen.

L. S. Mudge analysiert den Text über die Taufe und fragt, was dessen Annahme in den Kirchen bewirken könnte (30–42). G. Wagner vergleicht den Tauftext von Accra (1974) mit demjenigen von Lima und bietet Bemerkungen aus baptistischer Sicht (43–63).

C. Argenti kommt in dem Beitrag „Die Chrismation" auf die Firmung bzw. Konfirmation, ihre Begründung und ihr Verhältnis zur Taufe und Wandlungen in der Geschichte zu sprechen (64–86). D. Holeton wendet sich der aktuellen Problematik – „Konfirmation in den achtziger Jahren" – zu (87–109).

M. Thurian bietet ausgezeichnete Hilfe zur Interpretation der Eucharistie als Opfer (110–123). In Ergänzung dazu zeichnet J. M. R. Tillard „Die theologischen Grundlinien der Konvergenzerklärung über die Eucharistie" (124–137). E. Lanne äußert sich aus kath. Sicht positiv zur „Ökumenischen Konvergenz" über das Amt (138–146). Der Methodist G. Wainwright zeigt, wie weit aus seiner Sicht die „Versöhnung im Amt" reicht (147–157). A. Houtepen und U. Kühn befassen sich direkt mit „Rezeption, Tradition, Kommunion" (158–178) bzw. „Rezeption als Erfordernis und als Chance" (179–189); ihre Gedanken sind über die Rezeption der Lima-Erklärung hinaus im Blick auf alle ökumenischen Dokumente bedeutsam. In einem Beitrag von U. Becker geht es um „Katechetische Implikationen" – die Lima-Erklärung darf nicht nur Angelegenheit einiger Spezialisten bleiben. W. Lazareth zeigt in dem Beitrag „1982 – Lima und danach" die Bedeutung der Lima-Erklärung als Stufe auf dem Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute (201–224).

Das Buch enthält schließlich die „Eucharistische Liturgie" von Lima (225–235). Diese bildet einen sehr hilfreichen Beitrag zum Verständnis und zur Rezeption der Lima-Erklärung, insofern darin wesentliche theologische Ergebnisse aus ihr „in das liturgische Beten und Handeln eines eucharistischen Gottesdienstes umgemünzt" werden.[14] Die Lima-Liturgie stimmt „in Struktur und auch Theologie mit dem Ordo Missae der römischen Liturgie überein",[15] wenn auch gewisse Änderungen und Zusätze wünschenswert wären, die aber erreichbar sind.

[14] Otto Nußbaum, in: Pastoralblatt Aachen u.a., 35 (1984) 344.
[15] Wie Anm. 14.

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens. Wilhelm Dantine (1911–1981) zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gütersloh): Mohn (1982). 240 S. kart. DM 74.–

Gedacht als Festschrift für Wilhelm Dantine zum 70. Geburtstag, wurde der Bd, zu dem 15 Autoren beigetragen haben, faktisch zu einer Gedenkschrift. Den Auftakt bildet eine Vorlesung, die Dantine aus Anlaß der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana gehalten hat. Sie liefert den Titel für das Buch und stellt dessen Ersten Teil dar. Auf sie sind die weiteren Beiträge bezogen, einerseits, indem sie den „ökumenischen und theologischen Kontext" erhellen (2. Teil), zum anderen als „Kommentare" (3. Teil). Der Band schließt mit einer von E. Hultsch zusammengestellten Auswahlbibliographie von W. Dantine 1955–1980.

W. Dantine, Bekennendes Bekenntnis (15–60), skizziert als drei Gestalten christlicher Selbstaussage: Dogma (Modell A), Bekenntnis (Modell B) sowie aus dem Unbehagen an beiden entstandene neuere Versuche (Modell C als Sammelbegriff). Er entfaltet den spirituellen und den exemplarischen Charakter christlichen Bekennens und zeigt sich daraus ergebende ekklesiologische Perspektiven und Probleme auf.

„Erster großer und bleibender Modellentwurf" (19), gilt dem Vf. das Dogma als Wahrheits- und Heilskriterium der Kirche. Ihm gegenüber trete das im 16. Jh. geschichtsmächtig gewordene Bekenntnis. Es besitze trotz seiner Nähe zur Lehre eine existenzbezogene, assertorische Grundstruktur. Sei das Dogma wesentlich als Deskription der Institution zu verstehen, so bemühe sich die Confessio, „die subjektive Überzeugung als Zustimmung von Gemeinde und einzelnen zu artikulieren" (27). Zugleich erfahre mit dem Bekenntnis das dem Dogma innewohnende intellektualistische Element seine spezifische Zuspitzung. Aus dem Unbehagen an der in Dogma und Bekenntnis vermißten Dimension menschlichen Handelns, dem Verdacht auf Ausfall der geschichtlichen Situation sowie der Kritik an der gedanklichen und sprachlichen Formgebung entsteht laut Vf. ein Modell, für das ihm das Bekenntnis von Barmen 1934 und die Leuenberger Konkordie von 1968 paradigmatisch sind. Ist vom NT her der spirituelle Charakter christlichen Bekennens entscheidend, so erweise sich die Pneumatologie als dogmatischer Ort des Bekennens. Dieses besitze eine situationsgeschichtliche Aktualität, es ereigne sich, weltoffen und weltbezogen, im Sichentscheiden. Sein exemplarischer Charakter komme aus der spezifischen Verbindung von Wahrheitsbezug und Handlungsstruktur. Als „Konturen der Exemplarität" (54) stellt der Vf. heraus, das bekennende Bekenntnis sei ein zeitgeschichtlich bedeutungsvoller Akt, jedes Bekennen sei inhaltlich gefüllt, beides sei miteinander verschränkt. Von daher besäßen die geschichtlichen Bekenntnisse exemplarischen Charakter und könnten als Provokationen zu je aktuellem Bekennen und Bekenntnis wirken. Des Vf.s Überlegungen zur ekklesialen Bedeutung des Bekenntnisses gipfeln im Verständnis des Bekennens als „eucharistia" (60).

K. Rahner eröffnet den 2. Teil mit Bemerkungen zu „Fides qua – fides quae" (63–71), in denen er die traditionelle Unterscheidung transzendentaltheologisch rekonstruiert.

Davon ausgehend, daß man Menschen mit unterschiedlichen Glaubensinhalten einen heilschaffenden Glauben zubilligen müsse, demnach ihre fides qua dieselbe sei, entfaltet der Vf. die These, es gebe eine fides qua, die als mögliche bei jedem Menschen gegeben sei, ihre heilschaffende Bedeutung durch sich selbst verständlich mache, „und die doch eine Inhaltlichkeit von sich selber her besitzt, deren freie Annahme als glaubende Annahme von Offenbarung anerkannt werden kann" (65). Seine Bemerkungen zur Geschichtlichkeit der in ihren individuellen und kollektiven Schwerpunkten wechselnden fides quae lassen den Vf. schließlich die Frage nach solchen Glaubensinhalten stellen, von denen aus dem heutigen Menschen der christliche Glaube zu erschließen und zu begründen ist.

H.-C. Schmidt-Lauber, Ökumenisches Bekennen im Kontext der Gemeinde (72–81), erörtert Schwierigkeiten und Perspektiven im Blick auf ein umfassendes ökumenisches Bekennen. Dieses ist ihm ein Wagnis, das ebensowenig die Anerkennung und Übernahme von Lehrdefinitionen anderer Traditionen wie ein Wandern zwischen den Konfessionen meint. Von der Zielvorstellung einer Einheit in Vielfalt (Konziliarität) getragen, sei es mit Dantine vielmehr als eucharistisches Bekennen zu verstehen.

„Das Bekenntnis zur Ökumene als Bekenntnis der Ökumene" (82–96) behandelt C. Link, konfrontiert damit Recht und Grenzen des Bekenntnisanspruchs der Kirchen und zeigt den Ort des ökumenischen Bekenntnisses auf.

Der Vf. schreibt dem Bekenntnis zur Ökumene eine innere Funktion als unzweideutige Antwort auf die mit dem unteilbaren „Leib Christi" gegebene Verheißung zu, nach außen müsse es eine eindeutige Grenzlinie markieren. Angesichts des Widerspruchs zwischen dem Bekenntnis zur Einheit der Kirche und der faktischen Spaltung ziele ein ökumenischer Zusammenschluß auf eine neue Kirchwerdung in sichtbarer Einheit. Repräsentiere die Ökumene eine neue Gestalt von Kirche, so könne der Konsensus ihres Bekennens nur aus einer qualitativ neuen Einsicht hervorgehen. Dazu bedürfe es nicht nur einer Erkenntnis der Grenzen des konfessionellen Bekenntnisanspruchs, sondern auch der Situation, in dem der status confessionis aktuell erreicht sei. Zu Recht heißt es: „Um der Wahrheit willen, die eine Gliedkirche – gestern in Europa, heute in Korea oder Südafrika – in der Sorge um die Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes zum casus confessionis erklärt, muß die Ökumene eine scheinbare Einheit aufs Spiel setzen können. Nur so wird ihre Einheit nach außen ‚wirkliche', dem Bekenntnis selber gemäße Einheit sein" (89). Es sei heute an der Zeit, die Suche nach der Einheit der Kirche in einer tatsächlich gegebenen Bekenntnissituation aufzunehmen, indem Gottes Wahrheit gegen die erfahrene Unwahrheit der Welt exemplarisch und situationsbezogen zur Geltung gebracht werde. Ebendies habe der Ökumenische Rat 1961 mit seiner „Einheitsformel" von New Delhi getan und darin „den Grundriß einer ökumenischen Theologie als Grundriß eines ökumenischen Bekenntnisses" (95) formuliert.

C. Westermann geht der Entwicklung von „Bekennen und Bekenntnis im AT" (97–108) nach.

Konnte es in der Väterzeit noch kein in Konkurrenz zu anderen Religionen formuliertes Bekenntnis geben, so seien in den Vätergeschichten gleichwohl dessen beiden Grundformen ausgebildet, die verbale im Lobnamen, die nominale im Anrufen des Namens Gottes. Aus der Erfahrung der Rettung komme es nach dem Exodus zum sog. „geschichtlichen Credo" (G. v. Rad). Von solchem Bekenntnis in einer Entscheidungssituation unterscheidet der Vf. das daraus resultierende, ständig wiederholte Bekenntnis im Gottesdienst. Mit dem Seßhaftwerden treten neben das verbale „geschichtliche Credo" eine nominale Grundaussage über Gott (Dtn 6,4f) als im Konflikt mit der polytheistischen Umwelt gewonnenes Bekenntnis zum einen Gott, das seinen stärksten Ausdruck in Dtjes finde. Nach dem Exil sei es zu keiner Weiterentwicklung des Bekenntnisses mehr gekommen, weil Dtn 6,4–9 die Funktion des gottesdienstlichen Bekenntnisses übernommen habe, Bekenntnis und Tora identisch gesetzt worden seien, und Bekennen sich von da ab im Halten des Gesetzes vollziehe.

G. Fitzer, Bekennen und Bekenntnis im NT (109–123), zeichnet den Weg vom von Jesus geforderten Bekennen als Akt zum Bekenntnis als Formel und der damit gegebenen Gefahr der Erstarrung in Lehre und Lippenbekenntnis nach.

Geschehe im Akt des Bekennens vor dem Forum der Öffentlichkeit Geschichte und wird das Bekenntnis als öffentlich Herausgesagtes zum Zeugnis, so gehe ihm ein Prozeß des Erkennens Jesu voraus. Erkennen aber sei im NT mit der Lehre verbunden, die sich der Bekenntnisformel bedient. Sei auch dort, wo das Bekenntnis zur Formel wird, zunächst immer an die Aktualität des Bekennens zu denken, so liege darin doch die Gefahr der Erstarrung, insbesondere beim liturgischen Gebrauch. Dem bloßen Lippenbekenntnis gegenüber aber werde die Erfüllung des Willens Gottes zum diakritischen Punkt der Erkenntnis Jesu und des Bekenntnisses zu ihm.

„Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche" (124–141) erörtert C. Frey. Auf dem Hintergrund von Barmen untersucht er in Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Positionen die Frage nach der Wahrheit im Bekenntnis und den Folgen gängiger Auffassungen von Wahrheit für die Gestalt der Kirche.

Angesichts der kontroversen Auslegung der Barmer Einsicht, auch die Ordnung der Kirche solle ihren Herrn bezeugen, einerseits und der Indifferenz der mit dem Sinnbegriff operierenden Religionssoziologie (Berger/Luckmann, Luhmann) gegenüber der Wahrheitsfrage andererseits rückt der Vf. die Bedeutung der Wahrheit des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche in den Mittelpunkt. Dantines drei Grundmodellen korrespondieren ihm zufolge drei geläufige Auffassungen von Wahrheit: dem Modell A (Dogma) die objektiv beschreibbare Wahrheit, beim Modell B (Bekenntnis) sei „vorrangig Konsens und dann bzw. darin Sachbezug" (137), während Modell C die einseitig kognitive Orientierung hinter sich lasse und den Aspekt des Handelns integrieren wolle. Dem Modell A entspreche idealtypisch gesehen die Kirche als „Heilsanstalt" (138); demgegenüber ließen sich B und C nicht in der klassischen Triade der Religionssoziologie verankern. Indessen vermutet der Vf., sie hätten mit der inneren Unterscheidung in den Kirchen selbst zu tun. Das Bekenntnis einer umfassenden menschenfreundlichen Wahrheit werde seinen institutionellen und organisatorischen Anhalt an der Weise finden, wie die vom Bekenntnis aus gesehen Anderen (Außenstehenden) behandelt würden. Wenn Bekennen die Gestalt der Kirche bestimme, dann zeichne das die bekennende Gemeinde aus und bestätige sich daran, wie sie, gleich ob Volkskirche oder freie Kirche, andere einlade.

„Gedanken zur Erweiterung des Bekenntnisbegriffs bei Wilhelm Dantine" trägt H. Gollwitzer bei in „Das Bekenntnis will mehr, als es sagt" (142–148).

Auf dem Hintergrund der Auffassung von Bekenntnis als eucharistia erläutert er dessen gruppenbildenden und -relativierenden Charakter und kommt in Übereinstimmung mit Dantines Ausführungen zur Subjektivität und Partikularität, die gleichwohl auf Universalität zielten, zu einem „dienenden Verständnis des Bekenntnisses" (145). Als wichtigster Vorstoß Dantines gilt ihm die Überwindung der traditionellen Beschränkung des Bekenntnisses auf „dogmatische" Fragen zugunsten eines die gesamte Lebenspraxis umfassenden Sinnes von christlichem Bekennen.

S. Heine, Bekennen als Kategorie religionspädagogischer Modellbildung (149–162), setzt sich zum Ziel, gegen deren rein legitimatorische Interpretation ihre Entwicklung in den letzten Jahrzehnten unter dem Aspekt des Bekennens als Antworten auf wechselnde Herausforderungen in den Blick zu nehmen.

Sieht die Vf.in in von der Dialektischen Theologie bestimmten Bekenntnis der Evangelischen Unterweisung gegen die „gottlos gewordene Welt" (O. Hammelbeck) in einer totalitären geschichtlichen Situation die einzig mögliche Glaubenshaltung im Sinne des Evangeliums, so wird ihr zufolge das Konzept des Widerstands nach dem II. Weltkrieg zur Ideologie von Kirchenleitungen. Im Modell des hermeneutischen RU, mit dem die Wissenschaft in die Schule komme, werde in den fünfziger Jahren ein ambivalentes Bekenntnis „zu den Problemen des unter kognitiven Druck stehenden säkularen Menschen" (158) und zugleich zur Gültigkeit christlicher Tradition in dieser Welt abgelegt. Seit in den sechziger Jahren der RU zunehmend als Unterricht in Religion verstanden werde, gehe mit dem Bekenntnis zur ambivalenten Welt das zur ambivalenten Kirche einher, beide semper reformanda.

A. Stein, Bekenntniskonsens und Bekenntniserneuerung – Kirchenrechtliche Implikationen (165–174), unternimmt es am Anfang des 3. Teils: Kommentare, Dantines Auffassungen dahin zu prüfen, welche Bedeutungen dem Bekenntnis der Kirche für ihre eigene Rechtsordnung zukommt.

In der Durchsicht mehrerer Kirchenordnungen stellt der Vf. unterschiedliche Positionen zu Bekenntnisbindung und -bildung dar und erläutert, wie die Funktion des Bekenntnisses für die Verfassung der Kirche gesehen wird. Vom gesamtprotestantischen Kirchenrechtsverständnis ist ihm „die Möglichkeit einer Bekenntniskonzentration als Neuformulierung der von den bisherigen Bekenntnisschriften intendierten Bekenntnisaussage legitim" (172). Mit Dantine plädiert er für Bekenntnisreform als Aufgabe der Kirche.

„Zur gesellschaftlichen Funktion christlichen Bekennens" äußert sich J. Dantine, Wenn aber das Salz dumm wird ... (175–185). Mit W. Dantine und D. Bonhoeffer von der dem Bekennen eigenen ethischen Dimension und gesellschaftlichen Relevanz ausgehend, legt er sich die Fragen vor, ob die Kirche sich heute angefochten und so zum Bekenntnis provoziert wisse, ob es einen Primat ethischen Bekennens gebe und wie verbindlich bekennendes Bekennen sei.

Angesichts der gesellschaftlichen Erwartung von Stabilität an die Kirche einerseits, ihrer Relevanz- und Identitätskrise andererseits kann die Kirche laut Vf. ihre wirklichen Anfechtungen erst erkennen, wenn sie bereit ist, zwischen einer rein funktionalen Kirche und einer des bekennenden Bekenntnisses zu unterscheiden und sich zu entscheiden. Die Praxis der Kirche sei im Normalfall ihre eigentliche Anfechtung. Zur Verbindlichkeit sagt der Vf., zwar führe die Unmöglichkeit, dem aktuellen Bekennen formale Verbindlichkeit zukommen zu lassen, direkt dazu, ihm Verbindlichkeit überhaupt abzustreiten. Wenn jedoch der vom frühen Luther vertretene reformatorische Grundsatz, Häresie könne nur bekämpft werden mit Predigt und Gebet, ernstgenommen werde, folge daraus, daß die Kirche sich von ihrer Fixierung auf den Mitgliederbestand löse und das nötige bekennende Bekennen in konkreten Fragen zulasse und riskiere „und allenfalls sich daraus ergebende Scheidungen auch geschehen läßt" (184).

K. Lüthi stellt sich „Bekennen und Bekenntnis und das Problem einer Sprache unserer Zeit" (186–205) zum Thema, worin er versucht, Dantines theologische Interessen vom Hintergrund des heutigen Sprachbewußtseins her zu kommentieren.

Als für dieses bestimmend skizziert er die linguistische Sprachdebatte, erörtert psychoanalytische Gesichtspunkte zur Sprache und befaßt sich mit der Sprache der Schriftsteller. Anschließend stellt er Thesen zu einer Theologie der Sprache auf und sucht nach Konvergenzen zu Dantines Typ C, die er formuliert im Blick auf Sprache und Gesellschaft, Geschichte und Wahrheit. Gehe es zum ersten vorrangig darum, den pragmatischen Aspekt des Bekenntnisses zur Geltung zu bringen, so seien zum zweiten die theologischen Konvergenzen zum Problem Sprachzerfall und Sprachkonstruktion zu skizzieren. In bezug auf die Frage, wie das heutige Sprachbewußtsein Wahrheitsprozesse auslösen könne, sieht der Vf. drei Möglichkeiten, nämlich antiideologisch zuzurüsten, zwischen Sprache der Herrschenden und der Beherrschten zu trennen und die „Über-Ich-Struktur" zu verlassen. Letzteres könnte s. E. eine „jesuanische Sprache" (203).

N. Micskey liefert eine „Analyse der generativen Kompetenz der systematischen Theologie in Wilhelm Dantines Vorlesung ‚Bekennendes Bekenntnis'" (206–215).

Als Zielsetzung Dantines erkennt er a) die Überwindung einer sich gegenwärtig in der Kirche der Reformation sich breitmachenden Häresie des Ekklesialismus, b) die Herausstellung der Einheit von Wahrheitsbezug und Handlungsstruktur im christlichen Bekennen gegen ein einseitig theoretisches Mißverständnis, c) den Aufweis der existentiell eucharistischen Struktur des Bekennens.

Die aus Dantines Ausführungen erhebbare Struktur der generativen Kompetenz reformatorischer systematischer Theologie hat dem Vf. zufolge die axiomatischen Faktoren a) der existentiellen Betroffenheit des Glaubens, b) der trinitarischen Struktur christlicher Existenz und Bekennens, c) des existentiellen Bezugs auf die in der zeitgeschichtlichen Situation liegende eschatologische Entscheidung. Dantines Arbeiten zeigen laut Vf., „daß die reformatorische Christenheit in ihrer ungeheuren Vielfalt der Performanz durch eine einfache Kompetenzstruktur ihrer Existenz und ihres Denkens ihre begreifbare spirituelle Einheit empfängt" (214).

E. Hultsch, Die Wolke der Zeugen (216–230), beschließt die Kommentare mit einem Beitrag „zum Traditionsverständnis von Wilhelm Dantine".

Dieser sehe Tradition weniger als lästigen Ballast denn als reiche Ernte, das Weitergegebene und Weiterzunehmende und zugleich als kritisches Potential gegen die Kirche. Ihm komme es auf im Prozeß der Auseinandersetzung auch mit der Tradition zu gewinnende theologische Identität an, statt auf zwanghafte Identifikation. Damit sei Tradition nicht Maßstab des Denkens, sondern seine Ermöglichung. Dantine sehe in kritischer Distanz eine Nähe zur Tradition und sei auf eine Balance zwischen Motiv und Wirkung (Bekenntnis als Motivmatrize und Wirkung im Bekennen) bedacht. Zugleich sei es ihm unmöglich, die Tradition zu hoch zu schätzen aus der Erkenntnis heraus, daß Gott der eigentlich in der Geschichte Handelnde ist, dessen Wahrheit vom Menschen bekannt, tradiert und im bekennenden Bekenntnis getan werde.

Im ganzen überzeugt der Bd durch seine thematische Konzentration. Er enthält eine Fülle von exegetischen, fundamentaltheologischen, ekklesiologischen etc. Aspekten und zeigt damit die Aktualität der Thematik für alle theologischen Disziplinen auf. Allein, eine systematisch-theologische Explikation von Bekenntnis und Bekennen im Blick auf Wahrheit und Handeln steht gerade auch angesichts der zunehmenden Auseinandersetzung um den status confessionis (u. a. Apartheid, Friedensfrage) seit der Zeit der Bekennenden Kirche aus.

Frankfurt Edmund Arens

Episcopale Munus. Recueil de'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijsen. Avec une préface de Son Eminence le Cardinal Joseph Ratzinger. Ouvrage publié sous la direction de Philippe Delhaye et Léon Elders s. v. d. – Assen: Van Gorcum 1982. XXII, 472 S. geb. hfl 75.–

Die Festschrift enthält 25 Beiträge, in denen die Aufgaben des bischöflichen Amtes untersucht werden. Einige der Autoren üben

selbst dieses Amt aus, so M. Gonzáles Martin, A. Simonis, D. Ryan, J. Capmany, G.-M. Garrone, J. Höffner.

In einem Geleitwort verweist J. Ratzinger darauf, daß das 2. Vat. im Gefolge der wiederentdeckten Theologie der Väter von einer episkopalen Sicht der Kirche ausgegangen ist, mit der es ihr einseitig primatiales Verständnis korrigieren wollte. „Es war eine seiner Hauptintentionen, dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben. Tatsache aber ist, daß wir heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kollektiver Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist" (XII). Hinzu kommt, daß nach Ansicht des Kardinals in einem demokratischen, profanen Zeitalter das Mißtrauen gegen Entscheidungsrecht und -pflicht des einzelnen sowie die Fremdheit gegenüber dem Sakralen gegen die Gestalt des bischöflichen Amtes steht, wie es der Glaube der Kirche übermittelt hat (XIV). Unter den verschiedenen Aspekten, in denen das bischöfliche Amt erscheint, wird einer besonders hervorgehoben. Der Präfekt der römischen Glaubenskongregation erklärt, das Amt des Bischofs bestehe überhaupt darin, „sich in den Dienst dieses gemeinsamen Wortes, in die Verbindlichkeit der gemeinsamen Überlieferung des Glaubens hineinzustellen" (XV).

In dem zuerst gedruckten Beitrag werden die biblischen Grundlagen zu einer Theologie des Bischofsamtes dargelegt. Dabei stellt A. Feuillet (Paris) die wichtigste Beziehung thematisch heraus: Der Bischof, Aufseher und Hirte, und Christus, Hirte und Hoher Priester des Neuen Bundes (1–31).

Der Vf. gibt zu, daß seine Studie eine persönliche Position enthält zu schwierigen und legitimerweise kontroversen Hauptproblemen biblischer Theologie. Die Arbeit wird durchgeführt mit dem lebhaften Interesse aufzuklären und in einer Epoche unaufhörlicher Auseinandersetzungen Vertrauen in die Evangelien zurückzugeben. Aufs ganze gesehen bleibt die Untersuchung fragmentarisch; sie soll – so wird angekündigt – durch eine weitere Studie zum Thema „Das Opfer und der neue Priester des Abendmahls und des Kalvarienberges" vervollständigt werden. Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung ist die Wirksamkeit des Bischofs als *Indendant*. Es wäre zu eng, mit dieser Bezeichnung nur das Verständnis von Aufseher zu verbinden; in Wirklichkeit verbirgt sich hinter dem Wort die biblische Vorstellung eines oikonomos. Ebenso dient im NT die Metapher Hirt zur Bezeichnung des bischöflichen Amtes. Wichtiger als eine zu enge Begriffsanalyse ist jedoch die Beziehung zwischen dem Bischof als Intendanten (Verwalter, Ausspender) und Hirt und dem Christus, obersten Hirten und Hohenpriester der neuen Weltzeit. Der Vf. ist sich der exegetischen Schwierigkeiten bewußt, die sich daraus ergeben, daß sich die Terminologie des biblischen Priestertums nicht mit der Person Jesu zu verbinden scheint. Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine andere Untersuchung, in der er das Problem eingehend erörtert hat.[1] Nach seiner Erkenntnis erlaubt Joh 10,11–18 ausgehend von Jes 53 präzise zu definieren, was Priestertum und Opfer der neuen Ära ist; es wurde eingeführt durch den Christus und ist ganz zuerst Priestertum und Opfer des Christus selbst. Die folgende Untersuchung verläuft in drei Schritten: 1. Die Beziehung von Jes 53 und der joh. Allegorie vom guten Hirten. 2. Die Besonderheiten der Aufopferung des Guten Hirten im Anschluß an Joh 10,11–18. 3. Die Synthese anderer konvergierender biblischen Gaben, wobei den joh. Gaben eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet wird. Diese Gaben erlauben es, eine gewisse Teilhabe der Ämter des Evangeliums mit dem einzigen Opfer Christi ins Auge zu fassen. Bei all dem geht es dem Vf. um den Versuch, die besonderen Verbindungen der Apostel und ihrer Nachfolger mit der Person Jesu zu beschreiben. Das Priestertum der Bischöfe (wie in geringerem Maß auch das der Priester) kann nicht mit dem „königlichen Priestertum" aller Getauften (1 P 2,9) vermengt und verwechselt werden. Es geht vielmehr bei dieser Teilhabe um einen Dienst, der dem königlichen Priestertum geleistet wird. Das umschließt freilich, daß die Repräsentanten des Priesters Christus ebenso wie der Gute Hirt ihr Leben für das Heil der Seelen hingeben; dies geschieht im Opfer der Eucharistie, das sie jeden Tag darbringen, hauptsächlich damit sie die Kraft erlangen, die freie Hingabe zu erneuern, die jene ihres Meisters fortführt. Der Vf. bedauert, daß zahlreiche neuere Veröffentlichungen das biblische Zeugnis, auf das er sich stützt, zerstören wollen. Wichtig ist ihm dagegen die Erkenntnis, daß sich die Gabe des Priestertums Christi nicht nur auf die Aussage des Hebräerbriefes stützt, daß sie vielmehr, vorbereitet im AT, tief in der evangelischen Tradition wurzelt. Gewiß kann man immer einwerfen, daß die priesterliche Sprache dem Jesus der Geschichte und der evangelischen Tradition fremd war. Aber man muß sich eben zunächst dem Christus der Evangelien selbst zuwenden. Nach Auffassung des Vf.s hängt von dieser Einsicht die Überwindung in der Krise der priesterlichen Berufungen ab. Der Respekt vor den Evangelien ist wiederherzustellen, wenn die Erneuerung der Seminare gelingen soll. Die zweite Aufgabe ist nicht zu erfüllen, wenn man sich nicht gleichzeitig und vor allem der ersten zuwendet.

Aus dem französischen Sprachraum kommen noch vier weitere Beiträge: PH. Delhaye (Louvain) untersucht das Verhältnis von Episkopat und dessen Repräsentation nach den juridischen Texten der (römischen) Bischofssynode (100–111).

Diese wird durch den Papst nach den jeweiligen kirchlichen Erfordernissen einberufen. Als eine junge Einrichtung im Gesamtgefüge der kirchlichen Leitung hat sie ihre eigenen Probleme. Obwohl der Intention nach die wesentlichen Grundzüge von Anfang an feststanden, mußten die praktischen Regeln im Vollzug präzisiert werden. Dabei sind die allgemeinen wie die speziellen Ziele der Synoden zu beachten, wie auch der grundsätzliche Unterschied, der zwischen Bischofssynode und allgemeinem Konzil besteht. Auch gibt es verschiedene Typen und Stufen der Synodalität und Kollegialität. Aber kein Zweifel, die Synoden sind eine hervorragende Form, in denen sich die Kollegialität der bischöflichen Gesamtheit ausdrückt und bestätigt. Immer geht es darum, daß die Offenbarung als solche in ihrer aktuellen Konfrontation gemeinsam untersucht wird; nachzudenken, welche Wahl zu treffen ist; sich abzustimmen in den pastoralen Maßnahmen; einmütig Abwegigkeiten zu bekämpfen und treffliche Initiativen zu ermutigen. Entsprechend dem christlichen Personalismus (E. Mounier) ist das Verhältnis von Gemeinschaft und geistlicher Freiheit zu beachten: Der einzelne muß für sich entscheiden, er kann dies aber nicht ohne Rücksicht auf die anderen tun. So erfordert die Synode den Geist der Brüderlichkeit, ohne die persönliche Verantwortlichkeit des einzelnen zu unterdrücken. Eine synodale Vielfalt ist daher nicht auszuschließen, vielmehr wünschenswert. Paul VI. selbst erinnerte an das Subsidiaritätsprinzip und den Pluralismus der Konvergenz. In diesem Sinn umfaßt der Episkopat eine universale Liebesordnung. Kollegialität ist wesentlich Liebe gemäß 1 Kor 12,26; Gal 6,2.

A. Rose (Namur) beschreibt den Bischof gemäß dem römischen Pontifikale von 1968 (112–121). Aus den Texten ergibt sich, daß die bischöfliche Sendung besonders aus der Optik der Heilsgeschichte gesehen wird, in der sie selbst verwurzelt ist. Im Bischof und seinen Mitarbeitern ist der auferstandene Christus gegenwärtig und handelt in der Kirche. So steht der Bischof im Dienst des Wortes; er ist ein Mann des Gebetes, Fürbitter des Volkes, der so die Liebe ausübt. Diese verbindet ihn auch mit den anderen Kirchen. Sein Charisma ist bei all dem von den drei göttlichen Personen bestimmt: Er ist Bild des Vaters, Platzhalter Christi, Werkzeug des Hl. Geistes. So übt er das souveräne Priestertum aus, indem er auf Erden das ewige Eintreten Christi reflektiert. Dabei ist er berufen, die Sünden zu vergeben, Bande zu lösen, Aufgaben zu verteilen.

In einem Artikel Der Bischof und seine zukünftigen Priester (350–361) gibt Kard. Garrone Richtlinien für die Priesterausbildung, um so die Krise des Priesternachwuchses zu überwinden. Dabei wird die Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs hervorgehoben. Die Orientierung richtet sich auf die mit drei Stichworten gemeinten Sachverhalte: Personifikation, Partizipation, Präsenz in der Welt. Es wird u. a. darauf verwiesen, daß Autorität und Freiheit keine einander entgegenstehenden, sondern einander ergänzenden Werte sind. Die Krise von Autorität und Gehorsam sieht der Kardinal vor allem als eine solche der Autorität. Diese darf nicht an erster Stelle befehlen; sie muß sich vielmehr zunächst selber Klarheit über das Ziel verschaffen, dieses definieren und zur freien Annahme vorlegen, um so die Grundlage zu einer aktiven Mitarbeit zu gewinnen; erst dann wird der „Chef" in der Lage sein, jenen Aspekt seiner Mission auszuüben, der darin besteht, zu entscheiden und anzuordnen. Der Bischof muß das Gewicht seines Seminars immer auf sich liegen fühlen; in der Gemeinschaft desselben Priestertums und desselben Amtes muß er seine Priester als Brüder und Freunde betrachten und entsprechend um sie besorgt sein.

Den Abschluß des gesamten Bdes bildet eine Untersuchung von F. van der Meer (Lent, NL) in frz. Sprache zum Thema Bischofsbilder im christlichen Altertum (439–459). Er vergleicht diese mit den Produkten späterer Zeit und hebt ihre apostolische Majestät bei gleichzeitiger antiker Einfachheit hervor.

In italienischer Sprache erscheint als einziger der lesenswerte Beitrag von B. Gherardini (Rom): Der Bischof, Lehrer und Verteidiger des Glaubens (32–62).

Nach seiner Darlegung bestätigte das 2. Vat. die Lehre von einem dreifachen Amt in der Kirche, bei dem der Lehrverkündigung der Vorrang zukommt. Die Verbindung mit der Unterweisung des Christus und deren Weitergabe im Lebenszusammenhang: Auf dieser doppelten Grundlage steht der Bischof vor der Glaubensgemeinschaft als Lehrer des Wortes und der tadellosen Lebensführung. Die Analyse der ntl Aussagen ergibt u. a., daß der Lehrer nicht notwendig Bischof, dieser aber immer Lehrer ist; Ämter und Charismen zeigen nicht immer die Unterschiedlichkeit von Funktionen und Personen an; auch wenn der Bischof exkommuniziert, ist er Hirte. Der Vf. beschreibt sodann die bischöfliche Kompetenz gemäß der historisch-theologischen Entwicklung und den Definitionen des kirchlichen Lehramtes. Dabei gibt er zahlreiche kritische Hinweise auf ungenügende Darstellungen der neueren theologischen Literatur (u. a. bei E. Schillebeeckx, z. T. auch bei K. Rahner, Y. Congar). Für den Vf. ergibt sich aus der patristischen Zeit die Koinzidenz der Rolle des Lehramtes mit der des Bischofs; die Scholastik weicht davon prinzipiell nicht ab; das 2. Vat. betont die Sakramentalität der Kirche und gibt für den bischöflichen Status eine christologische Begründung. Diese versucht der Vf. zu vertiefen: der Bischof ist nur auf Grund seines Verhältnisses zu Christus und der sakramentalen Instrumentalität Lehrer, Prophet, Verkünder des göttlichen Wortes. Dies wird bestätigt durch die Theologie des Charakters. Im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas v. A. ist der Bischof das Sakrament des Christus in seinem Status als Priester und Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist zu verstehen als der sakramentale Reflex der heilenden Mission Christi; in der Rolle des Propheten ist diese bischöfliche Mission am meisten ausgeprägt. Folglich ist der Bischof weder Verwaltungsfachmann, noch Präsident oder Generaldirektor, kein Manager der Kirche. Die eigentümliche Art des Bischofs sieht der Vf. eng verbunden mit der apostol. Sukzession. Zum Schluß erörtert er das Verhältnis von opus operatum und opus operantis im bischöflichen Amt.

Auffallend zahlreich sind dagegen 5 Beiträge in spanischer Sprache. Zunächst beschreibt M. Gonzáles-Martin (Toledo) im Anschluß an Isidor von Sevilla das Verhältnis des Bischofs zu seinen Priestern (122–136).

[1] A. Feuillet: Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du Quatrième Evangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament. Paris 1972.

Auch hier ist die apostolische Sukzession der Ausgangspunkt für die Theologie des Episkopats, von dem aus gesehen die Priester den unmittelbar niedrigeren Grad bilden. Die Aufsichtsfunktion des Bischofs (superintendencia) wird aufgezeigt und dabei betont: „El Obispo ... es nombre de trabajo, no de honor" (127). Theologisch bedeutsam ist die Teilhabe an den drei Ämtern Christi, wobei die Predigt des Evangeliums immer an erster Stelle steht. Die Priester nehmen in dieser Hinsicht objektiv am Episkopat teil, freilich in Subordination, jedoch in einem familiären Ambiente.

A. Del Portillo (Rom) untersucht das Verhältnis des Diözesanbischofs zu der Berufung der Laien (189–205). Da ihnen der weltliche Charakter eigentümlich ist, haben sie in den irdischen Dingen einen autonomen Bereich, in dem sie eine eigene Funktion der einzigen kirchlichen Mission ausüben. Dennoch erstreckt sich auch auf dieses Gebiet die bischöfliche Aufgabe der Lehre, Heiligung und Leitung.

Sinngemäß folgt die Darlegung von J. Capmany (Nationaldirektor der päpstlichen Missionswerke in Spanien) über die Verantwortlichkeit des Bischofs bei der Evangelisation der Welt (207–222). Das Verständnis von Kirche als dem universalen Sakrament des Heils darf nicht zu einem „eclesiocentrismo" führen, sondern muß christozentrisch verstanden werden; da Christus das Ursakrament ist, muß jede Missionologie christozentrisch sein. Entsprechend wird die strikt universal-missionarische Dimension des gesamten (kollegialen) Episkopats betont, dessen sakramentale Grundlage die einzigartige Durchdringung (compenetración) jedes Bischofs mit dem Herrn ist. Dabei ist auch hier nicht zu vergessen, daß das ganze Volk Gottes missonarisch ist, alle Gläubigen mithin an der der Kirche anvertrauten Sendung Anteil haben. Dennoch ist die Evangelisation oder das universale Bezeugen der Auferstehung Jesu erste Aufgabe des Bischofs.

Besonderes Interesse verdienen zwei patristische Studien. M. Guerra Gómez (Universität Burgos) untersucht den päpstlichen Primat im Hinblick auf die Bischöfe in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums (247–260) und erklärt die Lehre des 1. Vat. als eine homogene Entwicklung des Dogmas. – D. Ramos-Lissón (Universität Navarra) erörtert das Hirtenamt bei den lateinischen Vätern Cyprian, Ambrosius, Augustin (262–285).

In englischer Sprache beschreibt Erzb. D. Ryan (Dublin) die Verwaltung seiner Diözese (163–188). Theologisch gesehen, ist diese Aufgabe als Dienst am Volk Gottes dem pastoralen Dienst des Bischofs wesentlich. – In Englisch erscheint auch der Beitrag von A. J. Boekraad (Maastricht) über Newman's Vision des Episkopats (329–349).

Der Ausgangspunkt seines theol. Denkens ist die beständige Gegenwart des Mysteriums der Inkarnation. Insofern ist die apostolische Sendung im Bischof jeweils präsent, ja der Bischof ist auf Grund der apostolischen Sendung der persönliche Typ des mystischen Christus. So reguliert das bischöfliche Prinzip als eine mysterische Kraft das Leben der Kirche seit der Zeit der Apostel.

Auch L. J. Elders (Rolduc-Kerkrade) bedient sich der engl. Sprache, indem er die Aufgabe des Bischofs auf dem Feld der Erziehung, der Künste und Wissenschaften darstellt (402–420): Er soll die universale kath. Kultur verteidigen, die sowohl die Glaubenslehre als auch die Weisheit menschlicher Tradition umfaßt; er soll die geistige Einigung aller Völker und Kulturen fördern und dabei ein sympathisches Verstehen kultureller Vielfalt zeigen. Auf dem Gebiet der Erziehung muß das Recht aller Menschen auf Erziehung verteidigt, aber auch die Pflicht zur Erziehung eingeschärft werden. Hinsichtlich der Wissenschaft geht es um Interesse, Verständnis, moralische Unterstützung, ja vor allem um die Verbindung von Wissenschaft und Moral. Eine solche Hilfestellung schuldet die Kirche auch der künstlerischen Arbeit. Die Aufgabe der Kunsterziehung bei der Priesterausbildung wird eigens betont.

In Niederländisch äußert sich A. Simonis (Rotterdam) zum Thema: Der Bischof als Hirte (138–162). Auch er betont, daß die Predigt des Evangeliums die erste bischöfliche Aufgabe ist. Dabei soll die Hinterlage des Glaubens treu bewahrt, aber auch den konkreten Lebensumständen der Christen angepaßt werden.

Das Verhältnis des Bischofs zum Volk Gottes ist Weggemeinschaft; das Verhältnis der Bischöfe zueinander communio schlechthin. Lehrer, Leiter und Hoherpriester erscheinen als drei Facetten des einen Hirtenamtes. Schwerpunkte bilden die Katechese, die Heiligung, die Liturgie; die Priester sind die nächsten Mitarbeiter bei dieser Aufgabe. Das Charismatische im Volk Gottes ist anzuerkennen, es muß aber durch das hierarchische Amt befestigt werden.

Theologisch beachtlich ist der Beitrag des Dominikaners A. H. Maltha zur Heiligkeit und Macht des Bischofs nach Thomas v. A. (287–310). Es geht hierbei nicht nur um theol. Textanalysen, sondern um das rechte Verständnis der kath. Lehrentwicklung über das 2. Vat. hinaus. Worin besteht die sakramentale Macht des Bischofs? Was ist ihr „Mehr" über bürgerliche und rein jurisdiktionelle Macht hinaus? Worin besteht der spez. bischöfl. „Charakter"? Er wird vor allem in einer praktischen Identifikation zwischen Christus und Priester durch die Kraft des Geistes zu sehen sein, in einem „strikter Instrument sein von Christus", dem Hohenpriester des Neuen Bundes.

Ebenso niederländisch abgefaßt ist der Beitrag von J. Ambaum (Rolduc-Kerkrade): Der Bischof als Beschützer der Armen (378–392). Hierbei ist nicht nur die materielle, sondern auch an die geistige Not der Menschen unserer Zeit zu denken.

Die Reihe dieser Beiträge beschließt J. F. Lescrauwaet (Leuven) zum Thema: Die Kirche mit der Kathedra (421–437). Was die neueren Reformen betrifft, so wird mit Recht darauf verwiesen, daß es nicht nur um eine Umstellung des Sessels im Kirchenraum gehen darf, vielmehr muß die fundamentale Beziehung zwischen Bischof und Diözesankirche zum Ausdruck gebracht werden: An erster Stelle wiederum die Verkündigung des Evangeliums, sodann die Feier der Eucharistie, entsprechend der kath. Lehre, daß der Bischof authentischer Zeuge und ursprünglicher Diener der kirchlichen Altargemeinschaft ist.

Kommen wir nun zu den Beiträgen in deutscher Sprache. Zunächst untersucht der Kölner Theologe K. M. Becker das Sacerdotium Episcopi nach der Lehre des 2. Vat. Konzils (63–81).

Das munus sacerdotale hat seinen Ursprung in der hypostatischen Union Christi, dem ordo episcopalis kommt die volle Sakramentalität zu. Mit Thomas v. A. wird nachdrücklich betont, daß die Größe des Sacerdotiums von der realen Gewalt über den Leib Christi her verstanden wird, und daß erst von dieser Gewalt die über den mystischen Leib abzuleiten ist (gegen L. Bertsch). Die größere Macht des Bischofs über den mystischen Leib Christi wird entsprechend von der Konsekrationsgewalt abgeleitet; sie besteht in der Kraft zur Perpetuierung der konkreten Aktualisierung (49).

Anschließend erörtert in dem vielleicht wichtigsten Beitrag dieses Sammelbandes der Münchener Dogmatiker L. Scheffczyk die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem und pastoral-praktischem Aspekt (83–98).

Die Grundlagen sind im Depositum fidei gegeben. Sie sind nicht aus Einzelworten heraus zu begründen, sondern aus der Lebenspraxis der Kirche, die in den bibl. Schriften bezeugt ist. Wichtig ist die Erkenntnis, daß der universale Auftrag Christi nicht „parzelliert" werden kann. Schon früh wurde gesehen, daß die Ordnung als solche, der Kreis der „Zwölf", bedeutungsvoller war als der einzelne Träger des Amtes. Fragt man nach dem theol. Sinn, so ergibt sich, daß eine universal ausgerichtete Kirche, die ein organisches Ganzes darstellt, zu ihrer Leitung und Repräsentation auch eines solchen organischen Ganzen bedarf, wie es das Apostel- und Bischofskollegium verkörpert. Von der generellen Sicht der Kirche als communio ergibt sich aus Konvenienzgründen, daß eine communio im Sein wie im Leben eigentlich nur von einer anderen communio sichtbar und wirksam repräsentiert und vertreten werden kann. Deshalb scheint es höchst konvenient, daß dem „Glaubenskörper" nicht ein einzelner Lehrer oder einzelner Autoritätsträger zugeordnet ist, sondern ein „Lehrkörper". Der kollegiale Charakter des Bischofsamtes ist so nur der notwendige Reflex der communio der Kirche; das Strukturprinzip, das die Kirche im ganzen gestaltet, kann im Leitungsorgan nicht fehlen. Allerdings, der „fortlebende Leib-Christi" sollte nicht nur in der Allgemeinheit und in der räumlich-zeitlichen Streuung einer Universalkirche existieren, sondern in der konkreten Bestimmtheit und Umgrenztheit einer örtlichen Gemeinde, deren Vorsteher und Hirt der Bischof ist. Wenn nun der Ortsbischof Haupt, Repräsentant und Einheitsprinzip seiner Kirche ist, in dieser aber die Gesamtkirche anwest, so ist er damit innerlich und wesentlich auf die Gesamtkirche verwiesen: die Ausrichtung auf die Gesamtkirche stellt einen gemeinschaftsstiftenden Faktor dar, der die Einheit des Episkopats bewirkt und ihr Kollegium konstituiert oder ihre Kollegialität begründet. Aus der seinshaft christologisch begründeten Verzahnung oder partiellen Identifikation von Orts- und Gesamtkirche ergibt sich also eine ebenso seinshafte und christologische Verwiesenheit der Bischöfe aufeinander und der Kollegialitätscharakter ihres Amtes, der freilich nie ohne Hinzunahme des Hauptes des Kollegiums zu denken ist. Aufs Ganze gesehen, kommt den Bischöfen vor allem die Aufgabe der Integration zu: Als Repräsentant der Gesamtkirche sollen sie deren Einheit, Katholizität und Apostolizität den Einzelkirchen vermitteln. Die praktischen Folgerungen, die sich daraus ergeben, werden abschließend genauer dargestellt.

Der Beitrag von J. Stöhr (Bamberg) „Der Bischof und die Gottesmutter" ist ins Zentrum der Festschrift gerückt (224–264).

Aus aktuellem ökumenischem Interesse sie hier aber besonders auf den wichtigen Artikel von E. Iserloh (Münster) verwiesen: Das Bischofsamt nach der Confessio Augustana (312–327).

Hinsichtlich der CA 28 ergibt sich die bereits von H. Asmussen formulierte Aporie: Wie kann man auf der einen Seite sagen, die Bischöfe hätten nach göttlichem Recht die Jurisdiktion, worunter man ausgesprochenerweise auch die Obacht über die Lehre verstand, auf der anderen Seite aber von den Bischöfen verlangen, sie sollten die reine Lehre dulden? Wieso binden die Anordnungen der Bischöfe nicht im Gewissen, wenn sie um der Ordnung und des Friedens willen erlassen sind? Ist das ius humanum ecclesiasticum durchweg die konkrete Anwendung des ius divinum? Sollte nicht – wie neuere Beiträge zur CA 28 nahelegen – dieser Artikel für beide Kirchen zum Anlaß werden, einen gemeinsamen Anknüpfungspunkt in der Lehre vom Bischofsamt zu finden?

Interessant ist der Beitrag von Kard. J. Höffner: Die Sorge des Bischofs für die soziale Ordnung (362–376). Hier wird nicht über das Bischofsamt räsoniert, hier spricht ein Bischof in Ausübung seines Amtes.

Grundsätzliches erörtert hingegen der Dominikaner A. F. Utz: Der Bischof und die politische Frage (393–401). Vor allem ist nach dem Beispiel der Päpste die kath. Soziallehre in engem Zusammenhang mit der konkreten Wirklichkeit zu verkünden.

Hier hat der Bischof vornehmlich die Aufgabe, in seiner Diözese für die Aufrechterhaltung der individual- und sozialsittlichen Grundwerte zu sorgen. Gewiß ist es schwierig, einerseits auf die Verwirklichung der kath. Soziallehre zu drängen, andererseits aber, wo die Prinzipien eine Anpassung an den empirischen Sachverhalt zulassen, eine Entscheidungsspanne freizulassen, um den Politiker nicht mit unnötigem Gewissenskonflikt zu belasten. Da es dem Bischof

einzig um die Verwirklichung der christlichen Soziallehre geht, darf seine Tätigkeit nicht unmittelbar auf Machtverteilung ausgerichtet sein.

Den Beiträgen in Deutsch, Niederländisch und Spanisch sind Kurzfassungen in Englisch und Französisch beigegeben. Ein Personenregister (nicht ganz lückenlos) und ein Sachregister erhöhen den Arbeitswert dieses Studienbandes. Schwerpunktmäßig liegt das Gewicht der Aussagen in den Erörterungen über das Verhältnis der Bischöfe zu Jesus Christus, sodann zu den Aposteln, woraus sich die apostolische Sukzession ergibt; über die Beziehung untereinander im Sinn der Kollegialität; über das Verhältnis der Bischöfe zum Papst und zu den Priestern als ihren Mitarbeitern; über die Aufgabe der Bischöfe bei der Feier der Liturgie und bei der Verkündigung des göttlichen Wortes; in all dem kommt die Wirkkraft des Hl. Geistes zur Geltung. Darüber hinaus gibt es viele Einzelaspekte, von denen aus sich das Verständnis des bischöflichen Amtes in seinem Beziehungsreichtum erschließt.

Leider werden die Autoren nicht mit einer Kurzbiographie vorgestellt. Ebenso fehlt eine Lebensbeschreibung von Mgr. Gijsen und die Bibliographie seiner Schriften. Die Festschrift legt allen Theologen eindringlich nahe, die Bedeutsamkeit des bischöflichen Amtes für das Leben der Kirche nicht aus den Augen zu lassen.

Fulda Elmar Fastenrath

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck†, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. Bd IV, Lfg. 5 lewî - mibṣār. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). Sp. 513–640, DM 28.–

Den 24 Stichwörtern in ThWAT IV entsprechen in THAT I lediglich 4. Wiederum besteht somit im vorliegenden Werk ein erhebliches Mehr an Information gegenüber dem Konkurrenzunternehmen. Im folgenden wieder ein paar Einzelanmerkungen.

Zu Dtn 18,3 (Sp. 535, Art. *leḥî* von H. Ringgren) müßte diskutiert werden, ob hier nicht eine Verschreibung aus *weḥahalāḥîm* „und die Fetteile" in *wehalleḥajajim* „und die beiden Kinnbacken" vorliegt (so KBL³ 499b nach R. Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, Paris ²1941, 113). Zumindest ist die singuläre Lesart des MT sehr merkwürdig.

In Hld 1,10 ist die Besungene mit Sicherheit keine „Braut" (gegen Ringgren, ebd., Sp. 536), sondern eine Geliebte, siehe V. 9; ähnlich nennt der Kontext von 5,13, V. 10.16, den Beschriebenen ausdrücklich „mein Geliebter" und nicht „mein Bräutigam". Warum ist es so schwierig, diese banalen Selbstverständlichkeiten in der Behandlung des Hohenliedes sachgerecht wiederzugeben und geht man immer wieder von der unbeweisbaren Hypothese aus, das ganze Hohelied sei eine Sammlung von Liedern, die es mit Verlobten und Brautleuten zu tun haben? Wo steht dies im Text? Man braucht nur wiederzugeben, mit welchen Termini sich die Liebesleute selbst bezeichnen. Es ist wirklich traurig, daß darauf immer wieder vergeblich hingewiesen werden muß. Daß es auch anders geht, zeigt Stiglmair (Art. *lajil, laijlāh,* Sp. 556, im Hinblick auf den „Geliebten" in Hld 3,1, während (in der gleichen Spalte weiter unten) im Zusammenhang mit einem Hochzeitslied (3,8) mit Recht von einer „Braut" gesprochen wird – die Vermutung, es gehe ebd. bei den „Schrecken der Nacht" um dämonische „Unheilswesen", wurde auch von mir ausgesprochen[1].

Wie kann man in derselben Spalte (543, Art. *laeḥaem,* W. Dommershausen, ebenso Sp. 544f) die lutherische Übersetzung von *laeḥaem pānîm* mit „Schaubrote" bemängeln und dann selbst doch diese Übersetzung übernehmen?

Unverständlich ist auch, wie man, nach allgemeiner Zurückweisung der kultmythischen Deutung des Hohenliedes, eigentlich noch von einer „(heilige|n|) Hochzeit" im Zusammenhang mit diesem biblischen Buch (Hld 1,13; 7,12) sprechen kann (so Oikonomou, Art. *lîn,* Sp. 566), noch dazu so abrupt und ohne jede weitere Erklärung? Die Brautnacht (von der an den angegebenen Stellen überdies keine Rede ist) wurde im alten Israel mit Sicherheit nicht als „heilige Hochzeit" angesehen. Wozu also eine solch unsinnige Formulierung?

In Hld 8,2 wird *telammeḏenî* nicht auf die Mutter und „das tägliche Leben des Jungen" bezogen, wie Kapelrud annimmt (Sp. 581, Art. *lmd*) – was soll eine derart banale Aussage in einem Liebeslied? –; es geht hier vielmehr um den jungen Mann, der sein Mädchen in die Liebe einführt, indem er dessen Liebe „weckt"[2].

Der Artikel *lqḥ* von Seebass (Sp. 588–594) deutet mit keinem Wort darauf hin, daß *lqḥ* (q.) *min* einen Auswahlakt bezeichnen kann (vgl. Ex 29,5.7.12f; 33,7; 40,20; Lev 8,10ff.; 14.12; Num 8,6 u. a.).

Trotz der wenigen kritisierten Punkte behält das Werk seine überragende Bedeutung für die heutige atl Exegese, an der nicht zu rütteln ist.

Passau Günter Krinetzki

[1] Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft: BET 16, Frankfurt-Bern 1981, 122.
[2] Ebd., 212; siehe auch G. Gerleman, Ruth. Das Hohelied: BK XVII, Neuenkirchen-Vluyn 1965, 212.

Kellermann, Mechthild / **Mędala,** Stanislaw / **Piccirillo,** Michele / **Sitarz,** Eugen: **Welt aus der die Bibel kommt.** Biblische Hilfswissenschaften. – (Kevelaer/Stuttgart): Butzon & Bercker. Katholisches Bibelwerk (1982). 263 S. (Biblische Basisbücher Bd 2) kart.

Das vorliegende Buch gliedert sich in vier Abschnitte, die jeweils von einem anderen Autor stammen:

Der erste Beitrag (11–63) von M. Piccirillo umreißt meisterhaft die historische Geographie Palästinas und ist wohl im Sinn der Zielsetzung des Buches, ein möglichst breites Publikum zu erfassen, der gelungenste Teil.

Im folgenden Kap. über die Biblische Archäologie (65–116) von S. Medala und E. Sitarz werden die Methoden heutiger Archäologie, Datierungsprobleme und die Schwierigkeit, Ortlagen zu identifizieren, angeschnitten. Ferner geben die Vf. einen Überblick zu den einzelnen archäologischen Perioden. Es ist klar, daß dieser Überblick hinsichtlich der Materialfülle fragmentarisch bleiben muß! Dennoch könnte es sich schon herumgesprochen haben, daß das Auftreten des Menschen in Palästina nicht erst im mittleren Paläolithikum erfolgte, sondern bereits im älteren Paläolithikum. Südlich des See Genezareth wurde z. B. eine palästinische Variante der ostafrikanischen Oldovai Kultur II entdeckt, die sich etwa zwischen 900 000 und 700 000 v. Chr. datieren läßt. Ferner sollte man die Bevölkerung Palästinas für die Mittlere Bronzezeit I (ca. 2200–2000 v. Chr.) nicht als Amoriter deuten. Nach heutiger Sicht gibt es zwischen der Mittleren Bronzezeit I und II keine kulturelle Kontinuität. Amoritisch trifft erst für die Bevölkerung der Mittleren Bronzezeit II zu. Die Bezeichnung „zweiter Tempel" für das nach dem Babylonischen Exil wiedererrichtete Jerusalemer Heiligtum ist eher ungünstig, da im jüdischen Sprachgebrauch darunter der herodianische Tempel verstanden wird.

Bezüglich der Identifizierung des Prätoriums des Pilatus, wo Jesus zum Tode verurteilt wurde, sollte man auf den Hasmonäer-Palast hinweisen, in dem es schon die ältesten christlichen Traditionen lokalisieren und in byzantinischer Zeit die Kirche der „Göttlichen Weisheit" stand, d. h. wo die Göttliche Weisheit vor dem menschlichen Richter stand.

Der dritte Abschnitt (117–196), Geschichte des Volkes Gottes, stammt aus der Feder von E. Sitarz. Der Beitrag ist durch besondere Überschriften gekennzeichnet wie z. B. „Die Herrschaft der fremden Götter" u. ä. Diese Titelei mag zwar interessant wirken, ist jedoch oft nicht zutreffend. Die Überschrift „Das Land der zwei Kälber" (145) für das Nordreich Israel ist sogar verfälschend! Dem Leser wird dadurch bereits das deuteronomistische Vorurteil über das Nordreich suggeriert. Abgesehen von der Titelei ist dieser Abschnitt in manchen Punkten etwas problematisch, besonders dann, wenn das Buch von relativ uninformierten Lesern studiert wird. So ist die Darstellung der ägyptischen Geschichte (122f) allzu einfach, als wäre z. B. das Mittlere Reich nur ein unstabiles Gebilde gewesen etc. Der frühe Zeitansatz der Patriarchen um 2000 v. Chr. ist weiter sehr problematisch.

Für das 5. Jh. v. Chr. sollte man noch nicht den Terminus „Samariter" verwenden, da das Schisma zwischen Jerusalem und Samaria doch erst am Ende des 2. Jh. v. Chr. gegeben ist.

Das Buch schließt mit dem Beitrag von M. Kellermann über die Biblischen Sprachen: Hebräisch, Aramäisch und Griechisch (197–257). Daß dieser Beitrag ob seines Gegenstandes für ein allgemeines Publikum besonders schwierig ist, muß nicht besonders betont werden. Der Vf.in ist es ausgezeichnet gelungen, eine verständliche und einprägsame Erläuterung besonders der hebräischen Sprache zu geben. Dies könnte eigentlich für den einen oder anderen ein Anreiz sein, sich mit den Sprachen der Heiligen Schrift etwas näher zu befassen!

Nach dem Wunsch seiner Vf. will das Buch Zugänge zur Heiligen Schrift eröffnen und richtet sich daher an einen weiten Leserkreis. Obwohl sich die Vf. redlich bemühen, klar und einfach die Komplexität der Materie vorzustellen, ist das Buch streckenweise durchaus anspruchsvoll und für nicht vorgebildete Leser wahrscheinlich noch zu schwierig und manchmal – wie bereits oben erwähnt – problematisch.

Als Arbeitsbuch für Theologiestudenten der ersten Semester, für praktische Seelsorger, für Religionslehrer, für Erwachsenenbildner und ähnliche Gruppen scheint es mir jedoch ein brauchbares Instrument zu sein.

Wien Karl Jaroš

Giesen, Georg: **Die Wurzel *šbᶜ* „schwören".** Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament. – (Königstein/Ts.) Hanstein 1981. 445 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 56) Lw. DM 98.–

Der Vf. dieser Bonner kath.-theol. Diss. stellt sich die Aufgabe, die Semantik der hebr. Wurzel *šbᶜ*, die in der Theologie des AT eine beträchtliche Rolle spielt, zu klären und von da aus dann die Bedeutung des Eids im Leben und Glauben Israels zu untersuchen. Die wenigen bisher zu diesem Thema erschienenen Arbeiten behandeln entweder nur einzelne Aspekte oder sie sind methodisch unzureichend angelegt. Die Arbeit ist in zwei nach Umfang sehr ungleiche Teile gegliedert, einen philologischen Teil (5–44), der die Etymologie, die Formenlehre und die Syntax der Wurzel *šbᶜ* sowie die Parallelbegriffe und die Synonyma dazu untersucht, und einen exegetischen Teil, der dem menschlichen Eid im Alltag Israels, im Recht und in religiösen Zusammenhängen und dann den Vorstellungen von einem Eid Jahwes in den einschlägigen Texten des AT nachgeht (47–376).

Zur Semantik der von der semitischen Wurzel *šbᶜ* gebildeten Verba, Nomina und Redewendungen waren gegenüber den bisherigen Erkenntnissen der Exegeten und Semitisten keine überraschenden neuen Erkenntnisse zu erwarten. Hinsichtlich der Etymologie, nämlich der Ableitung von *šēbaᶜ* = „sieben" oder *śābaᶜ* = „satt sein/werden", bleibt es bei einem „non liquet"; der Vf. neigt zwar der Ableitung von *śābaᶜ* zu, worin man ihm kaum folgen kann, aber er legt sich darauf nicht endgültig fest. Interessant und wohlbegründet, wenn auch nicht völlig neu, ist das Ergebnis der Untersuchung der Wendung *nišbaᶜ lᵉ*; sie bedeute „sich jemandem, vor allem Jahwe, zuschwören", d. h. „jemandem angehören wollen, jemanden erwählen" o. ä. Neu aber sind die Ergebnisse, die die sorgfältige Untersuchung der chronologischen Einordnung der einschlägigen Texte für die Ideengeschichte erzielt. Sie sind jeweils nach größeren Abschnitten und am Schluß des Bdes übersichtlich, zum Teil auch in Tabellen zusammengefaßt, wobei der Nachdruck auf der Vorstellung von einem Eid Jahwes ruht.

Im zwischenmenschlichen Bereich blieb der Eid durch die ganze Geschichte Israels eine wichtige Institution; vom Jahwisten bis zum Elohisten (10. bis 8. Jh.) wurde der Eid so ernst genommen, daß die Warnung vor Meineid sehr stark zurücktreten konnte; erst später nehmen die Warnungen vor Meineid und seinen Folgen im Recht und in der Paränese zu. Bei den Propheten und in der deuteronomisch-deuteronomistischen Bewegung wird im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Baalsreligion der Eid beim Namen Jahwes gegenüber dem Eid bei fremden Göttern zum Bekenntnis für den Jahweglauben. Zur selben Zeit gewinnt die Vorstellung von einem Eid Jahwes, zuerst in dem Sinn, daß Jahwe geschworen hat, Israel Gutes zu tun oder dem bundesbrüchigen Israel oder den Feindvölkern Unheil zuzufügen, dann, vor allem im Deuteronomium und beim Deuteronomisten, in dem Sinn, daß Jahwe den Patriarchen durch einen Eid das Land verheißen hat, an Bedeutung. Dieser Eid Jahwes gilt zunächst als unbedingt gültig, nach dem Exil, insbesondere unter dem Einfluß von P, als bedingt geleistet, insofern seine Erfüllung von der Treue Israels zum Bundesgesetz abhängig gemacht wird.

In diesem Zusammenhang ist auf die sorgfältige Analyse einiger Texte, besonders der Texte, die von den Verheißungen an die Erzväter sprechen, aufmerksam zu machen, die man künftig bei der Auslegung dieser Texte berücksichtigen sollte. Es wird sich darum lohnen, bei der Auslegung von Texten, in denen vom Eid gesprochen wird, das Register zu diesem Bd nachzuschlagen und die entsprechenden Ausführungen des Vf.s zu konsultieren. Zwischen den „Ergebnissen und Schlußfolgerungen" (377–385) und dem Stellenregister (433–455) findet sich das reichhaltige Literaturverzeichnis. Die zum Teil recht umfangreichen Anmerkungen, die die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur enthalten, finden sich dankenswerterweise unter dem Text. Die wenigen Druckfehler, hauptsächlich bei hebräisch gedruckten Wörtern, fallen kaum ins Gewicht. Man kann den Autor zu dieser Arbeit nur beglückwünschen und die Untersuchung der Beachtung der Fachkollegen empfehlen.

München Josef Scharbert

Casetti, Pierre: **Gibt es ein Leben vor dem Tod?** Eine Auslegung von Psalm 49. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Rupprecht 1982. 315 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 44). Lw.DM 89.–

Das Bemühen, einerseits wissenschaftliche Objektivität und Argumentationsfähigkeit zu beweisen, andererseits den Vf. durch neue Ergebnisse und Meinungen zu profilieren, ist dem ganzen genus litterarium von Dissertationen mehr oder minder eigen. Die Doktordissertation C.s, eingereicht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz, will noch ein Stück mehr (vgl. im Vorw. 11–13): Sie will nicht nur mitteilen, sondern auch wirken. Zu diesem Zweck scheut sie auch bisweilen scharfzüngige Rede nicht, dem „im altehrwürdigen fachexegetischen Boudoir Mode geworden(en)" Schreibstil abhold (12). In der exegetischen Auseinandersetzung darf sie sich zugute halten, die ‚Wolke' der Auslegungs-Zeugen nicht erst im 19. Jh., sondern schon in der Patristik beginnen zu lassen und auch jüdisches exegetisches Schrifttum ziemlich häufig zu Wort kommen zu lassen (vgl. S. 12 und Dankreferenzen S. 13). Was den Vf. an Ps 49 vorrangig interessiert, was er in erster Linie darstellen will, gibt er mit den Stichworten „Gehalt" (12) und „Auslegung" (vgl. Untertitel) an. Dieses Ziel zeigt sich sogleich am Aufbau der Arbeit und an der Gewichtung ihrer Teile:

In die „Einleitung" (15–42) werden grundsätzliche Bemerkungen zu Text und Textkritik des Psalms zusammen mit Ausführungen zu seiner Sprache, Gliederung und Einheitlichkeit (17–34) sowie zur Psalmüberschrift (35–42), verwiesen. Als Hauptteil des Buches folgt die Auslegung (43–289). Ein „Anhang" führt zunächst Text und Übersetzungen vor: dt. Übersetzung, MT, Targum, Septuaginta, Hexaplarische Fragmente, Psalterium Gallicanum (+ Romanum), Psalterium iuxta Hebraeos, Peschitto (in Quadratschrift! Warum dann nicht gleich Transliteration in Phonem-Schrift?). Dazu kommen ein umfangreiches Literaturverzeichnis (303–313), Abkürzungen für die Textzeugen, jeweils mit Angabe der Textquelle (314), und Bibelstellen in Auswahl (315). Sach- und Wort- (und Autoren-)register fehlen.

Methodologische Überlegungen stellt der Vf. zur Textkritik an (17–20). Statt angesichts eines schwer verstehbaren Textes auf Textverderbnis zu schließen, geht er lieber von einer prinzipiellen Dunkelheit des Textes aus. Als methodischer Grundsatz hat diese Annahme den Vorteil, den Text vor ungezügelten konjekturalen Operationen zu bewahren, wie sie die exegetische Literatur (auch) zu Ps 49 so reichlich bietet und sie der Vf. unermüdlich an den Pranger stellt. Eingriffe in den Textbestand bzw. die masoretische Lesung setzt der Vf. denn auch sehr sparsam ein (vgl. S. 190.199.65.293f zu Satz 8a.9a.12a, dazu S. 45–50.293 die – unwahrscheinliche – Verknüpfung von *ky yr'h* 11a mit V. 10). Wenn allerdings aus der Not des Textverstehens die Tugend der ursprünglichen Textdunkelheit wird, so liegt die Gefahr nahe, den dunklen Text, um ihn irgendwie zu verstehen, durch inhaltlichen Eintrag „aufzublähen", wie der Vf. sich ausdrückt („Textaufblähung" statt konjekturaler „Textherstellung", 20).

Beispiele für solche Textaufblähung dürfte C.s Auslegung selbst liefern. Dies scheint mir etwa für die Deutung von V. 6 als vorausgezogene Ich-Rede des Subjekts in V. 7 (3. m pl) der Fall zu sein, die eine Redeeinleitung von V. 7 als getilgt voraussetzt (179–181.293). Die liebe Not mit der bekannten crux V. 15 macht C.s Übersetzung fühlbar: „Wie Vieh sind sie in der Scheol eingepfercht. Der Tod weidet sie und man unterdrückt sie. Gefügig (sind sie) am Morgen – und ihr Fels? (Er soll bereit sein) die Scheol zu zermürben, von der Wohnung aus, die er hat?!" (294, vgl. 117–153)! Daß dieses Textverständnis zumal in der zweiten Vershälfte „nicht unbedingt befriedigt", deutet der Vf. wenigstens für *yśrym lbqr* selbst an (140 Anm. 230a).

C. legt seiner Psalmexegese eine literarkritische und literargeschichtliche Hypothese zugrunde (29–34). Er weist V. 6–10 und V. 16–20 als „A-Strophen" und V. 11–12 und V. 14–15 als „B-Strophen" verschiedenen Autoren zu. Diese Strophen fügen sich, zusammen mit dem „Kehrvers" V. 13.21 und der Einleitung V. 2–5, zu folgender Literargeschichte des Psalms: Ältester Teil sind die „B-Strophen", zu denen wohl von Anfang an der „Kehrvers" gehört. Sie bilden den „Grundpsalm", der in pessimistischem Ton primär an der Frage des Todes interessiert ist. Als Antwort darauf stellen sich die „A-Strophen" dar, die zunächst an der Frage nach dem Wert des Reichtums interessiert sind. Sie sind als „Erweiterungen" um den „Grundpsalm" gelegt. Die Einleitung V. 2–5 scheint doch eher vom Verfasser der „Erweiterungen" zu stammen, obwohl es auch „möglich wäre", V. 2.4 als Einleitung dem „Grundpsalm" zuzuweisen, „doch hier geraten wir in den Bereich der freischwebenden Spekulation" (34)! Der Vf. hält die Erkenntnis der „widerspruchsfreie(n) Uneinheitlichkeit" (!) des Textes für den „einzigen Weg zum Verständnis des Psalmes" (33). Viel Mühe macht er sich, stilistische und ferner inhaltliche Kriterien für die Uneinheitlichkeit zu finden. Doch die Last der literarkritischen Hypothese dürften sie kaum tragen können.

Einige Bemerkungen zur Sichtung der Kriterien müssen hier genügen: Ein „Stilbruch" (31) zwischen „Grundpsalm" und „Erweiterungen" wird u. a. kolometrisch begründet („Tristichen" gegenüber „Distichen"). Doch die für den „Grundpsalm" erforderlichen „Tristichen" müssen in V. 14–15 erst hergestellt werden und gerade die distichischen Kehrverse V. 13 und 21 gehören zum „Grundpsalm" (vgl. S. 25f.31.33.122f). Daß in den erfahrungsbeschreibenden und -deutenden V. 11–12.14–15 Nominalsätze vorkommen, ist nicht verwunderlich (C. gibt keine Satzabgrenzung an. Ich zähle 12a–b als einen erweiterten Nominalsatz, 14a–b. [c], 15d–e). Dieses Vorkommen von Nominalsätzen jedoch zum „Nominalstil" gegenüber einem „Verbalstil" in den V. 6–10.16–20 hochzustilisieren (31), erscheint mir gar zu gesucht. Bei der Entgegensetzung von „Erweiterungen" und „Grundpsalm" im Sinne von „Frequenzstil" zu „Vokabularstil" (30) sind nicht von vornherein auch die Wortbezüge zwischen diesen beiden Textberei-

chen berücksichtigt, die an einem übergreifenden aufnehmenden und inkludierenden Textaufbau mitwirken (vgl. S. 33 Anm. 19, dazu Basis *MūT* 11b, 15b, 18a, wohl auch *YRD* cj. 15c, 18b, cj. *qbr* 12a.15c, ferner Synonymbezüge wie *BṬḤ* 7a – *ksl* 14b [mit *ksyl* 11c], *ḥyl* 7a.11d – *kbwd* 17c.18b).[1] – Vor allem, was sonst noch zu den stilistischen und inhaltlichen Kriterien von C.s Literarkritik gesagt werden könnte, scheint mir ein „Grundpsalm" V. 11–15 (+ V. 13.21) kaum als selbständiger Text denkbar.[2] Bezeichnend ist C.s Erwägung, vielleicht doch den ein oder anderen Vers der Einleitung für den „Grundpsalm" in Anspruch zu nehmen (34.267 Anm. 435) – was nicht ohne Willkür abgehen könnte, da interne Kriterien innerhalb V. 2–5 fehlen. Die Behauptung, man könne den Psalmtext nicht verstehen, wenn man ihn wie eine „nahtlose Einheit" liest (32), unterläuft der Vf. selbst wenigstens insofern, als er in seiner Auslegung des öfteren auf die enge Konvergenz der angenommenen uneinheitlichen Teile hinweisen muß, vgl. S. 153.183 (Anm. 295).206 mit Anm. 340a(!).213.217.230f.250.251.254f.

C.s Psalmauslegung (45ff) folgt der angenommenen Literargeschichte: vom „Grundpsalm" V. 11.12.13.14–15a.15b–d.21 zu den „Erweiterungen" V. 6–7.8–9.10, V. 16.17–18.19–20; dazu kommt der „Rahmen" (253ff): V. 21 (vom Gesamtgedicht her gesehen) und die Einleitung V. 2–5. Methodisch vereinigt diese Auslegung kommentarhaft jeweils so ziemlich alle exegetischen Schritte, von der Textkritik und lexikalischen Fragen sowie literarkritischen Bemerkungen, Analysen der sprachlichen Gestalt und poetischer Merkmale bis hin zur Frage nach inhaltlichen Topoi und Traditionen sowie nach dem textuellen Sinn von Sätzen und Versen. Eine konsequentere Differenzierung literaturwissenschaftlich-methodischer Ebenen und analytischer Schritte könnte demgegenüber den jeweiligen Stellenwert der Argumente deutlicher machen. Eine zusammenhängende syntaktische Analyse des Psalmtexts statt gelegentlicher syntaktischer Einsprengsel scheint mir methodisch unerläßlich. – Zu Gattung, Verwendung und Alter des Psalms nimmt der Vf. erst abschließend Stellung (279ff). Mit Recht wird auf diese Weise der Einzeltextuntersuchung und mit ihr der Analyse der Textindividualität ein – methodischer – Vorrang vor der Frage nach einer Gattungsbestimmtheit des Textes eingeräumt.[3] Als Gattung des Gesamtpsalms setzt C. – von Kompositionsweise, individueller Form, Inhalt und Ziel, nicht von Strukturvergleichen mit anderen Texten her – ein „sympotisches Disputationslied" an. Es ist „zunächst einmal für den internen Gebrauch in einem kleinen und geschlossenen Kreis fortschrittlicher Gelehrter des Tempels geschrieben worden" (282). Die Frage einer elohistischen Redaktion, die auch für die Datierung Aufschluß geben könnte, wird nicht erörtert. Für die Datierung ist dem Vf. besonders die Problemstellung des Psalms wichtig: etwas älter als Kohelet mit seiner Ps 49,11–15.21 ähnlichen Denkrichtung, etwa 5. Jh. oder erste Hälfte des 4. Jh. v. Chr. (285 mit Anm. 470). Die heute weithin akzeptierte Spätdatierung des Psalms wird somit bestätigt.

Aus C.s Textinterpretation hebe ich einige charakteristische Züge hervor: Die Frage, auf die der ganze Psalm eine Antwort geben will, ist im Obertitel des Buches formuliert: „Gibt es ein Leben vor dem Tod?" (vgl. 13!). Es ist eine anthropologische, keine sozialkritische Frage (13.206f.236.265f.268). Ps 49 ist kein „prophetischer", sondern ein „weisheitlicher" Psalm (206f). Der „Grundpsalm" V. 11–15.21 (45–164) spricht vor allem in einem pessimistischen, desillusionierenden und ironisierenden Ton, der an Kohelet erinnert. Er kritisiert die traditionelle Weisheit und betont, daß die Weisen den Toren angesichts des Todes nichts voraus haben. Der Tod vernichtet jede Menschen-Existenz für immer, hebt den Tun-Ergehen-Zusammenhang auf (V. 11–12). Über Kohelet und Ijob hinaus wird der Tod überhaupt (nicht nur ein frühzeitiges Sterben) zum Ärgernis, da er das Leben jedes Menschen ganz entwertet (130.152). Angesichts der menschlichen Sterblichkeit ist ein göttlicher Heilswille (Da-Sein Gottes) radikal in Frage gestellt (V. 14–15, S. 152f.287.288). Das gilt auch für die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die C. zumal im Kehrvers V. 13.21 aufgegriffen, systematisiert und zertrümmert sieht (93–101.169f). Die Intelligibilität der Wirklichkeit bricht insgesamt zusammen (158).

Fragen erheben sich etwa zu V. 14–15. Ohne die Allgemeinheit des Sterbens einzuschränken, dürfte sich in diesen deutenden Versen doch schon eine Differenzierung in der Art des Todesgeschicks anzeigen, auch wenn man V. 16 vorerst außer acht läßt.[4] Denn V. 14 qualifiziert die genannten Menschen auch innerhalb eines „Grundpsalms" V. 11–15 kaum anders als negativ. *ksl* ist lexikalisch nicht in positiver Konnotation festgelegt. Der Kontext entscheidet, vgl. die sinnreiche Aufnahme von *ksyl* 11c! (vgl. 115 Anm. 178 gegenüber Anm. 177 und S. 145!). In V. 15 stellt C. das Motiv vom Hirten Tod eindrucksvoll dar (124–132). Die Rede von der ‚Abwesenheit Gottes' (122ff) in V. 15 steht und fällt aber mit C.s lexikalischer und syntaktischer Deutung zumal von Satz 15d(–e) *wṣyrm* . . . – und da kann schon die Form der rhetorischen Frage (146.294) nicht überzeugen (wer soll sie woran merken?): die ‚Infragestellung' einer heilvollen Gottesnähe für den todverfallenen Menschen überhaupt erscheint gänzlich eingetragen. (Daß MT *Qrē ṣūr-a=m* den ‚göttlichen Felsen' im Auge hat – allerdings in einer darstellenden Aussage eschatologischer Hoffnung für die *yšrym* – bezweifle ich nicht.) Auch erhebliche Zweifel an den angeblich gezielt aufgegriffenen weitgehenden Gottebenbildlichkeitsaussagen von V. 13.21 lassen sich nicht unterdrücken (100f). Je abstrakter die ‚Gottebenbildlichkeit', je weniger textuell gebunden an die Rede vom Geschaffensein des Menschen und von seinem Gottesverhältnis, desto leichter läßt sie sich ‚entdecken', vgl. C., zu *kbwd* Ps 49,18 (240) und Ps 73,24 (255 Anm. 414)!!

In den sog. „Erweiterungen" (169ff) geht es nach C. zunächst darum, die Idee einer todlosen Welt, wie sie V. 15 vorstellen soll und mit der die Vermögenden von V. 6–7 rechnen, als absurd darzutun (V. 8–9.10): „der Tod gibt dem Leben seinen Wert, er erniedrigt den rücksichtslosen Übermenschen zum Menschen und erhöht den manipulierbaren Götzen zum Gott" (207, vgl. 288). Aus der Aporie des einmal mit (V. 11–15), einmal ohne Tod (V. 6–10) sinnlosen Lebens führt V. 16, das Hauptelement in der Lösung des Rätsels (V. 5) von Ps 49 (209–231). Der heißumkämpfte Vers, durchaus kein Nachtrag (28.211), erfährt eine im ganzen überzeugende Deutung. Die syntaktische Einteilung des MT wird mit guten Gründen beibehalten (214.216). Satz 16a bietet das „traditionelle Credo" (Befreiung von der Todesmacht), jedoch hingeordnet auf die Weiterinterpretation in 16b (215–218). *ky yqḥny* evoziert die (demokratisierte) Vorstellung der Entrückung (219–231). Auf den Psalmisten angewendet (demokratisiert), erscheint sie derart kontrafaktisch, „daß sie sich von selbst als Interpretament zu erkennen gibt" (229): Sie ist bildlicher und damit kategorialer Ausdruck einer „transzendentalen Erfahrung" (225), die der Vf. mit Worten K. Rahners umschreibt als „die im Akt verantwortlicher Freiheit gegebene und transzendental notwendige Hoffnung auf Endgültigkeit der Freiheitsgeschichte eines Menschen" (226). – Eine syntagmatische Analyse der Verwendung von *LQḤ* in den Entrückungstexten des AT könnte genauerhin zeigen, daß die Verbvalenzen von *LQḤ* in Ps 49,16; 73,24 und Gen 5.24 übereinstimmen: ein Hinweis darauf, daß weniger die spektakulär geschilderte Entrückung des Elija (2 Kön 2,3.5.9.10) als vielmehr die unbestimmter, offener dargestellte Entrückung des Henoch (ohne direkten Ausdruck des Woher und vorab des Wohin) das Vorstellungsmodell für die Entrückungsaussagen von Ps 49 und Ps 73 lieferte.

In der abschließenden Ermahnung Ps 49,17–20 (231–250) interessiert wie schon in V. 6–10 nicht der Reichtum als solcher. Es geht vielmehr, diesmal mit E. Fromm gesprochen, um den „Habenmodus der Existenz" (236), der im Tod vernichtet wird (V. 18).[5] In ihm vergeht auch das autistische Scheinen (V. 19–20). Nur eine von beidem freie Existenz ist „entrückungsfähig" (vgl. 239.241). Unausgeglichen bleiben in C.s Verständnis der Bezug von *mašal* 5a, das nichts mit einer Inspirationstheorie zu tun hat, auf V. 11–15.21 und andererseits von *ḥīdat=ī* 5b eher auf V. 6–15 (273.276).

Auch wer C.s literargeschichtliche Hypothese zu Ps 49 nicht akzeptiert, wird sich mit wichtigen Zügen seiner Textinterpretation identifizieren können.[6] Enormer Fleiß, reiche Kenntnis exegetischer Literatur, viel Gelehrsamkeit und der Mut, auch verzweigte Einzelfragen nicht allzu schnell abzutun, machen das Buch soweit ich sehe, zur umfassendsten Informationsquelle über Ps 49. Manch eigenwilliger Ansatz und insgesamt eine thesenfreudige Diskutierlust zwingen zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken. Eine klare Gliederung und eine flüssige, temperamentgeladene Sprache machen das Buch gut lesbar. Auch wenn C.s Überredungskunst hartnäckig aufsteigende

[1] Vgl. zu den Wortaufnahmen in Ps 49 A. Schmitt, Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament: FzB 10, Stuttgart 1973, 196–199.

[2] Vgl. zu den Textkriterien der Extension, Delimitation und Kohärenz H. F. Plett, Textwissenschaft und Textanalyse: UTB 328, Heidelberg ²1979, 56ff.

[3] Die an Gunkel anschließenden Psalmenkommentare gehen ja bekanntlich methodisch den anderen Weg: von der Texttypik (vorab „Gattung" und „Tradition") und der Textsituierung („Ort") zur Textindividualität und ihrer Auslegung, exemplarisch etwa H.-J. Kraus, Psalmen: BK XV/1+2, ⁵1978.

[4] Vgl. P. Volz, Psalm 49: ZAW 14 (1937) bes. 241–244: der Tod als „der große Scheider"; „am Tod entsteht die Wende" (243) – die ‚gleichmachende' Funktion des Sterbens (V. 11) ist damit freilich nicht aufgehoben.

[5] Vgl. schon Volz, a.a.O. 239f.

[6] Die Grundschritte des gesamten Reflexionsgangs von Ps 49 haben allerdings etwa G. Fohrer, Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament: BZAW 155 (1981) 196, und ähnlich A. Schmitt, a.a.O. 218, wohl im wesentlichen immer noch treffend dargestellt. Anders als C. anerkennen sie gemäß der verbreiteten Deutung eine funktionale Entsprechung (bzw. Aufnahmeverhältnis) zwischen V. 6a (Selbstermutigung des Psalmisten in rhetorischer Frage) und V. 17a (Fremdermutigung im Vetitiv).

Einwände nicht beschwichtigen kann, sein Buch ist als der Versuch, bei größtmöglicher Treue zum überlieferten Text die Inhaltsinterpretation von Ps 49 voranzutreiben, ein wichtiger und durchwegs anregender Beitrag zur Exegese des „dunklen" Psalms.

München Hubert Irsigler

Keel, Othmar – **Küchler,** Max: **Orte und Landschaften der Bibel.** Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Bd 2: Der Süden. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger und Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1982. XXI 997 S.

„Die Idee, dieses Buch zu schreiben und zu zeichnen, wurde 1969 anläßlich einer biblischen Studienreise geboren. Ihre Mutter war das Bedürfnis, durch eine solide Kenntnis des Landes der Bibel das Buch der Bibel besser kennenzulernen. Ihr Vater war die schmerzliche Einsicht, daß es unter den Dutzenden von Israelführern keinen gibt, der einem ernsthaft helfen kann. Jeder einzelne gewissenhafte Leiter einer biblischen Studienreise muß deshalb mit der Arbeit wieder ganz von vorne beginnen. Dieser peniblen Situation, so schien uns, sollte Abhilfe geschaffen werden" (XIII). So charakterisieren die Autoren selbst das auf drei Bde geplante Werk, dessen 2. Bd nunmehr die Publikation eröffnet. Um es vorweg zu sagen: Dieser Bd erfüllt nicht nur das gesteckte Ziel, er übertrifft es in vielem und bei weitem. Was hier an geographisch-topographischen, archäologischen, historischen, kulturgeschichtlichen, ikonographischen und nicht zuletzt biblischen Daten und Deutungen kompetent gesammelt und gut lesbar (manchmal freilich zu salopp: vgl. die ‚bunte Mischung' der Überschriften zu den einzelnen Unterabschnitten!) vermittelt wird, ist in der Tat schon jetzt als ein Standardwerk zu bezeichnen für alle, die die Bibel in deren ureigener Lebenswelt verstehen und das Land der Bibel als inkarnatorischen Sitz im Leben der Bibel plastisch erleben wollen.

Die S. XVI vorgestellte zeitliche Begrenzung (Schwerpunkt: 12. Jh. v. Chr. – 4./5. Jh. n. Chr.) ist gut begründet; die räumliche einsichtig, aber doch problematisch. Räumlich zieht das Projekt nämlich seine Ostgrenze im Grabenbruch (Jordantal, Totes Meer, Arava), als Nordgrenze wird der Hermon angenommen, als Südgrenze wird der Golf von Elat/Aqaba gewählt, die Westgrenze ist das Mittelmeer. Diese „aus einer Mischung von Rücksicht auf praktische Gegebenheiten (heutige Grenzen, Arbeitsanfall) und auf Grenzbeschreibungen der Bibel" (XVI) erwachsene Beschränkung werden die Benutzer des Werkes sehr bedauern, da sowohl die Sinaihalbinsel als auch das Ostjordanland nicht nur in den biblischen Texten, sondern auch kultur- und sozialgeschichtlich zum ‚Land der Bibel' gehören bzw. mit ihm eng verbunden sind. Der Rezensent möchte deshalb die Autoren emphatisch bedrängen, diese Räume in das Werk miteinzubeziehen und noch einen weiteren Band zu planen.

Der nun vorliegende Bd II, der die Orte behandelt, die südlich der Linie Tel Aviv/Jerusalem/Jericho liegen (Band III wird die Orte nördlich dieser Linie vorstellen, Bd I wird Jerusalem und eine allgemeine Einführung in das Heilige Land bringen), dokumentiert die beeindruckende Konzeption des Gesamtwerks: die einzelnen Orte (in diesem Bd: 172) werden in Landschaften (in diesem Bd: 14) zusammengebündelt so beschrieben, daß nach einer plastischen und biblisch erschlossenen Vorstellung der übergreifenden Landschaft die Lage, der Name, die Geschichte, gegebenenfalls die biblischen Textbezüge der Orte besprochen und schließlich eine ‚Besichtigung' angeschlossen wird, bei der es um „ein adäquates Verständnis der an Ort und Stelle oft sehr zufälligen noch sichtbaren corpora delicti bzw. virtutis" (XVI) geht.

Die Vorzüge dieses Bdes sind offenkundig. Dies ist für die besprochene Region nicht nur ein Studienreiseführer von bibelwissenschaftlichem und archäologischem Niveau, wie es ihn bislang nicht gab (und dem vermutlich in absehbarer Zukunft nichts Vergleichbares folgen wird!). Es ist vor allem ein Handbuch, in dem der Fachexeget und der Archäologe, der ‚Praktiker' und der interessierte Bibelleser den allerneuesten Stand der archäologischen Forschung und einen Überblick über die kultur- und religionsgeschichtlichen Vorgänge und Zusammenhänge der biblischen Zeit findet. Hier sind die verschiedenen Zweige der Bibelwissenschaft (von der Geographie über die Archäologie bis hin zur theologischen Textinterpretation) zu einer derart gelungenen Synthese zusammengewachsen, daß die schreckliche Alternative zwischen historistisch-biblizistischem Fundamentalismus („und die Bibel hat doch recht") und geschichtslos-irrationalem Fideismus („das Land der Bibel ist da, wo Jesus im Herzen geboren wird") konstruktiv überwunden wird. Besonders wertvoll ist die einmalige zeichnerische Dokumentation der Ortslagen und der archäologischen Funde. Die 645 Abbildungen des Bandes ermöglichen einerseits das Auffinden der besprochenen Orte bis ins Detail (die Wegbeschreibungen sind penibel genau!) und bieten andererseits geradezu ein Kompendium der im Israel der biblischen Zeit vorhandenen materiellen Kultur (von den Gebrauchsgegenständen im Haus und bei der Arbeit bis hin zu Kultrequisiten), wobei weit verstreutes und oft nicht einmal dem Fachmann greifbares Material gesammelt ist. Schließlich erleichtern jeweils knappe, aber hervorragend ausgewählte Literaturangaben das eigene Weiterarbeiten und Weitersuchen.

Daß der Exeget zu manchen literaturgeschichtlichen Einordnungen der atl Texte viele Fragen hätte, ist angesichts der derzeitigen Grundlagenkrise im Bereich des Pentateuch, aber auch des DtrG nicht verwunderlich. Gerade deshalb hätte aber die vorgenommene Zuweisung an J, E, P, viel zurückhaltender oder insgesamt offener formuliert werden sollen. Die Verweise auf Texte aus Jos – 2 Kön sind leider recht unterschiedlich angesetzt: manchmal gelten evidentermaßen dtr Texte als ‚historische' Belege, dann wieder nur als theologisierende Deutungen. Insgesamt ist in dem Band die Tendenz sehr (zu!) stark, archäologische Befunde und biblische Texte mit dem beliebten Kunstgriff der Ätiologie-Hypothese zusammenzubringen (179: Ex 17,1–7; 254: Gen 19; 353: Num 21,1–3; 524: Jos 5,2–9; 541f: Jos 6), obwohl doch neuere Analysen der fraglichen Texte diese ‚schöne' (!) These als sehr problematisch aufgewiesen haben. Wenn beispielsweise in dem durchaus originellen Abschnitt über Tell es-Sultan (Jericho) „als katechetisches Hilfsmittel" (!) Entstehung und Funktion von Jos 6 so erklärt werden, daß die (übrigens archäologisch unwahrscheinlichen) Ruinen- und Trümmerhaufen, auf denen die ersten ‚israelitischen' Ansiedler (welches Modell der Frühgeschichte Israels liegt hier zugrunde?) sich niedergelassen haben, „eine Art Reliquien" darstellten, „ähnlich den Krücken geheilter Gelähmter oder den Ketten befreiter Gefangener" (541), zu denen man die Geschichte Jos 6 ‚erfand' oder wenn man mit Jos 2 und 6 den auch unter den Israeliten noch florierenden Bordellbetrieb des Rahabclans gegenüber engstirnigen Kritikern ‚legitimierte', so zeigt sich die Gefahr, Texte zwar anschaulich, aber doch nicht textgerecht (!) zu aktualisieren. Wenn man Jos 6 zunächst einmal als Text literaturwissenschaftlich analysiert und nicht die ‚Ruinen-Hypothese' unkritisch an den Anfang setzt, ergibt die erarbeitete Grundschicht z. B. eine Stadteroberungsgeschichte, die dann (!) durchaus mit dem archäologischen Befund einer EZ-I-Besiedlung zusammengebracht werden kann. Und wenn die ätiologische Notiz „und sie wohnt inmitten Israels bis auf den heutigen Tag" (Jos 6,25) gar erst auf eine dtr Erweiterung zurückgeht, kann man sie im Kontext dtr Theologie völlig anders erklären (vgl. zu Jos 6 demnächst die Münsteraner Arbeit: L. Schwienhorst, Die Eroberung Jerichos. Eine exegetische Untersuchung zu Josua 6 [SBS 118]). Ähnlich müßte der programmatische Abschnitt über ‚Sodom und Gomorra' (247–257) nicht nur aus archäologischen Erwägungen (Siedlungsgeschichte in der südlichen Hälfte des Ostufers des Toten Meers und im ‚Kikkar'), sondern auch aus exegetischen Gründen völlig anders ausfallen, wenn die Notizen bzw. der Abschnitt über Zoar in Gen 19 nicht zum Grundbestand von Gen 18–19, wie K.-K. voraussetzen, gehören (dazu vgl. E. Haag, Abraham und Lot in Gen 18–19: AOAT 212 [1981] 173–199). Wie diese Beispiele, die vermehrt werden könnten, andeuten, ist die Korrelation von biblischem Text und archäologisch-historischer Lebenswelt ein komplexes Grundlagenproblem, das die Autoren manchmal doch etwas zu einfach lösen wollten.

Die letzten Bemerkungen, die als Desiderat für die kommenden Bände gedacht sind, wollen die vorgelegte Leistung keineswegs schmälern, im Gegenteil: der Band zeugt von guter Kenntnis des Landes und ist bis ins Detail hinein zuverlässig. Sein unschätzbarer Wert gerade für die so einseitig auf den biblischen Text und dessen Theologie (was immer das heißen soll) fixierte deutschsprachige Exegese wird sich, so ist zu wünschen, bald erweisen. Die Fachwissenschaft und die Heilig-Land-Reisenden, die „sachbezogenes Pilgern" (dazu vgl. XVIf) lieben und suchen, warten gewiß schon jetzt mit Freude auf das Erscheinen der nächsten Bände.

Münster Erich Zenger

Fohrer, Georg: **Studien zum Buche Hiob (1956–1979).** Zweite, erweiterte und bearbeitete Auflage. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. XII, 146 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 159) Lw. DM 72.–

Im Jahr 1963 erschien der derzeit umfangreichste Kommentar in deutscher Sprache zum Buche Hiob von G. Fohrer.[1] Im selben Jahr,

[1] Fohrer, Georg: Das Buch Hiob, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.

1963, ließ Fohrer eine Sammlung von sechs seiner in den Jahren 1956–62 veröffentlichten Aufsätze zu Hiob erscheinen,[2] von denen Joh. Hempel in einer Besprechung in ThLZ 90 (1965), Sp. 587–589, feststellte: „Man wird guttun, den Kommentar nicht ohne diese Studien zu lesen" (Sp. 587). Eine Neuauflage dieser Studien, vermehrt um zwei weitere Aufsätze zum Hiobbuch, ist – nachdem die 1. Aufl. in dieser Zeitschrift nicht angezeigt wurde – hier zu besprechen.

Der erste Beitrag – „Der innere Aufbau des Buches Hiob" (1–18) – gliedert den Text des Hiobbuches und arbeitet Entwicklung von Aussage und Intention heraus. Nach kurzer Bestimmung des Inhaltes des Prologes (1,1–2,13) entwickelt F. den Gang des Dialogs zwischen Hiob und seinen drei Freunden Eliphas, Bildad und Sophar – als des ersten Teiles der Hiobdichtung – in der Weise, daß er – für jeden der drei Redegänge für sich – einerseits die jeweils drei Reden des Hiob, andererseits die Freundesreden verfolgt.

Im Unterschied zu der verbreiteten Auffassung, die den ersten Redegang mit der ersten Eliphasrede beginnen läßt, wertet F. bereits die „Klage", eher: Selbstverwünschung in Kap. 3, als Hiobs erste Rede im Dialog, so daß der zweite und dritte Redegang mit den Hiobreden in Kap. 12–14 bzw. in Kap. 21 einsetzen. So wird die Entwicklung Hiobs von der „Klage" in Kap. 3 bis zum unbedingten Festhalten an seiner Unschuld und Gerechtigkeit wie die Verhärtung der Freunde vom seelsorgerlichen Bemühen, den geplagten Hiob zum demütigen Bekenntnis der bei ihm vorauszusetzenden Verfehlung und damit zu einer Wende seines Schicksals zu bewegen, zur offenen Beschuldigung bestimmter Vergehen und zur Einschätzung von Hiobs unheilvollem Ergehen als göttliche Strafe herausgearbeitet.

Dreiteilig ist auch der 2. Hauptteil der Hiobdichtung. Die Herausforderungsreden Hiobs in Kap. 29–31 sollen das von dem Leidenden gewünschte Eingreifen Gottes vorbereiten. Die Gottesrede – ursprünlich war es nur eine: Kap. 31,1 – 40, 2.8–14 – erweist die Unhaltbarkeit von Hiobs „häretischer" Ansicht, er könne „Gott im Bewußtsein seiner Tadellosigkeit kühn und siegesbewußt" entgegentreten (14), „indem sie ihm die Weltordnung aufzeigt", die alle menschliche Einsicht übersteigt und die wegen ihrer Undurchschaubarkeit für Hiob paradox bleibt – eine Paradoxie, die „in Gott eine Einheit bildet und aufgehoben ist" (15). – Durch die Erfahrung der Allmacht Gottes erkennt und bekennt Hiob seine eigene Nichtigkeit (40,3–5 + 42,1–6).

Der Epilog – 42,7–17 – läßt der inneren Wandlung des Hiob und einer erneuten Bewährung durch die Fürbitte für die von Gott getadelten Freunde „die äußere Änderung und Wiederherstellung" folgen (18). – Als Hauptthema der Hiobdichtung wie schon des Prologs wird nicht „das Problem des Leides" angesehen, sondern „das Verhalten des Menschen im Erfahren des Leides" (1 u. ö.).

Der zweite Beitrag – „Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob" (19–36) – widmet sich zunächst der Entstehung der Rahmenerzählung. Sachliche und sprachliche Beobachtungen führen zu dem Ergebnis, daß Prolog (1,1–2,13) und Epilog (42,7–17) zusammengehören.

Die Himmelszenen in 1,6–12; 2,1–7a – allerdings ohne den Satan – sind ursprünglicher Bestandteil des Textes des Prologs. In der auf 2,10 folgenden Darstellung ist der unglückliche Hiob – wie durch seine Frau in 2,9f – nach dem anzunehmenden ursprünglichen Text durch seine Verwandten und Bekannten versucht worden. Der Verfasser der Hiobdichtung hat – zur Vorbereitung der Dichtung – statt dieser Personen in 2,11–13 die drei Freunde eingeführt, dabei auch die ursprünglich von den Verwandten und Bekannten handelnden Verse 42,7–10 auf die Freunde bezogen, die ursprünglich an 2,10 anschließende Notiz über den Besuch der Verwandten und Bekannten aber in den Epilog versetzt (= 42,11) und so erhalten. Die versucherischen Worte der Verwandten und Bekannten wie auch eine anzunehmende Antwort Hiobs darauf sind bei den Manipulationen weggefallen. Daß außer den Reden Hiobs und seiner Freunde auch die Gottesrede in 38,1ff mit der Antwort Hiobs auf den Dichter zurückgehen – und nicht späterer Nachtrag sind –, ergibt sich daraus, daß schon der von dem Dichter übernommene (ursprünglich auf die Verwandten usw. bezogene) Text von 42,7 eine solche Gottesrede voraussetzt.

Der Frage: „In welcher Form hat der Hiobdichter die Hioblegende vorgefunden und welche Änderungen hat er vorgenommen, um sie als Rahmenerzählung benutzen zu können?" geht der dritte Aufsatz – „Überlieferung und Wandlung der Hioblegende" (37–59) weiter nach.

Zusätzlich zu den Argumenten in Nr. 2 wird nun auch für die Verwendung des Gottesnamens in der Rahmenerzählung („Jahwe" in Prosaberichten, „Elohim usw." in poetischen Texten) die überarbeitende Hand des Dichters vermutet. Weitere Einflüsse auf die Hioblegende ergeben sich von der (zeitlich nicht festlegbaren) Lebensweisheit sowie aus nachexilischer Zeit (vor allem die Einfügung des Satans in die Himmelsszenen). Weitgehend geprägt aber ist die Hioblegende in der älteren vorexilischen Zeit. Eine Reihe von Elementen weisen weiter auf eine älteste, vorisraelitische Form der Erzählung. Es versteht sich, daß hier manches Vermutung bleibt.

[2] Fohrer, Georg: Studien zum Buche Hiob. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963.

Der vierte Beitrag – „Form und Funktion in der Hiobdichtung" (60–77) – will aufzeigen, wie der Hiobdichter bestimmte Redeformen in einer anderen als der ihrer Gattung eigenen Funktion verwendet.

Das kann daran erkennbar sein, daß er äußerlich sichtbare Änderungen vornahm (indem er z. B. die Behauptung Bildads in Hi 18,5f in der Hiobrede in 21,17 durch Umwandlung in Frageform zu einer Bestreitung macht) oder daß er eine Redeform in einem anderen sachlichen Zusammenhang verwendet als dem, in dem sie normalerweise steht. Weiter können nicht nur einzelne Redeformen, sondern auch ganze Redeteile eine bestimmte Funktion ausüben. So entspricht nach Fohrer z. B. Hiobs Bekenntnis in 40,3–5; 42,1–6 formal dem Dank des Beters bzw. der Gewißheit seiner Erhörung als dem dritten Teil des Klagepsalms; aber „der Funktion nach umschreibt es den Weg, der zum eigentlichen Wesen des Menschen jenseits des bloßen und tatsächlichen Lebensvollzugs führt" (76). Und schließlich wird „der Unterschied zwischen Form und Funktion ... für das Gesamtverständnis des Buches Hiob" bedacht (77).

Was hier hinsichtlich des formalen Aufbaus von Hi 31 zu sagen war (Abhängigkeit nicht von dem sog. „negativen Sündenbekenntnis" des ägyptischen Totenbuches noch von der babylonischen Beschwörungsserie Schurpu, sondern von der Rechtsinstitution des „Reinigungseides"; dessen Ausgestaltung nach der Belehrung in Reihenform), wird in dem englischen Aufsatz von 1974 über „The Righteous Man in Job 31" (78–93) wiederholt, mit umfangreichem Vergleichsmaterial ausgestaltet und durch breite Ausführungen über die hinter dem „Reinigungseid" erkennbare Ethik, ihre Prinzipien und ihren Ursprung (vgl. den Kommentar) erweitert.

Der sechste Aufsatz – „Die Weisheit des Elihu (Hi 32–37)" (94–114) – behandelt die Elihu-Reden (I: 33,1–30; II: 34,1–37; III: 33,31–35 + 35,2 – 36,26, mit Einleitung in 32,6–22 und nach 38,1ff überleitendem Schluß in 37,14–24 [der Hymnus in 36,27 – 37,13 ist sekundär eingefügt]) nach ihrem Aufbau und ihrem Inhalt, ihrem Stil und ihrer Argumentationsweise und geht dabei auch auf den das Stichwort „Weisheit" betreffenden Sprachgebrauch des Hiobbuches ein.

Der Verfasser der Reden, der, was er vorbringt, als de^{a} „(von Gott kommendes) Wissen" versteht, fragt weniger nach dem Grund als vielmehr nach dem Zweck des Leides und lehrt, daß Gott den sündigen Menschen zur Umkehr und damit zum Leben bringen will. Dies geschieht in drei Stadien: Zunächst sollen Schreckträume und schmerzhafte Krankheit den Leidenden zurechtweisen und erziehen (33,13–24). Bleibt der Erfolg aus und versündigt sich der Mensch weiter, wird das Leiden verschärft zu einer andauernden Prüfung (34,35–37). „Das Prüfungsleiden stellt den Menschen vor das Entweder/Oder der schließlichen besseren Einsicht oder des völligen Untergangs" (111). Schließlich ergibt sich – wohl: ausnahmsweise – „für den verstockten Sünder ... die Möglichkeit des persönlichen Einwirkens Gottes, das die Rettung herbeiführen kann" (ebd.); dieses sieht der Verfasser der Elihureden in der mit einer persönlichen Zurechtweisung verbundenen Erscheinung Gottes in 38,1ff, zu der er mit 37,14–24 überleitet.

Der letzte Beitrag der 1. Aufl., nun der siebte, über „Gottes Antwort aus dem Sturmwind (Hi 38–41)" (114–134) – und damit auch über die ihr folgenden Worte Hiobs – weist zunächst gegen deren Ursprünglichkeit angeführte Gründe ab.

Statt der jetzt zwei Gottesreden enthielt die Hiobdichtung ursprünglich nur eine (38,1 – 39,30; 40,2.8–14) mit nur einer Antwort Hiobs (40,3–5 + 42,2–3.5–6). Den Hauptteil der Gottesrede bilden die Fragen, die Gott an Hiob richtet. Auf diese Stilform des Fragens haben unterschiedliche Momente eingewirkt: die katechetischen Fragen des Weisheitslehrers, die Streitgespräche der Weisen und die Verhörfragen vor der Rechtsgemeinde. Durch die Gottesrede wird Hiob „vor die Entscheidung gestellt, ob er in letzter Steigerung seines bisherigen Verhaltens die Ursünde des Menschen – wie Gott sein zu wollen (Gen 3,5) – auf sich nehmen will oder vor diesem Abgrund doch zurückschreckt". Hiob aber soll finden – und findet – „den Weg zu rechter und radikaler Umkehr zu Gott" (133). „In der Einsicht in das letztlich doch sinnvolle Handeln Gottes und in der Gottesgemeinschaft liegt die Lösung des Hiobsproblems" (134).

Der letzte Aufsatz, auch der zeitlich jüngste (1979), nimmt frühere Ausführungen neu auf unter den Gesichtspunkten „Dialog und Kommunikation im Buche Hiob" (135–146).

Am Anfang stehen die beiden Dialoge zwischen dem Satan und Gott, aus ihnen resultieren alle weiteren. Es sind dies: ein in wirklicher Kommunikation zwischen Hiob und seiner Frau erfolgender versucherischer Dialog, ein unechter Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden ohne wirkliche Kommunikation, ein „scheinbarer menschlicher Dialog ..., der in Wirklichkeit ein Monolog ohne jede Kommunikation mit dem Angeredeten ist" (145), in den Elihu-Reden und schließlich der (von Hiob gewollte) echte Dialog mit Gott, in dem Gott die Kommunikation mit Hiob sucht, indem er ihm erscheint und ihn führt in „das Schweigen des zu Gott hingekehrten Menschen, der in der Gemeinschaft mit ihm zur Ruhe findet" (146).

Die Sammlung gibt – vor allem mit den Aufsätzen aus der Zeit vor 1963 – einen guten Einblick in die Vorarbeiten des Vf.s für seinen Kommentar. Zahlreiche gute Beobachtungen bereichern die Forschung. Begrüßen wird man die Warnung vor zu einseitiger Heranzie-

hung bestimmter „Erklärungsschlüssel", etwa der „Klage" (Cl. Westermann) oder Formen des Rechtslebens (durch H. Richter). Es wird reichliche Literatur aufgearbeitet – allerdings stellenweise mehr durch Bestreitung als durch argumentierende Widerlegung. – Änderungen im Text gegenüber der 1. Aufl. sind minimal.

Angesichts der vielfältigen Probleme des Hiobbuches nimmt es nicht wunder, daß die „Studien" Fragen aufwerfen. So wird man etwa im Blick auf Nr. 2 und Nr. 3 nach dem Sinn der „Himmelsszenen" fragen, wenn der Satan darin nicht vorkommt; bedarf es für Gottes eigenen Entschluß, den Hiob mit Unglück und Krankheit zu plagen (so F.), des – zweimaligen! – Aufgebotes des himmlischen Hofstaates? Wenn aber der Satan mit diesen Szenen untrennbar verbunden ist, fanden diese sich kaum in der ursprünglichen Hioberzählung („der Satan" begegnet außerhalb des Hiobbuches erst in Sach 3,1f). Sie gehören vielmehr – mit der an die zweite Himmelsszene nahtlos anschließenden Plage Hiobs durch den Satan in 2,7b.8 – zu einer zweiten, die erste erweiternden Schicht, der dann auch die Versuchung Hiobs durch seine Frau in 2,9f und die Einführung der drei Freunde in 2,11–13 und – wie Inhalt und Wortstatistik bestätigen – 42,7–10 (vielleicht auch 42,16f) zuzurechnen sind. Bei einer solchen Erklärung erübrigt sich die umständliche Annahme von Umdeutung, Umstellung und Weglassen von Textteilen.

Auch bei dem Thema „Form und Funktion der Hiobdichtung" ergeben sich Probleme. Daß es manchmal nur darum geht, daß aus einer „Form" nur ein Motiv in eine andere Funktion hinübergenommen ist, stellt F. selbst fest. Aber: Nach F. entsprechen die drei Reden: (1) Die Herausforderungsreden Hiobs in Kap. 29–31, (2) die Gottesrede in Kap. 38–41 und (3) das „Bekenntnis Hiobs" in 40,3–5; 42,1–6 in dieser Folge f o r m a l dem Aufbau eines Klagepsalms mit (1) der „Erzählung" der Not (vgl. Hi 29–30) und der Beteuerung der Unschuld (vgl. Hi 31), (2) „dem in den Klagepsalmen nach der Klage ergehenden Jhwhorakel" (75; hier heißt es sogleich weiter: „oder dem Gottesurteil im Gerichtsverfahren vor der Rechtsgemeinde") und (3) „dem ursprünglichen dritten Teil des Klagepsalms, in dem der Beter nach Klage und positivem Orakel seinen Dank oder die Gewißheit seiner Erhörung ausdrückte" (76; weiter: „oder der Aneignung des Urteils durch den Rechtsuchenden im Gerichtsverfahren"). Im Text der Hiobdichtung haben nach F. diese drei Formelemente jeweils eine neue Funktion bekommen, die sich von der im Klagepsalm unterscheidet.

Ist es aber schon mißlich, für einen formgeschichtlichen Hintergrund der Gottesrede zwei Möglichkeiten, entweder die Heilszusage im Klagepsalm oder ein Gottesurteil, zu erwägen, so sind hier beide überhaupt nicht gegeben. Denn: erstens findet sich im AT kein Psalm, in dem auf eine Unschuldsbeteuerung eine Heilszusage folgt, und zweitens gibt es im sakralen Gerichtsverfahren nach einem Reinigungseid – der ja das Verfahren entscheidet und abschließt – kein Gottesurteil, schon gar nicht als „Gegenprobe" (so 75). – Auch bei Wegfall dieser formalen Begründung bleiben genügend Argumente für die Zugehörigkeit der Gottesrede zum Dialog.

Und schließlich: Kann man, wenn man im Hiobbuch die Frage nach dem rechten Verhalten im Leiden gestellt findet, davon absehen, daß Hiob in der Rahmenerzählung durchweg sowie in der Dichtung wenigstens auf der Ebene der eigenen, Hiobs, Argumentation (nicht als irgend ein Mensch, sondern eben) als Frommer, als Gerechter leidet und sich „im Leiden verhält"?

Auch in diesem Buch vermißt man ein Bibelstellenregister – trotz des Hinweises im Vorwort, daß ein solches nur Belegcharakter habe; gerade wenn es den Kommentar ergänzt, wäre es gut, feststellen zu können, welche Stelle wo behandelt wird.

Insgesamt behalten die „Studien" auch in dieser erweiterten Form ihre Bedeutung in der Erforschung des Hiobbuches, auch und gerade als Ergänzung zu dem Hiobkommentar des Vf.s.

Erlangen – Frauenaurach Ernst Kutsch

Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. (Lfg. 4.) **A. Deissler: Zwölf Propheten. Hosea. Joël. Amos.** – (Würzburg): Echter 1981. 136 S., kart. DM 24.–

Der Freiburger Emeritus hat nach seiner Kommentierung des Propheten Hosea in Bd VIII/1 der frz. Reihe La Sainte Bible (Pirot-Clamer), Paris 1961, nun auch in der Neuen Echter Bibel (NEB) eine Auslegung der ersten drei der sogenannten Kleinen Propheten in deutscher Sprache vorgelegt. Zudem kommentiert D. hier seine eigene Übertragung dieser Prophetenschriften in der Einheitsübersetzung, die in der NEB ausgelegt wird. Um dem Kommentar einigermaßen gerecht zu werden, muß man sich zuvor das Ziel der NEB vergegenwärtigen, das die Hrsg. selbst, wie folgt, umreißen: „D i e N e u e E c h t e r B i b e l informiert präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben. Sie ist auf das theologische Verständnis des Textes und die Erfassung des Kerygmas angelegt" (Klappentext). Dieser gestellten Aufgabe wird der vorliegende Kommentar ohne Zweifel voll gerecht.

Am Anfang steht eine knappe Einleitung in das Zwölfprophetenbuch mit einer Bibliographie ausgewählter Kommentare (5f). Der Übersetzung und Kommentierung der drei Prophetenschriften gehen jeweils eigene Einleitungskapitel über den Propheten, seine Zeit, seine Verkündigung und sein Buch voraus, die ihrerseits mit Literaturhinweisen abgeschlosen werden (7–12; 65–68; 89–93). Die Kommentierung hält sich in dem in der NEB üblichen Rahmen. Vor der jeweiligen Auslegung einer Einheit werden gegebenenfalls Abgrenzung, Fragen der Einheitlichkeit, Form (Gliederung), Gattung, Redaktion angesprochen. Der Kommentierung folgt dann in der Regel die Herausstellung des Kerygmas mit einem Ausblick auf das NT, soweit dieser angebracht erscheint.

Der Prophet H o s e a hat mit Angehörigen der levitischen Oppositionsbewegung in Verbindung gestanden, „welche das mosaische Erbe ... hüteten und dafür eintraten" (8). Außerdem fühlte sich Hosea (ebd.) prophetischen Kreisen als einer „Stütze des authentischen Jahwismus im Nordreich" zugehörig, was schon daraus hervorgehe, „daß er in keinem authentischen Text sie kritisiert (im Gegenteil, vgl. 12^{1}) und im Einklang mit ihnen Mose als den ersten und exemplarischen ‚Propheten' (nābī') betrachtet (vgl. 12^{14})". Eine Verbindung Hoseas zur beduinischen Tradition (vgl. Rechabiter) läßt sich dagegen „nicht zureichend begründen" (ebd.). Hinsichtlich der vieldiskutierten Ehe Hoseas (Hos 1, vgl. Hos 3) deutet D. die Texte zwar nicht als „pure ‚Biographie'", sondern als „Zeichenhandlungsberichte", freilich durchaus „realistisch". Mit der singulären „Frau der Buhlerei" werde „keine gewerbsmäßige Dirne bezeichnet, sondern eine Frau, die sich dem orgiastischen Baalsdienst verschrieben hat, sei es, um sich durch das Opfer ihrer Jungfrauschaft am Kultort vermeintlich einen großen Kindersegen zu verschaffen, sei es um sich dort zeitweise als ‚Qedesche' (Weihe- und Kult-Dirne) dem Fruchtbarkeitsgott und seinem Kult zu verdingen" (9). Unter der unbekannten Ehebrecherin von Hos 3,1 ist Gomer zu verstehen, „die in diesem Fall ihrem Gemahl entlaufen und (wohl als Qedesche) in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten ist, aus dem er sie wieder freikaufen soll" (ebd).

Zentral bei Hosea ist „das Thema von der Liebe Jahwes zu Israel" (ebd.). Mit dieser korrespondiert der fortgesetzte „‚Ehebruch' des Jahwevolkes durch Bruch des Grundgebotes und der mitmenschlichen Gebote" (ebd.). Nach D. gebührt Hosea „der Rang eines der bedeutendsten und in der Offenbarungsgeschichte wirkungsmächtigsten biblischen Propheten" (ebd.), dem die frühdeuteronomische Bewegung „starke Impulse" verdankt, „die im Dtn ihren Niederschlag gefunden haben" (ebd.). Trotz des Fehlens einer messianischen Botschaft führt theologisch „seine Verkündigung aus dem 8. Jh. bis an die Grundbotschaft des NT heran, ja in manchen Punkten tief in sie hinein" (10).

Hinsichtlich der nicht mehr klar erkennbaren Redaktionsgeschichte des Hoseabuches nimmt D. im wesentlichen zwei Stufen an: einen bis 722 v. Chr. fertigen Grundbestand des Buches sowie eine spätere judäische Bearbeitung und Erweiterung dieses Grundbestandes im Süden. Dieser Redaktion sind die Verse 1,7; 4,15; 5,5; 6,11 sowie 3,5* (Hinweis auf David) zuzuschreiben. Aus nachexilischer Zeit stammt 14,10 „als ‚Facit'" (10). Gegliedert sind die beiden Buchteile (Kap. 1–3; 4–14) in sich jeweils nach dem Schema Unheil (1,2–9; 2,4–15; 3,1–4; 4,1–11,7; 12,1–14,1) und Heil (2,1–3; 2,16–25; 3,5; 11,8–11; 14,2–9). Mit Hinweisen auf das beachtliche Echo des Hoseabuches im NT sowie seine Rezeption in der Liturgie schließt das Einführungskapitel.

Obschon J o ë l „mit kultischen Begehungen bzw. Agenden gut vertraut ist", kann man – so D. (65) – daraus nicht sicher schließen, „er sei Mitglied des Kultpersonals entweder als Priester oder als ‚Kultprophet' gewesen". Bezüglich seiner zeitlichen Ansetzung sprechen „in sich konvergierende Argumente für die nachexilische Epoche" (ebd.). D. erwähnt im einzelnen vier Argumente: die Sprache (nachexilische Ausdrücke), drei ausgesprochene Aramaismen, die Adressaten des Bußrufs bei der allgemeinen Bußfeier (nicht König und königlicher Hof, sondern die Ältesten und die Priester), den Tempel als Versammlungsort der Gemeinde sowie zahlreiche Abhängigkeiten im Joëlbuch von anderen Prophetenschriften. Als Wirkungszeit Joëls ist wohl die erste Hälfte des 4. Jh.s anzunehmen, da die Anklage gegen das 343 v. Chr. zerstörte Sidon in 4,4–8 als nachträgliche Einfügung zu betrachten ist (terminus ante quem). Joëls Verkündigung dürfte weniger mündlicher als literarischer Art gewesen sein; „er will in prophetischer Weise der Gemeinde den kommenden ‚Tag Jahwes' vor Augen bringen" (66). Der Prophet steht „am Übergang der klassischen Prophetie zur Apokalyptik" (ebd.); denn er „führt" die „gerichtsprophetische wie auch" die „heilsprophetische Linie in eine Art ‚Doppel-Aspekt' zusammen" (ebd.). Das Buch selbst hat wesentlich als einheitlich zu gelten; außer 4,4–8 ist nur noch 4,21, eventuell auch 4,18–20 als Nachtrag anzusehen (ebd.).

D. betrachtet A m o s zwar als Propheten, der „die Verurteilung Israels zum Tode" anzusagen hatte (90). „Dennoch steht damit die Durchführung des Strafurteils nicht einfachhin schon fest wie bei einem für unabänderlich erklärten Dekret" (ebd.). Hinsichtlich der Diskussion um die Authentizität der Amosworte hält D. eine mittlere Linie ein: Schwerlich von Amos stammen die Doxologien (4,13; 5,8; 9,5f), die (nachexilische) Heilsverheißung vom Wiederaufbau der Hütte Davids (9,11–15), der (dtn-dtr) Spruch gegen Juda (2,4f), die (eher exilischen) Sprüche gegen Tyrus (1,9f) und Edom (1,11f), das Motto (1,2) sowie der Spruch

8,11–14 (91). Von der unmittelbaren Jüngerschaft (Amos-Schule) wurde die ursprüngliche Predigt des Propheten „höchstens leicht retouchiert und dann in ihre noch gut erkennbare redaktionelle Grundgestalt gebracht" (ebd.). Was die Redaktionsgeschichte des Buches selbst angeht, so ist D. sehr zurückhaltend im Urteil: Er rechnet mit einem langen Redaktionsprozeß und einer gewissen Schichtung des Überlieferungsstoffes, „was allerdings noch nicht sicher auf die Existenz von ursprünglichen Teilsammlungen schließen läßt" (ebd.). Schließlich verweist D. (91f) auf das Nachwirken der Verkündigung des Amos, nicht nur des Amosbuches, bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel und das Echo des Buches im NT (in der Apg „und wohl im Tenor des Jakobusbriefes"). Zur neuerlichen Beliebtheit des Amosbuches wegen dessen Sozialkritik gibt er zu bedenken: „Freilich wurde dabei allzu häufig übersehen, daß Amos leidenschaftlicher Anhänger des Jahweglaubens ist und kein ‚Sozialrevolutionär'. Sein Eintreten für die ‚Menschenrechte' ist ein einziges Engagement für Gott und das ‚Gottesrecht' (92).

Will man den Standort von D's Kommentar in der atl Forschung bestimmen, empfiehlt sich ein Vergleich mit anderen Kommentaren. Beginnen wir mit dem Bereich der katholischen Exegese des dt. Sprachraums! Die letzte Kommentierung dieser drei Prophetenschriften liegt nun schon 35 Jahre (!) zurück: die Auslegung des Zwölfprophetenbuches durch F. Nötscher in der (alten) Echter-Bibel. Der exegetische Fortschritt ist augenfällig: Bot der hochverdiente F. Nötscher im wesentlichen nur eine Übersetzung mit knapper Einführung und mehr oder weniger umfänglichen, wenn auch sehr wertvollen Anmerkungen zur philologisch-theologischen Erklärung des Textes (incl. Textkritik), so bietet D. trotz der auferlegten umfangmäßigen Beschränkung einen wirklichen Kommentar. D. informiert über Abgrenzung der Texteinheiten, über Gattung, ursprünglichen Text und Bearbeitung sowie – und dies vor allem – über das Kerygma der einzelnen Abschnitte. Die interkonfessionelle und internationale atl Forschung ist nun nicht mehr (wie in der Bonner Bibel, dem letzten eigentlichen katholischen Kommentar des AT) bloß zur Kenntnis genommen, sondern in kritischer und behutsamer Weise ausgewertet und aufgenommen. Ein Vergleich mit den beiden wichtigsten Kommentaren evangelischer Alttestamentler, H. W. Wolff (BK AT) und W. Rudolph (KAT), läßt den wissenschaftlichen Standort der Kommentierung D's noch deutlicher erkennen. Wie Rudolph übt D. gegenüber einer differenzierten redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Sicht, wie sie etwa Wolff in seinem Amos-(weniger in seinem Hosea-)Kommentar zutage treten läßt, deutliche Zurückhaltung.

Was die Fragen der Literar-, Form- und Gattungskritik indes angeht, so stimmt D. mehr mit Wolff als mit Rudolph überein. Er hat weniger Hemmungen als letzterer, Prophetenworte für nichtauthentisch zu erklären. Freilich hält D. mehr Amostexte für echt als dies Wolff tut, was mit D's Skepsis gegenüber redaktionsgeschichtlichen Hypothesen zusammenhängen mag. Freilich könnte diese Zurückhaltung auch durch D's Verständnis des in den Prophetenschriften überlieferten Kerygmas mitbedingt sein, das er anscheinend eher prophetischen Einzelgestalten als dem Kollektiv einer Schule zutraut.

Somit verbindet D's Kommentar in etwa die literaturgeschichtliche Sicht Wolffs mit der konservativeren Exegese Rudolphs. Ein Beispiel mag verdeutlichen, daß D. durchaus eigene Wege geht: Während Wolff (!) Hos 2,1–3 gänzlich für hoseanisch halten möchte, Rudolph nur zu einem Teil, spricht D. den ganzen Abschnitt mit guten Argumenten dem Propheten gänzlich ab. Der bibeltheologisch Interessierte wird vor allem die brillante Herausarbeitung und Formulierung des prophetischen Kerygmas begrüßen, sicher eine, wenn vielleicht sogar die Stärke der Auslegung D's. Der mehr der überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Sicht anhängende Alttestamentler wird freilich hier und da Fragezeichen setzen und mitunter eher deuteronomisch-deuteronomistische Theologie als hoseanisches Kerygma vermuten. So kann man fragen, ob es tatsächlich Hosea war, der – als erster – Mose ausdrücklich einen Propheten genannt (Hos 12,14), auch wenn E. Zenger u. a. gerade diese Stelle für ein hoseanisches Amtsverständnis einer „durch Mose legitimierte(n) successio prophetica" reklamiert (ders., in: Künder des Wortes. Festschrift für J. Schreiner, Würzburg 1982, 195). Man vergleiche hierzu die literarkritische Sicht jener Stelle bei J. Vollmer und F. Diedrich.

Einige wenige kritische Anmerkungen möchte sich der Rez. vor allem zum Verständnis der umstrittenen Ehe Hoseas (Hos 1,2–9, vgl. Hos 3) bei D. erlauben. Mit der Mehrheit der Autoren sieht auch D. Hos 3 mit Hos 1,2–9 zusammen. Dies entspricht gewiß der Absicht jener Redaktion, die den ersten Teil des Hoseabuches zusammengestellt bzw. Hos 3 angefügt hat. Doch ist es mehr als fraglich, ob Hosea selbst jenen Ich-Bericht im Hinblick auf das in Kap. 1 Erzählte verfaßt hat. Daß der Prophet letzteren Er-Bericht nicht vor sich gehabt haben kann, ist auch D. klar. Von einer Wiederaufnahme einer früheren Ehe ist in Hos 3 mit keinem Wort die Rede, sie wird lediglich durch die (heutige) Komposition suggeriert. Die Aufnahme einer ehelichen Beziehung Hoseas zu jener ungenannten Frau wird indirekt vielmehr ausgeschlossen, da diese vom Propheten zum Zwecke der Zeichenhandlung gleichsam in Quarantäne genommen wird (vgl. Hos 3,3f). Die Übersetzung „liebe die Frau" (Hos 3,1) entspricht nicht ganz dem masoretischen Text (es fehlt der Artikel). Sie ist offenbar durch die von D. vorausgesetzte Identität jener Frau mit Gomer (Hos 1,2) bedingt. Die Gründe, die gegen einen ursprünglichen Zusammenhang des in Kap. 3 Erzählten mit dem in Hos 1,2–9 Berichteten sprechen, hat m. E. Rudolph erschöpfend aufgelistet, wie er auch wahrscheinlich gemacht hat, daß die Charakterisierung Gomers als „Frau der Hurerei" wie auch der Hinweis auf das „Von-Jahwe-Weghuren des Landes" (in Hos 1,2) als redaktionell, d. h. als sekundär zu betrachten ist, zielt doch Hos 1,2–9 einzig auf die Geburt bzw. Benennung der Hoseakinder mit symbolischen Namen; Gomer ist nur als Mutter der Prophetenkinder von Interesse. Die redaktionelle Erweiterung in Hos 1,2 dürfte (so Rudolph) von Hos 2,4.6 her eingetragen sein. Der Rez. kann hier auf seine eigene überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Analyse verweisen (in: Künder des Wortes. Festschrift für J. Schreiner, 163–182, und: BZ 26 [1982] 208–223). Die offenbar völlig unproblematische Ehe Hoseas ist erst im Laufe der Überlieferungsgeschichte, durch ihr Neuverständnis als Gleichnis des (unglücklichen) Verhältnisses Jahwes zu dem treulosen Israel zu einem exegetischen Problem geworden. Sollte der Prophet im Zusammenhang mit seiner Verkündigung in seiner Ehe bewußt gleichsam selbst Jahwes Rolle gespielt haben? Dieses Verständnis ist eher einer späteren Sicht zuzutrauen. Die schon erwähnte Übersetzung D.'s „Kultdirne" (für 'ešaet zᵉnûnîm) in Hos 1,2 ist von dieser redaktionsgeschichtlichen Sicht her natürlich problematisch. Immerhin ist D. mit seinem Verständnis Gomers konsequenter als Wolff; denn, gesetzt den Fall, Hosea selbst hätte wirklich ein ganz normales Mädchen geheiratet, das sich lediglich den allgemein üblichen sexuellen Initiationsriten unterzogen hätte, so wäre die kerygmatische Aussagekraft einer solchen Verbindung für die Zeitgenossen kaum erkennbar gewesen. Im Falle der Heirat einer Kultdirne jedoch hätte der Prophet ein unübersehbares, „anstößiges" Zeichen gesetzt, das der Deutung bedurfte. Daher leuchtet D.'s Interpretation schon eher ein als die fragwürdige Hypothese Wolffs. Immerhin trifft D.'s Interpretation zwar nicht das Kerygma Hoseas, wohl aber das Kerygma einer späteren Redaktion (von Hos 1–3), und insofern ist sie keineswegs einfachhin unsachgemäß, sie bedarf lediglich der Differenzierung und Präzisierung.

Um Mißverständnisse auszuschließen, sei ausdrücklich betont: Die vorausgehenden, auf Hosea beschränkten Anfragen überlieferungs- und redaktionsgeschichtlicher Art mindern den exegetischen Wert des Kommentars kaum. Zudem würde die eingehende Behandlung dieser Probleme den von der NEB gesteckten (relativ engen) Rahmen sprengen und den ins Auge gefaßten Leserkreis möglicherweise irritieren. So wird D.'s Prophetenkommentar nicht nur wegen seines kritischen Niveaus, sondern auch und vor allem um seiner dichten bibeltheologischen Aussagekraft willen im Kreise jener, die am AT interessiert sind bzw. mit ihm in Lehre und Verkündigung verantwortlich umgehen wollen, reichlich Anklang finden.

Bochum Lothar Ruppert

Das Evangelium nach Johannes. Erläutert von Josef Blank. Teil 1a und 1b. – Düsseldorf: Patmos (1981). 439 S., 379 S. (Geistliche Schriftlesung 4/1a und 1b) Ln. DM je 28.80

1977 hat J. Blank mit der Kommentierung des Joh-Ev für die Reihe „Geistliche Schriftlesung" begonnen. In 2 Bden von 309 bzw. 221 S. (4/2 und 4/3) legte er Exegesen und Meditationen zu Joh 13–17 und 18–21 vor. Damals hoffte er noch, die Kap. 1–12 in einem Bd (4/1) nachliefern zu können. Zwischenzeitlich aber sah er sich genötigt, Bd 1 zu teilen in 1a und 1b (= Joh 1–4.6 und 5.7–12), und auch der erweiterte Umfang von 439 bzw. 379 S. zeugt von der Entwicklung, die da inzwischen stattgefunden hat. Eingehend auf entsprechende Wünsche von Rezensenten, reicht B. eine umfangreiche „Einführung" nach (1a: 11–62), in der er nicht nur allgemein die sog. Einleitungsfragen behandelt, sondern auch seinen eigenen Standort bestimmt. Darüber hinaus erweitert er das Angebot von Hintergrundinformationen und führt den Leser ein in vielfältige biblisch-theologische Problemzusammenhänge (vgl. 8). Da gibt es jetzt innerhalb der Exegesen auch überlesbares Kleingedrucktes und Exkurse, Erläuterungen zu literarkritischen, traditionsgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und theologischen Fragen sowie vermehrte Anmerkungen am Ende der Bändchen und weiterführende Literaturhinweise.

Was seinen Standort und dessen Veränderungen betrifft, sagt B. selbst: „Grundsätzlich kann ich mich gegenüber der Möglichkeit redaktioneller Eingriffe und Zusätze nicht mehr derart verschließen, wie ich das in meiner Arbeit ‚Krisis' noch getan hatte" (26). Allerdings steht B. der neueren Literar- und Redaktionskritik noch immer wesentlich reservierter gegenüber als sein Lehrer R. Schnakkenburg, dessen „Lernprozeß" im III. Bd seines großen Joh-Kommentars (HThK IV,3 1975) bei B. auffälligerweise keinerlei Resonanz fand. B. verweist auf die weithin „einheitliche Sprache" und die „typisch-johanneische Denkweise" im ganzen Evangelium, so daß sich dem Exegeten als primäre Aufgabe stelle, „sich seiner Gedankenbewegung anzupassen", nicht „vorschnell Brüche und Ungereimtheiten festzustellen, die auf eine Konfusion im literarischen Werdeprozeß schließen ließen" (17, letzteres mit Schnackenburg IV,1, 33). Andererseits weiß B. sehr wohl um die literarischen Probleme, die das ganze Evangelium durchziehen: von den Einschüben beispielsweise in den Logoshymnus, in die Brotrede, über die duplizierten Abschiedsreden bis hin zum „Nachtragskapitel" 21.

Dennoch favorisiert B. nach wie vor die „traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise", wonach das Joh-Ev bei aller Entwicklung, die es erlebt hat, „im wesentlichen das Werk des Evangelisten" ist (27). B.s Modifikation besteht lediglich darin, daß er mit einem „johanneischen Schülerkreis" rechnet und mit „einem profilierten Schulhaupt" oder „Meister", „der dann der ‚Evangelist' wäre, wobei der Kreis zugleich als Träger der johanneischen Tradition verstanden wird" (58); literarisch habe dieser Kreis aber nur wenig Einfluß auf das Joh-Ev genommen. B. teilt hier im wesentlichen die Auffassungen O. Cullmanns („Der joh Kreis", 40–98), der den Vf. des Joh-Ev „mit dem Lieblingsjünger identisch" sieht und von ihm sagt, daß er „ein Jünger Jesu ist, aber aus Judäa stammt und einer Sondergruppe von Jüngern angehört, die von einem anderen Judentum herkommt als die Zwölfe" (Blank, 60). Damit ist zwar die Identität des Vf.s mit dem Zebedäussohn und Apostel Johannes aufgegeben, aber nicht die Möglichkeit einer Rückbeziehung der joh Theologie auf die „Zeit Jesu und auf Jesus selbst" (ebd.). B. will mit solcher Rückbindung weder die Eigenständigkeit der joh Tradition gegenüber den Synoptikern und Paulus noch deren fortgeschritteneres Entwicklungsstadium im Vergleich zu jenen leugnen, noch will er die mannigfachen Einflüsse aus der „jüdischen (rabbinisch-jüdischen, heterodox- und hellenistisch-jüdischen)" und „einer gnostisch geprägten Umwelt" bestreiten (61); aber nicht zuletzt gegenüber einer zu starken Annäherung des Joh-Ev an die Gnosis betont B. das auch im Joh-Ev durchgehaltene „Interesse am irdischen Jesus, . . . der eben doch die unbestrittene Grundlage der joh Offenbarungstheologie und Christologie bleibt" (ebd.).

Aber B. verneint nicht nur einen bestimmenden Einfluß der Gnosis auf das Joh-Ev (vgl. 45–55), er findet in ihm auch „keine Polemik gegen andere christliche Gruppen" (62). Die theologische Konzeption des Joh-Ev, die „den irdischen Jesus und den erhöhten, verherrlichten Jesus Christus" (und damit Gottheit und Menschheit, Herrlichkeits- und Fleischesgestalt) „als ‚Einheit' betrachtet" (61), sieht B. hinreichend von innerchristlichen, traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen her begründet.

Von dieser relativ einheitlichen Sicht des Joh-Ev aus (das er zwischen 90 und 100 n. Chr. im syrischen Raum entstanden denkt) kritisiert B. die von J. Wellhausen begründete, von R. Bultmann und seither von vielen anderen – auch katholischen – Johannesforschern vertretene Auffassung, das Joh-Ev – wie es uns überkommen ist – sei das Ergebnis redaktioneller Bearbeitungen, die einander teils ergänzen, teils aber auch in erheblicher Spannung zueinander stünden. B. skizziert kurz die Konzeptionen von R. Bultmann (20–22) und G. Richter (22–27) und attestiert letzterer durchaus „Konsequenz und Geschlossenheit" (25), findet sie aber insgesamt doch nicht befriedigend.

Kritisch anzumerken wäre, daß dabei die Konzeption Richters nicht korrekt wiedergegeben ist. Richter unterscheidet zwischen „judenchristlicher Grundschrift" und Bearbeitungen durch den „Evangelisten" und durch einen „kirchlichen Redaktor"; nur erstere kennzeichnet er als „Verteidigungs- und Bekenntnisschrift" und bei letzterer spricht er nicht von „doketisch/antidoketisch", sondern von „doketistisch/antidoketistisch", weil auch er deutlich machen will, daß es sich im Joh-Ev um Vorformen der Gnosis bzw. des Doketismus handelt, die vertreten bzw. bekämpft werden. Präexistenz und Gottessohnschaft Jesu schließlich sind für Richter Themen des Evangelisten, nicht der Grundschrift.

Hier scheint B. ein Opfer jener terminologischen Unklarheiten geworden zu sein, die derzeit die Johannesforschung belasten. Man hat seine liebe Mühe herauszufinden, was jeder Autor unter Grundschrift/Grundschicht, Evangelium/Evangelist, Redaktionen/Redaktoren meint.

Insofern begünstigt natürlich B.s Grundauffassung von der relativen Einheitlichkeit des Joh-Ev seine Kommentierung im Rahmen der Reihe „Geistliche Schriftlesung", die ja doch für einen breiteren Leserkreis gedacht ist; er verzichtet auf allzu komplexe Theorien zur Entstehung der Texte und auf allzu detaillierte Analysen, die nur noch Spezialisten zu durchschauen vermögen (vgl. 28).

Obwohl er den exegetischen Fragen mehr Gewicht gibt und mehr Raum einräumt als in 4/2 und 4/3, liegt das Schwergewicht seiner Darstellung auf der theologischen Erschließung. Leitend ist dabei die Theologie der Redekompositionen. B. nennt diese Pfeiler des Joh-Ev zu Recht „Jesus-Meditationen, Verkündigung und Interpretation Jesu für den Glauben" und sieht hinter ihnen – wie die alte Kirche – den „sich selbst verkündigenden Christus" (62). D. h.: B. weiß sich seiner eigentlichen Aufgabe verpflichtet, einen geistlichen Kommentar zum Joh-Ev vorzulegen, nicht einen primär wissenschaftlichen.

Die auf die „Exegesen" folgenden „Meditationen" sind „mehr oder weniger zufällig, assoziativ, im Anschluß an die Textaussagen entwikkelt". „Ein Stichwort, ein Thema oder ein bestimmtes Problem gaben den Anstoß dazu" (8). Damit ist eine klare Grenze gezogen zwischen Texterhellung und Adaption. Wer die Meditationen B.s zu subjektiv findet, vielleicht manchmal nicht textnah genug, erhält zumindest immer zentrale und stets engagierte Anregungen zum eigenen Weiterbedenken der Texte: Da geht es z. B. um den Gottesgedanken und den Offenbarungsbegriff, um Anthropologie, Inkarnation, auch kulturelle Inkarnation (= Inkulturation), Begegnung mit Jesus, Christologie, Entstehung der christlichen Religion, Religion der Erfüllung, Kultkritik, Teufel, Erlösungsbedürfnis, Probleme um Taufe und Wiedergeburt, Kirchliches Amt, Jesus und die Frau, Symbole, Mission, Wunder und Glaube, Wort und Sakrament, Wahrheit und Toleranz, Leben und Tod.

Zu den besonderen Anliegen B.s gehört es, das Verhältnis Christen–Juden auf dem Hintergrund gerade des Joh-Ev, aber auch der eigenen erlebten Geschichte als Deutscher und als Christ zu reflektieren und einen konstruktiven Beitrag zu leisten zum christlich-jüdischen Dialog.

Insgesamt gehören die 4 Bde B.s derzeit wohl zum Besten und Hilfreichsten auf dem Feld der Vermittlung des Johannes-Evangeliums.

Eppenhain Josef Hainz

Maddox, Robert: **The Purpose of Luke-Acts.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 218 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 126. Heft) Ln DM 60.–

Die vom zu früh heimgegangenen australischen Forscher R. Maddox während eines von der Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Studienaufenthaltes in München und unter der Betreuung von F. Hahn durchgeführte, monographisch vorliegende Untersuchung über den Abfassungszweck des lk Doppelwerkes füllt eine Forschungslücke. Denn die Zuspitzung der Fragestellung auf das Doppelwerk LkEv-Apg als solches war frühere überhaupt nicht selbstverständlich, wird in letzter Zeit immer klarer als Desiderat gefühlt. M. zeigt breite Kenntnis der einschlägigen, deutschen wie ausländischen Literatur. Seine Absicht ist es, die im einzelnen oft sehr divergierenden Tendenzen der Forschung am lk Text selbst zu überprüfen und die wertvollen Elemente für seine eigene Gesamtschau fruchtbar zu machen. So entsteht unter seiner Hand eine neue Sicht. Denn er besitzt die Fähigkeit zu einer erstaunlichen Gesamtübersicht, die den Leser allmählich und von verschiedenen Sachverhalten her auf eine Mitte zuführt. M. arbeitet vor allem mit der Textkohärenz des lk Werkes, wie es uns heute vorliegt, bemüht sich hier eine Mehrzahl von Grundlinien aufzuweisen und diese dann einander zuzuordnen. Eine traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise hat dienende Funktion und tritt in größerem Ausmaß erst am Ende des Buches (VI) hervor.

Von den in Kap. I erörterten, die Problemstellung (7) präzisierenden Einleitungsfragen (1–6) sei thematisch das Wichtigste erwähnt.

Das lk Werk wendet sich an christliche Leser (5). Schwieriger zu entscheiden und erst im Verlauf der Untersuchung lösbar ist die Frage, ob es sich hier um zwei eigenständige oder um ein echtes Doppelwerk mit einheitlichem Abfassungszweck handelt. Für die erste Alternative spricht eine mögliche unterschiedliche Datierung der beiden Einzelschriften (3), aber auch eine unterschiedliche Sicht beim Hauptthema der Eschatologie (130f). Für die zweite spricht, nach M. entscheidend, der Prolog Lk 1,1–4 (2), die Überlegung, daß die Genesis der Apg am ehesten als Ausweitung der im LkEv vorliegenden Gattung Evangelium verständlich werde (6) und Beobachtungen über die formale Struktur des ganzen Gebildes LkEv-Apg (4), die allerdings erst von der weiteren Untersuchung der gemeinsamen Grundlinien abzusichern sind.

Ein Abfassungszweck des lk Doppelwerkes (7) im Sinne einer Schrift an nichtchristliche Leser, bes. als Apologie des Christentums vor römischer Instanz, scheidet von vornherein aus. Bei einer Schrift an Christen ergeben sich mehrere Möglichkeiten. An eine Schrift gegen die Gnostiker ist nach M. nicht zu denken, weil so der ganze Bestand des Werkes kaum erklärt werden kann. Eine Erörterung der Problematik der sich dehnenden Zeit, eine zweite oft vorgeschla-

gene Möglichkeit, ist immer wieder von einem Vorverständnis belastet, das M. im Laufe seiner Untersuchung zu entkräften versucht. Bei einer dritten Position geht es um das Verhältnis des lk Heidenchristentums zum Judentum. Hier dachten die alten Tübinger an eine heiden- und judenchristliche Partei. Nach dem norwegischen Exegeten Jakob Jervell, der jetzt deren These modifiziert aufgegriffen hat und dem M. verpflichtet ist, geht es um ein feindliches Judentum, das über ein noch zahlreiches Judenchristentum die heidenchristliche Gemeinschaft erschüttert. Da ein solches Judenchristentum zur Zeit des Lk fraglich ist, denkt M. eher an direkte Angriffe des Judentums nach 70 auf das lk Heidenchristentum. Eine vierte Position geht weniger inhaltlich vor und erörtert stärker die formale Struktur des Doppelwerkes, indem sie fragt, in welcher Weise die Apg Bestätigung des LkEv ist. Diese kann mit der dritten zusammengehn, wie dies bei M. der Fall ist. Anders als Van Unnik gewinnt M. aber das Modell aus dem lk Werk selbst, indem er darlegt, wie die Hauptlinien des LkEv sich in der Apg erneut aufweisen lassen.

Zunächst ist zur Kritik am Nachweis der Einheitlichkeit des lk Werkes ein Doppeltes zu sagen. Die auf Lk 1,1–4 sich stützende Argumentation versucht wohl vergebens die Cadbury-Ropes-Theorie zu erneuern. Mit mehr Recht beruft sich M. auf die Gattung des Werkes; auch nach ihm schließt die Gattung Evangelium eine Aufnahme von Elementen der Historiographie durchaus nicht aus, aber von ihm wird die dazu wohl in engere Beziehung zu setzende Philosophenvita, die als Modell eben für die Abfolge LkEv-Apg mit eingewirkt haben könnte, zu schnell übergangen. Sodann fehlt bei der Darlegung der dritten Forscherposition und überhaupt im Buch die bedeutsame These Heinz Schürmanns, die Erschütterung der lk Gemeinschaft sei vorwiegend vom Hineinfließen judenchristlicher Jesusüberlieferungen aus Palästina verursacht worden.

In Kap. II f geht es um die Beziehung des lk Heidenchristentums zum Judentum. Paulus, der einerseits als frommer Jude dargestellt wird (II), ist andererseits Symbolgestalt für die christliche Verkündigung (III).

In Kap. II wird neben der als allgemein bekannt vorausgesetzten Ausrichtung des lk Werkes auf das Heil der Heiden eine auffällige, noch zu wenig ausgewertete, grundlegende Orientierung am Judentum nachgewiesen, wobei mit George Kilpatrick die enge Bindung der Verheißung als atl Erbe, mit Jervell aber noch bezeichnender die Schilderung des Paulus, der als Christ noch Pharisäer ist, im abschließenden Teil Apg 21–28 hervorgehoben wird (2).

M. modifiziert nun kritisch die Exegese Jervells, ohne aber die grundsätzliche Orientierung des lk Werkes am Judentum zu beeinträchtigen. Zunächst weist er antithetisch zur judenfreundlichen eine judenkritische Grundlinie auf: den Juden ist zuerst das Heil verkündet worden, aber als Volk haben sie abgelehnt und unterstehen dem Gericht (5ff). Das ist am klarsten im zweiten Teil der Apg, Kap. 13–28, klingt aber in einer Inklusion des ganzen Werkes bereits am Anfang des LkEv, 4,16–30, an (5), wird im Korpus des LkEv von der Thematik der ‚Heimsuchung Jerusalems' ab 9,51 fortgeführt (6) und hat eine Entsprechung im ersten Teil der Apg in Kap. 6f (7). Sodann beweist er, wie die Kontinuität des Heidenchristentums mit dem Judentum nicht, wie bei Jervell der Fall, die Einsicht, daß ersteres das jüdische Gesetz aufgab, aufheben darf, wobei er sich auf die klare Aussage von Apg 15, aber auch auf den auffälligen Tatbestand, daß in K. 10f die Freiheit vom Gesetz in einer echten Gesetzesübertretung des Judenchristen Petrus vorweggenommen wird (2), berufen kann. Und der Christ Paulus ist Pharisäer, insofern er deren Hoffnung auf die Auferstehung teilt (3).

Die Auseinandersetzung zwischen Jervell und M. muß weitergeführt werden, und zwar in doppelter Hinsicht: was die Grundtendenz des lk Werkes und was die oft stiefmütterlich behandelte Gesetzesinterpretation betrifft.

1. M. übersieht in seiner Kritik die Elemente Jervells, die nach Abzug seiner extremen These vom nicht aufgehobenen Gesetz beibehalten werden können und sachlich auf eine stark die Antithese zur jüdischen Frömmigkeit abschwächenden Tendenz des Verfassers hinweisen. Eben die judenchristlichen Leiter fassen den Beschluß zur gesetzesfreien Heidenmission (Apg 15), und der Heide Kornelius ist in der Tat fast als Gesetzesfrommer dargestellt, während die Gesetzesübertretung des Petrus die Absage ans Gesetz bezeichnet (Apg 10f). Aufhebung des Gesetzes und bewußte Reduzierung der dadurch verursachten Antithese zum jüdischen Empfinden erklären sich wohl am ehesten nicht aus der Unkenntnis des Heiden Lk über das jüdische Gesetz, sondern, in einer der Anschauung von M. durchaus nahekommenden Weise, aus dem Bemühen, Angriffe auf das Heidenchristentum wegen der Freiheit vom Gesetz, wohl eher aus judenchristlichem Bereich, durch Verschiebung der Verantwortung auf die judenchristlichen Leiter, zu entschärfen.

2. In Zusammenhang damit ist, mehr als bei M. der Fall ist, die lk Gesetzesinterpretation zu untersuchen. Jervell kann sein Harmoniemodell leichter an einem die Erfüllung stärker als die Aufhebung des Gesetzes betonenden LkEv durchführen und hier, anders als M., mit Recht eine Verwandtschaft mit der johanneischen Tradition feststellen. Da auch die das Erbe Jesu vertretenden judenchristlichen Leiter erst nach Ostern und von Gott selbst geradzu dazu gezwungen werden, die Gesetzesfreiheit zu erlauben, legt sich die Vermutung nahe, daß nach lk Konzeption die Verkündigung des Irdischen noch nicht eindeutig genug war, daß im Sinne Schürmanns judenchristliche Jesusüberlieferungen in die lk Gemeinde hineingeflossen waren und sie wohl zusammen mit jüdischer Polemik erschüttert hatte und daß nach der Antwort von Lk auf die so entstandene Problematik eben erst die Geschichte der Kirche die notwendige Klarheit brachte. Ist folglich die in der Apg beschriebene Geschichte Bestätigung des Evangeliums im Sinne einer Deutung?

Kap. III untersucht, wie Lk Paulus in die Urgemeinde einordnet.

Betont ist nicht dessen typische Missionstätigkeit, seine typische Lehre (2) oder sein typisches Handeln (70), sondern vielmehr die Situation, daß er jüdischer Anklage und Lebensgefahr ausgesetzt ist (I). Ebensowenig spielen, gegen Jervell, die von ihm gegründeten Gemeinden in der Apg eine eigene Rolle. Daraus schließt M., daß Paulus, der bekannteste Verkündiger, als Typus des urchristlichen Verkündigers überhaupt aufgeführt worden ist. Es wird anschließend seine Beziehung zu den zwölf Aposteln erörtert (4). Von Günther Klein übernimmt M. nur die besondere Stellung der Zwölf im lk Werk als legitime Instanz der Jesusverkündigung, und von Christoph Burchard erhält er die Einsicht, daß diese Vorstellung bereits vorlk Tradition ist, aber Lk in der Apg dem Auftreten der Zwölf und Paulus gleiches Gewicht beimißt. Nachdrücklicher als es in der Forschung der Fall ist, hebt M. seinerseits die Eigenständigkeit der Funktion des Paulus hervor. Da Paulus in der Zeit nach den Zwölfen aber im Einklang mit ihnen lehrt, legt sich die Interpretation nahe, er sei der Typus der zweiten, das apostolische Erbe weiterführenden Verkündigungsgeneration.

Abschließend ist noch zu klären, wie die bereits erwähnte Darstellung des Angeklagten und bedrohten Paulus sich in diesen Zusammenhang einfügen läßt (5f). Die Anklage gegen Paulus steht typisch für die jüdische Polemik gegen die heidenchristliche Verkündigung der zweiten, Lk unmittelbar vorangehenden Verkündigergeneration. Aber darüber hinaus weist M. auf einen oft übersehenen, für die Paulusdarstellung des Lk konstitutiven Aspekt hin, dessen Märtyrertum. Da eine in letzer Zeit erneut vertretene typologische Rückbeziehung auf das Leiden Jesu nicht betont ist, steht das Geschick des Paulus als Modell für das Leiden des Christen überhaupt, unbeschadet der Tatsache, daß Lk bekanntlich dem Märtyrertum im christlichen Leben eher zurückhaltend gegenübersteht.

Es fragt sich, ob Paulus nicht konkreter Typus der heidenchristlichen, eben gesetzesfreien Verkündigung sei, der er entscheidend zum Durchbruch verhalf. Jegliche Polemik gegen das freie Evangelium richtete sich bes. gegen ihn und bildete allgemein bekannte Daten seiner Biographie zur Vorstellung des Apostaten um. Dagegen könnte die paulinische Apologetik den frommen Juden und Märtyrer Paulus, der M. noch Schwierigkeiten bereitet, anführen. Trifft die Überlegung zu, so ist ein zweifaches genauer zu untersuchen.

1. Hat die Stelle von der paulinischen Lehre der Rechtfertigung ohne Gesetz (Apg 13,38f) in der ersten großen Rede des Paulus (im mit Kap. 28 eine Inklusion bildenden Kontext), in der Paulus sich an die Juden wendet und nach der breiten Darstellung von Jesus als der Erfüllung des AT zum Abschluß kommt, nicht stärker, als durchgehend angenommen wird, programmatischen Charakter,

2. Es legt sich eine doppelte Beziehung zwischen Paulus und den Zwölfen nahe: er führt nicht nur deren jesuanische Verkündigung weiter, sondern ihrerseits nehmen sie als die Hauptvertreter der judenchristlichen ersten Generation die paulinische Verkündigung vorweg. Dem entspräche, daß Lk die Verbindung von Paulus mit dieser Generation über die Zwölf hinaus breiter gestaltet und z. B. Stephanus und Ananias miteinbezieht.

Die These einer einen nichtchristlichen Leser voraussetzenden Apologie des Christentums vor römischer Instanz geht von einigen richtig beobachteten Sachverhalten aus, weswegen Kap. IV sich mit ihr beschäftigt: dem innerhalb des NT einzigartigen Geschichtsentwurf, der Betonung der politischen Unschuld der beiden christlichen Leiter Jesus und Paulus und der relativ positiven Schilderung der römischen, dem jungen Christentum begegnenden Behörde. Außerdem könnte die hervorgehobene Darstellung einer Kontinuität zwischen Christentum und Judentum einen Anspruch auf dieselbe Hochachtung, die das Judentum erfuhr, und so auf die Privilegien einer religio licita enthalten. Nun erwies sich die religio licita bereits längst als bloße Konstruktion, und Kontinuität und Diskontinuität mit dem Judentum sind voneinander unablösbar (1), auch erscheinen römische Behörden, vertreten durch die Personen wie Pilatus, Felix und Festus, nicht immer in positivem Licht (2). Wenn auch vom in anderer Weise deutbaren Geschichtsentwurf abgesehen wird, bleibt nur die politische Unschuld der Christen übrig, die von M. im Sinne außerlk Traditionen wie Röm 13 als Aufruf zur Loyalität gegenüber dem Staat verstanden wird (3).

Zum letzten Punkt fragt sich, ob auch hier nicht Apologetik, die Paulus, wie Jesus, gegen den Vorwurf, sie seien wegen ihrer anhaltenden Schwierigkeiten mit den Juden politische Unruhestifter gewesen, in Schutz nimmt, die Hauptrolle spiele. Die römische Behörde gilt in einer politischen Frage als der kompetente Richter, weswegen sie einerseits nicht negativ vorgestellt werden kann, andererseits auch nicht gegen die historischen Fakten einseitig aufgewertet werden muß. In dieser Weise erklärt sich besser das auffällig komplizierte, positiv-negative Verhältnis zum römischen Staat.

Kap. V behandelt die lk Geschichtsdarstellung, deren eschatologische Komponente M. sicherstellt. Eine existential geprägte Exegese, die die Antithese von

Eschatologie und (Heils-)Geschichte zu einem absoluten Gegensatz machte, war bemüht, bes. der so sehr an der Bedeutung des Geschichtsablaufs hängenden Apg jede relevante eschatologische Komponente abzusprechen, und zwar in zweierlei Weise: Erstens wird im Hinblick auf die Zukunft das Vorkommen einer echten Naherwartung geleugnet, wofür eine dafür eintretende individuelle Eschatologie, die Krise der Parusieverzögerung und die klare Trennung von Geschichte und Endereignis geltend gemacht wurden. Sodann wird im Hinblick auf die jetzige Zeit die traditionell eschatologische Gabe des Geistes wegen seiner Bindung an die in Zeitabstand vom Jesusereignis ablaufende Geschichte zum bloßen Ersatz für die Eschatologie erklärt. M. setzt sich zunächst mit dem eine Naherwartung ausschließenden Argumenten auseinander (2ff), legt sodann positiv die zusammenhängende Eschatologie des ganzen lk Doppelwerkes dar und kann dann die eschatologische Seinsweise des Geistes nachweisen (5–9).

M. weist nach, daß der individuellen Eschatologie im lk Werk keine bes. Bedeutung zukommt (2). Beim Thema der Parusieverzögerung schränkt er von vornherein die Zahl der in Frage kommenden Belege ein, denn eine solche ist nur dann für die Problemstellung relevant, wenn Lk selbst aufgrund der bereits vergangenen Zeit eben für die nahe Zukunft keine Wiederkunft mehr erwartet. Vom so reduzierten Bestand ist vor allem Apg 1,6ff bedeutsam, wo die entscheidende Frage nicht die nach dem ‚wann' ist, sondern nach dem ‚für wen' (3). In Lk 21 ist der bereits in der Vergangenheit liegende Fall Jerusalems V. 20–24 als geschichtliches Phänomen klar von der Parusie V. 25–28 getrennt worden, aber der Übergang zwischen beiden wird so gestaltet, daß an ein längeres Zeitintervall wohl nicht gedacht ist. Die Verfolgungen V. 12–19 sind nicht das Schicksal der Jünger in der von der Parusie klar geschiedenen Weltgeschichte überhaupt, sondern nur die in der dem Untergang Jerusalems unmittelbar vorangehende Periode (4). Manches der Einzelexegesen nimmt M. bei der Darlegung der lk Eschatologie wieder auf (5–9). Wichtig ist hier der Nachweis, daß nach Apg 2 die Geistesgabe eschatologische Qualität innehat und daß im ganzen Buch der Apg eine echte Zukunftseschatologie vorliegt, so daß in der Sache keine Antithese zum LkEv besteht; die unterschiedliche Betonung in beiden wird von M. traditionsgeschichtlich erklärt (7). Noch wesentlicher ist die Bedeutung der Thematik des Reiches Gottes (5 und 8). Nicht nur die Tradition, sondern auch Lk selbst drückt Zukunfts- und Gegenwartseschatologie in dieser Terminologie aus, letztere noch einmal ganz bes. mit dem Motiv ‚das Reich Gottes verkünden', wie es dann auch in der Apg auftaucht. Dadurch wird für diese Schrift die präsentische Eschatologie sichergestellt.

Vor allem könnte hier gefragt werden, inwiefern nach Lk das verkündigte Reich und der verkündigte Jesus identisch sind. Von dorther könnte Genaueres über das Verhältnis der eschatologischen und geschichtlichen Betrachtungsweise des Lk gesagt werden. Nach K. IIf geht es Lk wesentlich um die geschichtliche Kontinuität der heidenchristlichen mit der judenchristlichen (und jesuanischen) Verkündigung und mit der jüdischen Erwartung. Einerseits ist nun der weiterverkündigte Jesus als solcher eben das eschatologische Ereignis. Andererseits ist die geschichtliche Kontinuität der Weiterführung von den Gegnern in Frage gestellt worden, weswegen Lk sich um einen geschlossenen Geschichtsablauf, also um Geschichte, bemüht. Der Theologe und Apologet Lk vereint in sich die beiden Sehweisen. Ein doppeltes ist hieraus zu folgern: das Zurücktreten der Zukunftseschatologie in der Apg ist auch von der redaktionellen Fragestellung bedingt, und es liegt noch einmal nahe, daß es bei der Frage der Kontinuität vor allem um die mit der (vom Judenchristentum vermittelten, jüdische Erwartung erfüllenden) Verkündigung Jesu geht.

Das traditionsgeschichtlich vorgehende Kap. VI setzt voraus, daß die von Lk beabsichtigte ‚Zuverlässigkeit' (Lk 1,4) der Evangelienverkündigung vom zugrunde gelegten Mk nicht ganz erfüllt wurde, weswegen er zusätzliche Überlieferungen heranzog. Die Erörterung der ihm und Joh gemeinsamen Tradition kann deshalb seinen Abfassungszweck präzisieren. Zunächst erfolgt die Bestandsaufnahme, nachdem eine literarische Beziehung zwischen Lk und Joh ausgeschlossen worden ist (1), können die vor allem mit der Passionsgeschichte zusammenhängenden gemeinsamen Überlieferungen genau festgelegt werden (2). Dieser Bestand wird dann zweifach näher bestimmt, zunächst aufgrund der gemeinsamen geographischen Vorstellung (3). Es liegt bes. in den Auferstehungsgeschichten eine größere Konzentration auf Jerusalem vor. Die vom Lk ausführlich dargestellte Reise nach Jerusalem weist größeres Interesse an Samarien auf; der von Lk selbst hergestellte Rahmen ist einer theologischen Grundidee verpflichtet, könnte allerdings wie bei Joh traditionelles Wissen über ein umfangreicheres Wirken im Süden von Palästina voraussetzen. Sodann wird der Bestand noch einmal nach der gemeinsamen theologischen Perspektive bestimmt (4). Diese besteht aus folgenden Komponenten: Heidenmission gibt es erst nach Jesu Verherrlichung, die für die ungläubigen Juden aber das Gericht bedeutet. Jesu Verherrlichung ist als in der Zeit von der Auferstehung unterschiedenes Hingehen nach oben zu Gott dargestellt; sie ermöglicht die präsentische Eschatologie konstituierende Verleihung des Geistes, die dem Hingehen nachgeordnet noch einmal an einem bes. Zeitpunkt Wirklichkeit wird. Diese gemeinsame theologische Perspektive geht auf die Gemeinschaft der Jünger Jesu im Süden von Palästina zurück (5).

Obwohl die Analyse von M. noch nicht zu einer präzisen Bestimmung der von Lk beabsichtigten ‚Zuverlässigkeit' führt, liegt hier, indem er es wagt, über die ungelöste Quellenfrage hinauszugehen, zweifellos sein originellster Beitrag. Es ergibt sich bei der Frage noch umfangreiches Neuland für weitere Forschung. Eine erste Frage drängt sich geradezu auf: ist die theologische Perspektive der Lk und Joh gemeinsamen Überlieferungen für den Verfasser des Doppelwerkes nicht gerade die Brücke gewesen, mit der er den Grundbestand des auch für ihn normalen Mk mit der Vorstellung einer erst in der Geschichte der Kirche deutlich gewordenen gesetzesfreien Heidenmission verband?

Das kurze Kap. VI kehrt noch einmal zu den Einleitungsfragen zurück (1f) und bestimmt dann den Brennpunkt der im Korpus des Buches aufgewiesenen Grundlinien. Wie vor allem aus Kap. IIf hervorgeht, ist dieser die Ekklesiologie. Gegen die Polemik eines nach 70 n. Chr. selbstbewußter gewordenen phariäsischen Judentums weist Lk die Kontinuität des Heidenchristentums mit der atl Erwartung nach. Mit der Erfüllung der Verheißung ist auch der zusätzliche Brennpunkt, die bes. in Kap. V erörterte präsentische Eschatologie, gegeben (3f).

Das Buch gehört sicher zu den besten modernen Beiträgen zur lk Theologie und ist auch einem deutschen Leserpublikum sehr zu empfehlen. Als Zusammenfassung sei auf drei bes. Qualitäten noch einmal eigens hingewiesen:

1. Durch die kritische Überprüfung der so veschiedenartigen Thesen der Forschung von der Mitte der lk Theologie her, ist es für den Anfänger eine ausgezeichnete Einleitung in das lk Denken, für den Fortgeschrittenen bietet es eine Fülle von Anregungen.

2. Es weist überzeugend den Charakter des lk Werkes als eines Doppelwerkes dar.

3. Es legt über den Abfassungszweck dieses Doppelwerkes eine beachtliche These vor.

München Lodewijk Visschers

Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenhundreth Anniversary Symposium. Part 1 u. 2. Ed. by Paul Jonathan Fedwick. – (Toronto): Pontifical Institute of Mediaeval Studies (1981). XLIV, 439 S., VII, 440–715 S. kart. $ 30.–

Die beiden Bde sind der schöne Ertrag des internationalen Symposions, das 1979 anläßlich des 1600. Todestages des Basilius von Caesarea in Toronto gehalten wurde. Veranstalter waren das Institut für mittelalterliche Studien in Toronto und die Kongregation des hl. Basilius. Hrsg. der Bde ist P. J. Fedwick, selbst ein anerkannter Basiliusforscher und Organisator des Symposions. Der Inhalt der beiden Bde ist aufgelistet in Th Rv 79 (1983) 76–77. Das dort veröffentlichte Inhaltsverzeichnis ist zu ergänzen durch die umfangreiche Bibliographie (2, 627–699) und die verschiedenen Indices: Basiliusstellen, andere Autoren, Bibeltexte, Manuskripte, Stichwörterverzeichnis (ebda, 701–769). Der überaus reiche Inhalt wird in zwei Abschnitten angeboten: Vita, opera, doctrina und The Tradition.

Mit den Problemen der Biographie und der Chronologie beschäftigen sich die beiden ersten Beiträge. Einmal ist es P. J. Fedwick, A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea (1, 3–19). Der Vf. hat in seinem früheren Werk, The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea (Toronto 1979) schon eine genaue Chronologie versucht. In seinem Symposion-Vortrag führt er diese Versuche weiter; notwendige Korrekturen am Erstversuch machen die Schwierigkeiten einer exakten Datierung einsichtig. Dann ist es J. Gribomont, Notes biographiques sur S. Basile le Grand (1, 21–45), wiederum ein anerkannter Fachmann, dessen Basilius-Arbeiten unverzichtbar sind im Umgang mit dem kappadokischen Kirchenvater. Gribomont will die Chronologie an Hand der verschiedenen Basiliusschriften (Briefe, Homilien, dogmatische Schriften usw.) aufarbeiten. Manch neue Erkenntnis wird zutage gefördert (intensiv die Auseinandersetzung mit J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens, Paris 1968), aber Unsicherheiten auch offen eingestanden. Während der Artikel von K. G. Bonis, Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im 4. Jahrhundert (1, 281–335) wenig von solcher Unsicherheit erkennen läßt, zeigt A. M. Ritter, Statt einer Zusammenfassung. Die Theologie des Basilios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses (1, 411–436) die Unerläßlichkeit der Überprüfung vermeintlich bekannter Daten (Auseinandersetzung mit Fedwicks Datierungsversuchen).

Die theologische Arbeit des Basilius wird von verschiedenen Seiten beleuchtet. Dazu gehören einige Beiträge zur Überlieferung und Rezeption der Basiliusschriften, ein Aufsatz über die rhetorische Tradition bei Basilius (G. L. Kustas 1, 221–279) und mehrere Abhandlungen zum Inhalt des umfangreichen basilianischen Oeuvres. J. M. Rist, Basil's „Neoplatonism": Its Background and Nature (1, 137–220) will jeden Neuplatonismus in der Trinitätstheologie des Basilius aus-

schließen; nur in seinen asketisch-moralischen Schriften ist dieser Einfluß unübersehbar (220). Eine gründliche Untersuchung von Contra Eunomium legt M. V. Anastos vor (1, 67–136), der recht kritisch mit dem „großen Theologen Basilius" umgeht. Zu Leben und Werk des Basilius gehört untrennbar das Mönchtum. So findet man auch einen eigenen Beitrag dazu: T. Spidlik, L'ideal du monachisme basilien (1, 361–374); aber wie sehr Basilius dem Mönchtum verbunden war, zeigt sich eigentlich fast in allen Arbeiten, die nicht zu Unrecht Basilius als „Christen, Humanisten und Asketen" vorstellen wollen.

Wenn die Einleitung die Hoffnung ausdrückt, daß die Symposion-Bde zu einer „landmark in Basil Studies" werden (XLIV), so darf man diesem Wunsch zustimmen. Sie dürfen als gründliches „Handbuch zu Basilius" angenommen werden, das nicht nur Abschließendes und Gültiges sagen will, sondern auch zu weiterem Fragen und Forschen anregt.

Freiburg/Brsg. K. Suso Frank

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 Septembre 1980. Ed. par Felix Heinzer et Christoph von Schönborn. – Fribourg Suisse: Editions Universitaires 1982. 438 S. (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes XXVII) kart. sfr. 70.–

Die zentrale Bedeutung Maximus Confessors für die Entwicklung der christlichen Tradition, sowohl als Wortführer der älteren patristischen Meinung als auch als Begründer einer Theologie, die mit Recht „byzantinisch" genannt werden kann, ist allgemein bei Historikern erkannt worden. Darüberhinaus, seit Maximus in seinem Kampf gegen den Monotheletismus seine zuverlässigste Unterstützung in Rom fand und seitdem seine Gedanken aufgrund der berühmten Übersetzung durch John Scotus Eriugena im Westen bekannt wurden, kommt seiner Person eine erhebliche ökumenische Bedeutung zu. Schließlich besitzt Maximus als Lehrer spirituellen Lebens und Glaubenszeuge eine einzigartige Anziehung bezüglich eines einfachen und authentischen christlichen Zeugnisses.

Das 1980 in Freiburg veranstaltete Symposium fiel bewußt mit dem 75. Geburtstag Hans Urs von Balthasars zusammen, dessen wissenschaftliche Arbeit – vor dem 2. Weltkrieg begonnen, angeregt durch Epifanovich und Brillianton in Rußland und das seitdem die Forschung begleitet – die Gedanken von Maximus im Westen besser bekannt machte. In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Studien zu Maximus erschienen und ein Treffen auf die Maximus-Forschung spezialisierter Gelehrter erwies sich als äußerst angemessen und nützlich.

Das zu besprechende Buch beginnt mit einer allgemeinen Einleitung von I.-H. Dalmais („La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise") und endet mit einer Zusammenfassung von J. Pelikan („The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thougth"). Der Hauptteil des Buches setzt sich aus 27 englisch-, französisch- und deutschsprachigen Beiträgen zusammen: über die „Quellen zu Maximus" (4 Studien), text- und literarkritische Probleme (7 Studien), über die Theologie des Maximus (13 Studien) und über den Einfluß Maximus' auf spätere Autoren (3 Studien).

Keine Zusammenstellung voneinander unabhängiger Artikel kann ein einheitliches Ergebnis beanspruchen, aber nach der Lektüre dieses Buches bekommt man einen guten Einblick in den gegenwärtigen Stand der Maximus-Forschung und ein klareres Bild einiger spezifischer Fragen. Die wichtigste betrifft den Urtext selbst: die Texte des Maximus, so wie sie in der Patrologie von Migne wiedergegeben werden, sind Nachdrucke späterer und unzulänglicher Ausgaben. Eine textkritische Ausgabe, die eine große Anzahl vorliegender Manuskripte benutzt, befindet sich in der griechischen Reihe des „Corpus Christianorum" im Druck, und man erfährt von den oben erwähnten Studien einiges von den vielversprechenden Ergebnissen, die von dieser neuen Studie erwartet werden.

Einige Studien ziehen interessante Schlußfolgerungen aus der Beziehung zwischen Trinität und Inkarnation in Maximus' Gedanken (Heinzer, Garrigues, Radosavljevic, Piret). Recht beachtlich sind die Äußerungen von Garrigues bezüglich einer Vorherbestimmung der Erlösung unabhängig vom Sündenfall – oft als das Zentrum der Lehre des Hl. Maximus betrachtet. Tatsächlich aber kann das nicht bei Maximus belegt werden (178–182). Selbstverständlich wird auch die „theozentrische" Anthropologie beim Hl. Maximus von einigen Autoren diskutiert (Uthemann, Christou), und es finden sich bei Schönborn erfreuliche Bemerkungen, die die Vorstellung zurückweisen, daß die Gedankenwelt des Maximus durch hellenistische Verachtung des menschlichen Körpers und seiner Gefühle beeinflußt worden sei: für Maximus ist der Mensch – aber nur in Gott! – bestimmt zu „divine pleasure" (Θεία ἡδονή), die seinen erlösten Körper einschließt.

Sehr aufschlußreich sind auch die Studie von L. Thunberg über die Eucharistielehre bei Maximus, ganz anders als der Symbolismus Areopagiters und die Studie Daleys über die bei Maximus gegenüber der Rationalität bevorzugten „honorable silence" bei Fragen, die sich auf die letzte Apokatastasis beziehen.

Bedauernswerterweise gehen nur drei Studien auf die Wirkung des Hl. Maximus ein. Solange der Einfluß des Maximus auf die westliche lateinische Theologie (durch John Scotus' Übersetzung) für „gering" (Jeanneau, 363) erachtet wird, kann man die zunehmende Aufgeschlossenheit seinen Gedanken gegenüber durch einige neuzeitliche Theologen wie Karl Rahner (Stickelberger) nur begrüßen. Künftige Forschung wird nicht umhin können, die Beziehung des Maximus zu den Hauptentwicklungslinien der byzantinischen Orthodoxie (Palamism) weiter zu erschließen und durch sie einige der zentralsten theologischen Fragestellungen heutiger Zeit. Zahlreiche der in diesem Buch enthaltenen Studien haben dafür die Grundlage gelegt.

Fordham John Meyendorff

(Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A Distinctione Prima ad Sextam. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXXII, XVIII, 424 S. (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia XVIII) kart. Lire 75 000.–

Rund 16 Jahre nach Vollendung der Edition der Lectura in primum librum Sententiarum bietet die Scotus-Kommission – nun unter der Führung von P. Lukas Modrić – die dist. 1–6 der Lectura in secundum librum Sententiarum. Dabei handelt es sich um die Fragen der göttlichen Kausalität unter verschiedenen Aspekten, des Individuationsprinzips und Fragen aus der Lehre von den Engeln.

In den Prolegomena zum VII. Bd der Editio Vaticana (4*–6*) haben die Hrsg. schon darauf hingewiesen, daß Duns Scotus nicht nur bei der Ausarbeitung des I., sondern auch des II. Buches der Ordinatio außer auf die Pariser Vorlesungsnachschrift auf eine Oxforder Vorlesung zurückgegriffen hat. (Siehe dazu unseren Bericht in: ThRv 71 [1975] 327f).

Der Edition der Lectura II liegen zwei Hs. zugrunde: Der schon für das I. Buch der Lectura Oxoniensis wichtige Codex Lat. 1449 der Wiener Nationalbibliothek und der Codex Q II 21 der Konventsbibliothek S. Francisci ad Ripas in Rom. Den vollständigeren und zuverlässigeren Text bietet die Wiener Hs., in beiden Codices wird die Autorschaft ausdrücklich Duns Scotus zugeschrieben. Die Edition selbst ist mit der bei dieser Ausgabe bereits hinlänglich bewährten Sorgfalt erfolgt. Was im übrigen bezüglich der Lectura I zu sagen war, gilt auch für die Lectura II: auch sie ist ein Zeugnis für einen gewissen Reifeprozeß bei Duns Scotus, und wir dürfen gespannt sein, welche Bereicherung sie insgesamt gegenüber den noch ausstehenden Texten des II. Buches der Ordinatio bringen wird. Ein Vergleich mit den schon edierten dist. 1–3 der Ordinatio zeigen einen im wesentlichen gleichen Aufbau, auch die Formulierungen der Fragestellungen sind fast gleich, in der Lectura II wirken sie mitunter sogar leichter verständlich.

Die Texte sind wechselweise geraffter bzw. ausführlicher. Das genaue Urteil muß eingehenden Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben.

München Werner Dettloff

Nielsen, Lauge Olaf: **Theology and Philosophy in the Twelfth Century.** A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180. – Leiden, E. J. Brill (Acta Theologica Danica, vol. XV), 1982, 396 S. Kart. guilders 96.–

Gilbert, Lehrer und Bischof von Poitiers († 1154) ist in der mediävistischen Forschung gleichermaßen bekannt als Schriftausleger und Theologe wie auch als Erklärer der opuscula sacra des Boethius und also als Philosoph. Er wurde auch in seinem doppelten Werk bald in theologischer, bald in philosophischer Konzentration untersucht, immer auch unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Theologen und Philosophen, des Anselm von Laon und des Peter Abälard. Diese Arbeit der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen hat für die Gilbert-Forschung dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie dessen Doppelwerk auf die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie hin untersucht, und zwar auf dem theologisch entscheidenden Feld der Inkarnationslehre. An der Auslegungsgeschichte des Satzes von der hypostatischen Union im Zeitraum von 1130–1180 hat

Gilbert einen entscheidenden Anteil; dieser ist beachtlicher und bedeutender als der der zeitgenössischen Theologen Hugo von St. Viktor, Peter Abälard und Petrus Lombardus.

Der erste der in zwei Hauptteile gegliederten Studie widmet sich dem „Leben, Werk und Denken" Gilberts (25–189). Biographie und literarisches Werk Gilberts sind bekannt, und soweit die Echtheit der Werke umstritten ist, z. B. die des Liber De sex principiis, konnte diese nicht weiter geklärt werden. Die Zugehörigkeit Gilberts zur Schule von Chartres (ca. 1124–1137), deren Kanzler er von 1126 an war, wird zwar in der Biographie erwähnt, für seine Denkform und Lehre aber nicht weiter fruchtbar gemacht. N. konzentriert sich sofort auf Gilberts Form-Philosophie, deren Bedeutung in der Schöpfungstheologie und Anthropologie, und auf Gilberts Wissensbegriff und Sprachlogik und deren Bedeutung für die Theologie und Christologie. Das Sein wird in der kosmischen Entäußerungsbewegung als Offenbarung der substanzialen Form begriffen, so daß die Form der Inbegriff des Erkennens und Wissens ist. Im Formverständnis konvergieren und korrespondieren Sein und Erkennen. Daraus folgert Gilbert einerseits in der Theologie die Möglichkeit der positiven Gottesprädikate, die im je noch größeren Unterschied der Formen analog zu verstehen sind, andererseits in der Christologie, daß die Einheit der Person und die Differenz der beiden Naturen in Christus nach dem Modell des in verschiedenen substanzialen Formen subsistierenden Subjekts zu denken sei. Die christologischen Aussagen und Prädikationen müssen diese Struktur beachten. Sein, Denken und Sprechen stimmen in dieser Formstruktur überein.

Sein ist immer Sein durch Teilhabe. Das, worin und wodurch etwas teilhat am Sein, die Wesensform nämlich, muß von dem, was etwas ist, unterschieden werden. Die Wesensform ist substanzial; die Seinshabe und der Seinsstand ist im kreatürlichen Bereich von unterschiedlicher Dichte und Qualität. Am Konkreten verdeutlicht Gilbert auch den für die Christologie gewichtigen Begriff des „habitus". Die Seele des Lebewesens ist (in der Kraft der animatio) immer Seele des Leibes, und der Leib ist (kraft der incorporatio) immer Leib der Seele. Das Lebewesen hat Leib und Seele, so zwar, daß Leib und Seele dessen „extrinseci habitus" sind. Sie bestimmen und formen in der Konkretion die Seinsweise des Lebewesens. Im Verhältnis von Subsistenz und Habitus, Subjekt und (substanzialen) Formen legte er den Satz von der hypostatischen Union so aus, daß er den Gesetzen der Logik und der Dialektik entsprach.

Durch des Boethius Traktate gegen Eutyches und Nestorius wußte Gilbert um die Gefahren der Christologie, die in einer Vermischung oder Addition der beiden Naturen in Christus bestanden. Er war in der Christologie zu sehr Form-Philosoph, um ohne Gefährdung der Differenz der beiden Naturen die Einheit und Identität der Person in Jesus Christus zu wahren; er war aber auch zu sehr Trinitätstheologe, um ohne Gefährdung der göttlichen Person (in Christus) auf die beiden Naturen zu achten. Für eine am Artes-Studium geschulten Wissenschaftlichkeit konnte Gilbert den Satz von der hypostatischen Union gültig auslegen. Formphilosophie und Artes-Wissen bedingen und begründen die Theologie in ihrer begrifflichen Erkenntnis, Aussage und Sprache, und (auch umgekehrt gilt), Philosophie und Artes-Studium finden in der Theologie, in der Aussage des Trinitätssatzes und des Satzes von der hypostatischen Union ihr anspruchsvollstes Objekt. Im Vergleich zu Abälard und (erst recht) zu Hugo von St. Viktor hat Gilbert den trinitätstheologischen und christologischen Satz des Glaubens am kritischsten unter den Begriff des Artes-Wissens und unter die Regeln der Sprachlogik gebracht. Der kirchliche Prozeß gegen Gilberts Trinitätslehre und Christologie (1148) zeigt, daß es Gilbert nicht gelang, diesen Begriff einer im zweifachen Form-(Natur-)bestand subsistenten Person vor Mißverständnissen zu schützen und den Mysteriencharakter der Inkarnation zu wahren. Die Formphilosophie und das philosophische Denken scheitern nicht am Inkarnationssatz; diesen Nachweis hat Gilbert erbracht. Muß aber nicht unser Glaube scheitern, wenn er auf den Begriff reduziert wird? Gerade dies befürchtete Gilbert nicht, wie seine Auslegung des Römerbriefes zeigt.

Im zweiten Teil der Arbeit (191–361) wird Gilberts Leistung dadurch herausgestellt, daß seine christologische Position in das Ganze der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Zeitraumes von 1130–1180 eingeordnet wird. Hugo von St. Viktor († 1141), in den septem artes ebenso bewandert wie in der Schriftauslegung des Anselm von Laon, machte nie den Versuch, das christologische Dogma der Kirche philosophisch auszusagen. Vielmehr hielt er sich an die aus der Vätertheologie überkommene Idee der „assumtio". In der Inkarnation habe der ewige Logos die konkrete menschliche Natur, die Geistseele-Leib-Wirklichkeit des menschlichen Lebens angenommen. Diese inhäriert der Person des Logos und empfängt von diesem die Fülle des göttlichen Lebens. Hugo dachte die Einigung von göttlicher und menschlicher Natur „dynamisch-personal", wie N. 213 sagt, und wesentlich soteriologisch. Begriffliche Aussage und dialektische Begründung erhalten in der Glaubenserkenntnis keine Chance.

Peter Abälard († 1142), in der Dialektik und „theologia" (= Gottes- und Trinitätslehre) wohl versiert, betrachtete die beiden Naturen in Christus in der Rolle von zwei verschiedenen „supposita", welche die Person zusammenhält. Der ewige Sohn Gottes und der Sohn der Jungfrau Maria treten gefährlich auseinander. Seine Schüler bemühten sich vergebens, den Primat der Person des menschgewordenen Gottessohnes herauszustellen und die Vorstellung der als suppositum gedachten menschlichen Natur zu korrigieren. Abaelards Verurteilung traf darum (im Unterschied zu der des Gilbert) ins Zentrum der Christologie und Heilslehre. Wie nicht anders zu erwarten, wandte sich dann N. dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus zu und dessen Darstellung der um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Paris diskutierten drei christologischen Positionen. Mit Recht erachtet er die 3. vom Magister diskutierte sog. Habitustheorie, die aus der Schule Gilberts stammt, als die magistrale Position.

Weithin war die Auslegung auf nur handschriftlich überlieferte Quellen angewiesen. Dank der Zusammenarbeit mit dem Institut für griechische und lateinische Philologie des Mittelalters (unter dem leider zu früh verstorbenen Kollegen Jan Pinborg) wurde diese schwierige Quellenlage mustergültig gemeistert. Für Gilberts Kommentar zu den Paulusbriefen bietet in der Tat Cod. lat. 11 853 des British Museum in London (im Vergleich etwa zu den Pariser Hss. 656 und 311 der Nat. Bibl) den besseren Text. Die zusätzliche Angabe des Briefes und der jeweiligen Stelle hätte die Auffindung des Textes (in einer anderen Hs.) wesentlich erleichtert. Cod. lat. 14 423 der Pariser Nationalbibl. bietet für die Ps.-Poitiers-Glosse einen vorzüglichen Textzeugen. Gelegentlich hat aber der Autor (z. B. 297, Anm. 69) in den Text eingegriffen: Z. 3 v. u. heißt es in der Hs non notat (ebenso in Cod. lat. VII C 14, fol. 41rb der Bibl. Naz. in Neapel). Im Ganzen sind die handschriftlichen Texte außerordentlich sorgfältig und kritisch. Von der Sache her ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zur frühscholastischen Christologie, in der nicht Abälard, sondern Gilbert das agens movens der Entwicklung war. Von der Methode her ist die Studie ein Beitrag für die Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie im 12. Jahrhundert.

Bochum Ludwig Hödl

Meier, Erhard: **Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz.** – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1982. 188 S. (Studien 3) kart.

Einer Arbeit über Mystik kommt heute deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil sich langsam herausstellt, daß die gegenwärtige Selbstgefährdung des Menschen und der Welt in einem verkehrten Selbstverständnis und Weltentwurf des abendländischen Menschen seine Wurzel hat. Es sind nicht mehr vorläufige Teillösungen gefragt. Ein neues Selbstverständnis des Menschen will durchbrechen. Die Traditionen der Mystik enthalten ungeahnte Möglichkeiten in diese Richtung. Unter den mystischen Denkern ist Johannes vom Kreuz vielleicht derjenige, welcher den heutigen, im Übergang befindlichen Menschen am leichtesten ansprechen kann, da er die Tiefe der mystischen Philosophie, deren Erlebnis er in der Schönheit seiner Dichtung aufbewahrt, auch in einer klaren und präzisen Prosa dem Suchenden zu verdeutlichen vermag. M. spricht mit seinem Interpretationsversuch zur Johanneischen Mystik aus der Mitte der Not des Zeitgeistes heraus.

1. Das Buch ist so geschrieben worden, wie Bücher über Mystik nur geschrieben werden können: im existentiellen Ringen mit dem in seiner Einfachheit so schwierigen Gedanken.

Der Autor teilt es mit: „Die Arbeit ist eine wesentliche Etappe des Suchers" (8). Es ist das Ergebnis eines Wachstumsprozesses. Eine zunächst als kleine Untersuchung geplante Arbeit ist auf Anregung von Prof. P. Hünermann zur vorliegenden gelungenen Abhandlung geworden. Es versteht sich von selbst: Was in dieser dynamischen, „johanneischen" Form entstanden ist, will auch so gelesen und nachvollzogen werden.

2. Der Autor befragt die Johanneische Mystik anhand des Nichts-Gedankens. Es ist gewiß fragwürdig, ob die Bezeichnung „Nichts-Begriff" (18. u. ö.) zutreffend ist. Für den Mystiker ist es weder ein Begriff noch ein Gedanke. Für ihn ist es die wahre Realität. Das Nichts ist Alles. Ist es noch dasselbe, wenn dieses Unfaßliche begriffen wird ? Die Antwort muß wider Erwartung ‚Ja' lauten. Das genzenlose Ja, welches sich durch das radikale Nein öffnet, macht geradezu das Wesen dieser Mystik aus..

Da nämlich das mystische Denken ein Denken in Stufen ist, so vermag dasselbe jeweils anders zu erscheinen. Johannes besingt das als Unfaßliches Erfahrene in seiner Dichtung, welche er in seiner Prosa begreiflich zu machen versucht. Es wäre unmystisch, zu fragen, welche Stufe die Sache am genauesten trifft. Jede trifft in ihrer Jeweiligkeit die Sache voll, aber keine schöpft sie aus. Denn die Sache, um die es geht, kann nicht in Besitz genommen werden. Die Sache ist die leibliche Präsenz des Unfaßlichen, Ungründigen, in welchem alles steht, wo alles hingeht, wo alles herkommt. Es ist darum wichtig, die selbstkritische Bemerkung zu beachten, Womit die Schrift anhebt: „Die Frage nach ‚Strukturen des Nichts' mag provozieren, denn dem Nichts kann man im allgemeinen keine Struktur oder gar Strukturen zuerkennen. Das Wort Struktur soll hier auch keineswegs etwas Statisches, Monumentales, Unbewegliches meinen, sondern eine Form von Dynamik, eine Weise des Begegnens und An-wesens, jedoch weiselos. Gerade in der tiefsten Weiselosigkeit ist das Nichts so sehr unbedingt, daß es Charakter, Gestalt, Struktur erlangt" (13). Das Nichts ist eine Haltung, welche aus der paradoxen Erfahrung erwächst, daß allein in der Nacktheit des Ursprünglichen das Ganze zu „haben" (= „zu sein") ist. Johannes sagt es lapidarisch: „Para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo" (Um vom Ganzen zum Ganzen zu gelangen, mußt du dich im Ganzen ganz negieren, vgl. 28).

3. Das Nichts macht den Kern der Johanneischen Mystik aus. Darin stimmen alle Johannesforscher überein. Deshalb ist wichtig, immer wieder je anders zu zeigen, wie diese Erfahrung das ganze Werk des Mystikers durchstimmt und es mit theologischen und philologischen Traditionen verbindet.

M. zeigt eingangs, daß durch diesen „Gedanken" die Johanneische Mystik mit dem Geist der scholastischen Schöpfungslehre übereinstimmt (15) und weist zum Schluß auf Verbindungspunkte zwischen Johannes vom Kreuz und anderen Positionen hin (164–186). Man kann gewiß die Wurzel des „Nichts-Begriffs" in dem scholastischen Gedanken finden, daß die Schöpfung ein Nichts ist im Vergleich mit Gott. „Von diesem Lehrsatz Thomas' von Aquin ausgehend, entwirft Johannes seine Lehre" (15), schreibt daraufhin M. Johannes hat in der Tat, wie der Autor präzisiert, in Salamanca Scholastik studiert. Aber es ist fraglich, ob der thomasische Gedanke der Ursprung seiner Lehre ist oder überhaupt sein kann. Man weiß, welche Art von Literatur damals von den jungen Karmeliten in der Ausbildungszeit gelesen wurde. Es waren vor allem die Heilige Schrift, die Kirchenväter, Pseudo-Dionysius, Bücher über Askese usw. Das alles hat gewiß das Johanneische Werk möglich gemacht, aber es läßt sich m. E. nicht kausalistisch davon ableiten. Es ist anzuehmen, daß eine solche Lehre Wurzeln hat, die uns entgehen. Der wahre Ursprung des mystischen Grundgedankens dürfte Der sein, dem der Mystiker dient. Dennoch ist es gefordert, wie M. es tut, die Verbindung dieser Lehre mit der theologischen Tradition zu zeigen, mit welcher sich Johannes vom Kreuz stets in Übereinstimmung wissen wollte, so wie er seine Lehre überhaupt als existentielle Wiederholung der Heilsgeschichte verstand. So kann in der Tat die Aufhellung des Wesens des Nichts dieser Mystik zu einer radikalen Befragung der christlichen Sache dienen.

4. Der Autor geht zunächst auf Grundsatzfragen ein (13–20). Danach prüft er das Ergebnis anderer Forschungen, welche sich mit dem Thema ausdrücklich befaßt haben (41–47).

Es kann hier auf diese Auseinandersetzung inhaltlich nicht eingegangen werden. Dem Johannes-Kenner könnte sich diesbezüglich vielleicht die Frage aufzwingen, ob die angeführten Arbeiten die gleiche Forschungsqualität aufweisen und ob sie überhaupt entscheidende Beiträge zur Johannes-Forschung darstellen. Überraschend könnte z. B. erscheinen, daß Forscher wie Barizzu und Morel kaum berücksichtigt werden, welche zu den bahnbrechenden gehören. Sie haben das Johanneische Werk aus der klösterlichen Geborgenheit befreit, es in das ihm gebührende Denkniveau gehoben und so erst zeigen können, daß der spanische Mystiker ein Denker ersten Ranges ist (vgl. hierzu insbesondere G. Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. Paris 1960/61. Bd I, 7–51). Das Fehlen einer Auseinandersetzung mit diesen Arbeiten ist jedoch m. E. kein Mangel in der Arbeit von M., die wesentlich nicht auf historischen Forschungszusammenhänge eingehen, sondern sich ganz auf die Sache selbst konzentrieren will. Und es ist bekannt, wie oft die Sache unter dem Gewicht eines vermeintlich notwendigen wissenschaftlichen Apparates leidet und oft gar von ihm verdeckt wird. M. hat dagegen seine Arbeitskraft primär auf die Sache gerichtet, welche er aus sämtlichen Schriften des mystischen Denkers mit glücklicher Hand zum Sprechen bringt.

5. M. befragt das Gesamte Werk vom „Nichts-Gedanken" her und auf diesen hin (48–147). Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Nichts im engen Zusammenhang mit dem Gedanken des „Weges" steht.

„Dadurch aber, daß Juan programmatisch die Bedeutung des Nichts aufzeigt, wird der gesamte ‚Weg' unter ihm zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt, der Weg ist damit ein integrales Gebilde, das nicht linear, letztlich also nicht weghaft, zu sehen ist" (147). Dieses Ergebnis zeigt die Richtigkeit der Untersuchung, da Johannes seine Lehre in der Tat als ein „Weg ohne Weg" auffaßt (vgl. 157ff). Der „Weg ohne Weg„ ist der „Weg der Nichtse" (camino de las nadas). Und dieser ist die Aufstiegsbewegung zum Berge hin, auf dessen Spitze die „Fülle" waltet, die „Fülle" dieser Spitze ist: „Und hier gibt es keinen Weg, denn für den Gerechten gibt es kein Gesetz, er ist sich selbst Gesetz" (Inschrift im Bild des Berges Karmel). Die Spitze ist, wenn man auf der Spitze ist, überall. Das ist das positive Ergebnis dieser Lehre. Am Ende gibt es wieder das, was schon am Anfang war, obzwar verborgen: Gott. Diejenigen finden ihn, welche wissen, wo er sich aufhält. „Das Gemach, in dem Gott sich aufhält" ist das Geheimnis der Seele selbst. So schreibt M.: „Das ‚Donde secretamente solo moras' ist das Letzte und Höchste, was Juan inhaltlich über das Nichts aussagt" (148). Was ist aber diese „secreta morada", das Geheimnis der geläuterten Seele? Dies, daß nun ihr das Ganze gehört (vgl. Canción del alma enamorada), weil sie, dem Ganzen ganz geöffnet, mit ihm identisch geworden ist. Unio Mystica. An einer Stelle des Cántico (14–15,5) sagt es Johannes unmißverständlich : „Solches Erleben der Seele besagt nicht, daß sie die Dinge im Licht oder die Kreaturen in Gott sieht, sondern daß sie in ihrer Gotterfülltheit (posesión) empfindet, daß *ihr alle Dinge Gott sind* (siente serle todas las cosas Dios)". Teresia von Avila drückte dasselbe auf ihre Weise aus: „Gott ist auch unter den Töpfen der Küche anwesend." Das ist der Realismus der Unio Mystica.

6. Das Nichts erweist sich also als der „Weg", welcher kein Weg ist und darum zum Zentrum führt. Was ist das Zentrum? M. schreibt: „Das Nichts führt zum Zentrum des Wesens, zur Mitte seiner Niedrigkeit" (174, vgl. auch etwa 41). Hier darf der Rez. exemplarisch Bedenken hinsichtlich der deutschen Übersetzungen äußern.

Johannes sagt: „el centro de su humildad". Humildad kann nicht mit Niedrigkeit wiedergegeben werden, da diese auf eine in jener nicht enthaltene Rangordnung hinweist. Auch Demut gibt das mit humildad Ausgesprochene nicht wieder. Humildad kommt von humus, sie weist auf den irdischen, sterblichen Ursprung des Menschen hin. Sie nennt also seine wesenhafte Endlichkeit. Teresia von Avila definiert sie so: „humildad es andar en verdad" (humildad ist in der Wahrheit gehen bzw. stehen). Das Wort spricht also keine Erniedrigung, keine Selbstbeschneidung, keine Demut aus. Es besagt: in der ursprünglichen Wahrheit stehen. Daß der „Weg" zum „centro de su humildad" führt, will darum heißen: der Mensch wird im Purifikationsprozeß zu dem zurückgeführt, was er in Wahrheit ist, aber nicht akzeptieren will: seine Endlichkeit. Die Endlichkeit ist die Ur-Stelle, in welcher der unendliche Gott dem Endlichen anwest. Darum gipfelt die Johanneische Mystik, welche so streng asketisch anhebt, in jener „breiten" Freiheit des Geistes, welche dort aufbricht, wo der Mensch sich wirklich, d. h. im „centro de su humildad", wiederfindet. „Im Nichts qua Gott ist zugleich jene von Juan oft genannte Freiheit des Geistes angesprochen und gefordert" (175).

7. Das Nichts als „Weg ohne Weg" führt in die Mitte der „humildad", d. h. in die breite Freiheit seiner Endlichkeit, damit der Mensch dem Unendlichen in Wahrheit begegnen könne. Auf dem Höhepunkt dieser Begegnung wird alles wieder eins: Alleinheit. Das ist das Wesen der mystischen Philosophie, welche M. uns wieder hören läßt.

Will man die gedankengeschichtliche Bedeutung dieser Seinserfahrung hervorheben, so braucht man nur darauf hinweisen, daß die Philosophie erst mit Kant die Endlichkeit des Menschen zum Hauptthema des Denkens zu machen und so dasjenige zu sichten vermochte, in dem sich die Denker der mystischen Traditionen seit je selbstverständlich bewegen. Im übrigen ist es wenig bekannt, daß Kant ein treuer Leser Jacob Böhmes war, dessen Grundgedanke des „Ungrundes" ihm vermutlich die Grundevidenz seiner Philosophie ermöglichte, nämlich: daß es einem endlichen Wesen nicht möglich sei, die „Dinge an sich" (d. h. das wahrhaft Ursprüngliche im Seienden) zu erfassen. Wir sehen sie, so wie sie uns, sinnlichen Wesen, erscheinen können. Uns ist unmittelbares Erkennen versagt. „An sich" sind die Dinge – um mit Franz von Baader zu sprechen – „Hervorgang", vom Ungrund, der sie trägt, herkommend. Im Hervorgang, der sie „an sich" sind, können die Dinge aber nur von Gott gesehen werden, der eben der Ungrund ist. Wir sehen sie nur als „Objekte", „Gegenstände". Es steht aber zu vermuten, daß der Nachvollzug der von Kant begonnenen Aufhellung der Grundstruktur der endlichen Vernunft noch nicht die vollständige Einholung des Menschen darstellt. Die Einsicht könnte dann in ihrer Dringlichkeit erscheinen, daß die Endlichkeit des Menschen nicht ist, sondern in einer ganz bestimmten Form geschieht. Die Endlichkeit des Daseins im Menschen geschieht als Vergänglichkeit. Die Vergänglichkeit als Geschehensform der Endlichkeit des Daseins im Menschen ist ontologisch (im Sinne einer selbstkritischen Ontologie) noch nicht aufgehellt worden. Die Aufhellung dieses letzten „Grundes" des Menschen könnte vielleicht dasjenige gehörig fortführen, was mit Kant begann. Für dieses Geschäft könnte die Mystik wieder richtungsweisend sein, und zwar deshalb, weil sie den Unterschied aufhebt und in der Vergänglichkeit das Ewige zu erfahren vermag. M. geht auf diese Problemzusammenhänge nicht mehr ein. Aber was er hervorgeholt hat, deutet daraufhin und zeigt, daß die Mystik die höhere Philosophie enthält. Dies wird freilich in Arbeiten nicht sichtbar, welche die mystischen Lehren auf das Niveau ihres eigenen Könnens gleichsam bequem herunterholen, um die derart verkleinerten Gedanken „kritisch" zu prüfen und „wissenschaftlich" fruchtbar machen zu können. Es scheint dagegen in Arbeiten hervor, welche, wie die vorliegende, mitten in der Anstrengung des suchenden Aufstiegs (Subida) entstanden sind.

8. M. stellt den Leser vor eine alte, beunruhigende Frage: gibt es eine Wahrheit für den Menschen (die Wahrheit des Menschlichen), welche der Einzelne – zwar auf seine unwiederholbar eigene Weise, aber doch dadurch mit allen im Selben übereinkommend – entschieden zu suchen und dienend zu verwirklichen hat?

Noch vor nicht allzu langer Zeit hätte jeder Denkende auf den so Fragenden skeptisch herabgeblickt. Aber schon kehren die Menschen von den Herumirren ermüdet zurück und beginnen sich zu fragen, ob die Unruhe, welche die Menschen in den Zwang des leichten Erfolges hintreibt, nicht Flucht vor der Schwere der eigenen Wesensbestimmung ist. Diese drückt sich in der Unruhe selbst aus. Die Unruhe kommt daher, daß im Endlichen das Unendliche, im Vergänglichen das Ewige waltet, weswegen das Endliche, vergängliche Wesen des Menschen im Endlichen und Vergänglichen keine Ruhe finden kann. Die Johanneische Mystik, welche von Anfang an die „Ruhe und Erquickung", die „Gelassenheit" (69) durch Rückkehr des Menschen ins Zentrum seiner „humildad" anstrebte, kulminiert in der hellen Fülle jenes Zustandes, welchen Johannes nicht mehr auszusagen, nur anzudeuten vermag (vgl. 134–139). Die Worte dieser Fülle sind: „bien y gloria". Was in dieser guten Herrlichkeit geschieht, wird nicht erklärt, nur leise gesungen: „Cuán delicadamente me enamoras!" „Das ‚enamoras', kommentiert M., geschieht zart und sanft, delikat geradezu" (139). Die anfängliche Strenge des kastilischen Mystikers gipfelt in der verhaltenen Zärtlichkeit einer unendlichen Liebe. In der Fülle dieser Herrlichkeit ist der Mensch nur. In diesem IST genießt sich das Absolute selbst. Das gegenwärtige Geschlecht, welches, durch den künstlichen Glanz einer scheinenden Freiheit zunächst geblendet, die Beengung der substantiellen Dürftigkeit eines epochal schwankenden Gemütes erleiden mußte, dem nur das als Wahrheit gilt, was augenblicklich gelingt, und nur das richtig ist, was gerade eintritt, wird in der, von M. so glücklich gehobenen, entschiedenen Offenheit des Ursprünglichen und bergenden Festigkeit des Echten der Johanneischen Anthropologie wieder erfahren können, was das Menschliche bedeutet, wenn es mehr als nur ein Wort ist.

Der anspruchsvolle Leser wird sich gewiß dem Autor zu Dank verpflichtet wissen.

Würzburg José Sánchez de Murillo

Johannes Eck. De sacrificio missae libri tres (1526). Hrsg. v. Erwin Iserloh, Vincenz Pfnür und Peter Fabisch. – Münster: Aschendorff 1982. XXXIV, 206 S. (Corpus Catholicorum Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 36). kart. DM 85.–

In kurzem Abstand nach der großen Edition des Enchiridions Ecks durch Fraenkel legen Iserloh, Pfnür und Fabisch nun Ecks ‚3 Bücher über das Meßopfer' vor – ein Werk, das, im Jahre 1526 erschienen und mehrfach nachgedruckt, die erste große Runde der Auseinandersetzungen über das Meßopfer seit 1519 abschließt. Es handelt sich dabei nicht um eine eigene, systematisch-zusammenhängende Entfaltung der Lehre vom Meßopfer. Die hatte freilich auch kein anderer von Luthers Gegnern im „Kampf um die Messe" entwickelt. Vielmehr geht Eck im ersten Buch seines Werkes nacheinander jene Stellen des Alten und Neuen Testamentes durch, die in der Debatte über die Messe eine zentrale Rolle gespielt hatten. Damit hängt wohl auch die unbefriedigende Form der Aneinanderreihung einzelner Stellen der Heiligen Schrift zusammen, die nicht aus dem Kontext exegesiert, sondern direkt für das Problem herangezogen werden. Das zweite Buch bringt dann einen ausführlichen Traditionsbeweis. Beide Bücher belegen übrigens auch in der Heranziehung des biblischen Urtextes sowie im Rückgang auf die besten Kirchenväter-Editionen der Zeit die humanistische Gelehrsamkeit Ecks. Das dritte Buch befaßt sich schließlich eingehend mit den Einwänden der reformatorischen Gegner, die freilich schon in den beiden ersten Büchern immer wieder direkt angesprochen werden. Vor allem in diesem letzten Buch greift Eck dann auch auf die Schriften zurück, die seit 1520 das Meßopfer gegen die Reformatoren verteidigt hatten. Eck hat das Werk König Sigismund von Polen gewidmet. Dabei läßt die Vorrede erkennen, daß es ihm darum geht, den König trotz der Aufnahme des säkularisierten Herzogtums Preußen in das Lehensverhältnis bei der überlieferten kirchlichen Lehre zu halten.

Bedenkt man, daß ein großer Teil der für die Auseinandersetzung um die Messen wesentlichen Texte der Gegner der Reformation immer noch nicht in kritischen Ausgaben vorliegt, so wird man die vorliegende Edition doppelt begrüßen. Eine knappe, äußerst instruktive Einleitung von Erwin Iserloh geht ihr voran. Wie in früheren Arbeiten stellt Iserloh dabei auch die Schwäche der Eckschen Position heraus, die der Reformation mit der Konzentration auf die Identität der Opfergabe am Kreuz und in der Messe und dem Versuch, letztere als Handeln der Kirche in Memoria und Repräsentatio zu begreifen, die Antwort auf die Frage nach der Einmaligkeit des Opfers Christi letzten Endes schuldig bleibt.

Die insgesamt gelungene Edition gibt an einigen Stellen Anlaß zu Rückfragen. So wäre zur eindeutigen Beschreibung des Druckes die Angabe über die Abstände zwischen den Zeilen kaum notwendig gewesen. Sie wird nicht einmal von Christoph Weismann in seinen Vorschlägen für Richtlinien zur Beschreibung und Verzeichnung alter Drucke verlangt (vgl. Christoph Weismann, Die Beschreibung und Verzeichnung alter Drucke. Ein Beitrag zur Bibliographie von Druckschriften des 16. bis 18. Jh.s, in: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, hg. v. Hans-Joachim Köhler, Stuttgart 1981, S. 447–614). Dagegen sollte man den Zeilenfall auch bei lat. Drucken besser durch den doppelten senkrechten Strich als durch die Virgel kennzeichnen. Zu begrüßen ist die klare Angabe des Seitenumbruchs nicht nur des zugrundegelegten ersten Druckes, sondern auch des in der bisherigen Forschung stärker herangezogenen Kölner Nachdrucks von 1526. Solche ausgesprochen benutzerfreundlichen Zusätze sollten Schule machen.

Mit der vorsichtigen Normalisierung der Texte kann man sich einverstanden erklären. Daß man einen lat. Text durch heutige Zeichensetzung in der Konstruktion übersichtlicher zu machen versucht, ist angesichts der Lateinkenntnisse vor allem der heutigen Studierenden wohl gerechtfertigt. Dennoch hat man hier des Guten ein wenig zuviel getan, wenn jede Partizipialkonstruktion in Kommata eingeschlossen wurde. Zuweilen ist aber auch mit dem Punkt als Satztrennung geradezu sinnentstellend umgegangen worden (vgl. S. 2 und 9 der Vorrede). Bei der Auflösung der ‚unechten Klammern' ist man nicht ganz konsequent verfahren. Ungewöhnlich ist aber vor allem, daß die Zusätze des Nachdrucks C in eckigen Klammern in den fortlaufenden Text, der ja A folgt, eingefügt wurden (vgl. 32f). Die hätte man in jedem Falle in den textkritischen Apparat aufnehmen sollen. Gleiches gilt für die Marginalien des Textes, die sich jetzt im sachlichen Apparat finden. Ebenso scheint es mir nicht günstig, Auslassungen innerhalb von Zitaten durch in eckige Klammern gesetzte Punkte zu kennzeichnen (vgl. 67). So etwas konsequent auch bei biblischen Texten durchgeführt, würde die Benutzung einer Edition nur erschweren.

Die Gestalt der Apparate und die Kommentierung überzeugen. Nur gelegentlich – vor allem im zweiten Kapitel des dritten Buches – droht der Kommentar zu den Personen der Reformatoren auszuufern. Mißlich ist freilich, daß der Benutzer der Apparate für eine Fülle von Kurztiteln und abgekürzt zitierter Schriften auf das Literaturverzeichnis der Fraenkelschen Ausgabe von Ecks Enchiridion verwiesen wird, so daß man diese eigentlich stets als bibliographisches Hilfsmittel zur Hand haben muß. Ein vollständiges Literaturverzeichnis, das den Band in sich selbst benutzbar gehalten hätte, wäre da zweifellos doch sinnvoller.

Etwas zu schematisch scheint man mir auch beim Register der Personen und Orte vorgegangen zu sein. Es enthält, abgesehen davon, daß es an vielen Stellen unvollständig ist, eine Reihe von Merkwürdigkeiten. So sind etwa Carthaginense III, concilium und Carthaginiensis ecclesia nebeneinander aufgenommen worden. Völlig undurchsichtig ist die Verwendung oder Weglassung der Vornamen im Register. Wie die „Nominales" in das Register kommen, ist gleichfalls schwer erfindlich; und sonderbar bleibt auch die Untergliederung des Registers bei Zwingli, die für Luther, obwohl es dort sehr viel mehr Verweise gibt, nicht vorgenommen wurde. Irreführend scheint mir darüber hinaus, wenn man im Register Balthasar Hubmaier unter der von Eck bevorzugten Form Hiebmaier aufführt.

Das alles sind freilich Punkte, die im Grunde den Zugang zum Text nicht verstellen und deswegen auch den Dank für die Edition, den die Herausgeber verdienen, in keiner Weise mindern können.

Heidelberg Gottfried Seebaß

The social teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bishop of Mainz (1811–1877). Translation by Rupert J. Ederer. – (Washington) University Press of America (1981). XIX, 602 S. kart. $ 22.50

Viele von Kettelers wichtigeren Schriften sind – meist kurz nach ihrem Erscheinen – in andere Sprachen, vornehmlich ins Französische, Italienische und Niederländische, übersetzt worden, ins Englische nur eine: „Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staat" von 1873, die 1874 ein „M. D." übertragen hat und mit den Verlagsorten London und Mainz erschienen ist. Mit dem hier anzuzeigenden Band liegt erstmals eine englische Sammelausgabe von Schriften des Mainzer Bischofs vor. Sie enthält den Predigtzyklus von 1848 „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" (1–99), die hier nicht unbedingt zu vermutende programmatische Schrift von 1862 „Freiheit, Autorität und Kirche" (101–303), „Die Arbeiterfrage und das Christentum" von 1864 (305–433, ohne die „Statistischen Notizen"), die Ansprache vom 25. Juli 1869 auf der Liebfrauenheide „Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit" (435–465), das Fuldaer Referat von 1869 „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter" (467–493), die Mainzer Katholikentagsrede von 1871 „Liberalismus, Sozialismus und Christentum" (495–517), die großen Fastenhirtenbriefe von 1876 und 1877 (519–579) sowie die nachgelassene Schrift „Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?" (581–602). Mehrere der hier gesammeltenTexte waren zwischen 1974 und 1977 bereits in der „Social Justice Review" erschienen. Aus den kurzen Vorbemerkungen des Übersetzers geht leider nicht hervor, welche Ausgabe der jeweiligen Übertragung zugrunde lag. So läßt sich nur rückschließen, daß etwa die Adventspredigten nach Raichs, das Fuldaer Referat nach Mumbauers Text wiedergegeben sind. Die seit 1977 erscheinende kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe Kettelers, in der bis 1978 mit Ausnahme der drei letztgenannten alle hier berücksichtigten Schriften vorlagen, war dem Übersetzer offenbar nicht bekannt.

In der kurzen biographischen Einführung (V–XVII) finden sich einige grobe Fehler, die z. T. ungeprüft aus Lenharts Monographie übernommen wurden. In einem Fall erscheint der Sachverhalt geradezu verdreht (XII): Anfang 1865 (nicht 1875) betrieb (nicht: verhinderte) die preußische Regierung die Ernennung Kettelers zum Koadjutor und Nachfolger in Gnesen-Posen, was vom Vatikan ebensowenig wie von Ketteler selbst gewünscht wurde. Ungeachtet dieser geringen Mängel (und der Vorliebe des Übersetzers für Zahlenmystik) bleibt es das Verdienst Ederers, eines Schülers von Kurt Schuschnigg (1897–1977), der englischsprachigen Welt das Werk eines Mannes erschlossen zu haben, dessen Ideen – nach Meinung seines Übersetzers – für unsere Zeit nicht weniger bedeutsam sind als jene seines Zeitgenossen Karl Marx (III).

München Christoph Stoll

L'actualité de Lamennais. Colloque de La Tourette, 2–4 juin 1978. Préface par Jean Lacroix. – Strasbourg: Cerdic 1981. 173 S. (Recherches institutionelles, 6. Série: Institutions et Histoire). kart.

La condamnation de Lamennais. Dossier présenté par M. J. Le Guillou et Louis Le Guillou. – (Paris: Editions Beauchesne 1982). 754 S. (Textes Dossiers Documents 5). kart. FF 333.–

Valerius, Gerhard: **Deutscher Katholizismus und Lamennais.** Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854. – Mainz: Grünewald (1983). XXXI, 453 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 39) kart. DM 84.–

Die Beschäftigung mit dem Bretonen Hugo-Felicité – Robert de La Mennais, demokratisiert: Lamennais (1782–1854; 1816 Priester; 1836 öffentlicher Bruch mit der katholischen Kirche) hat in den letzten Jahren besonders in Frankreich, aber nicht nur dort, stark zugenommen. Bereits vor dem Vat. II, das sich inhaltlich – ein Antrag auf Rehabilitation des Abbé Lamennais (L.) blieb vereinzelt – lehramtlich (insbesondere in der „Declaratio de libertate religiosa") zu Problemen geäußert hat, die für L. zentral waren, bemerkte Remigius Bäumer im LThK (1961), daß des L. „überragende Bedeutung und zugleich seine Tragik immer stärker erkannt werden".

Ausdrücklich unter dem Titel „Die Aktualität von L." wird über das Colloquium von La Tourette berichtet, das vom 2. bis 4. Juni 1978 stattfand und neben Spezialthemen wie die Arbeiterunruhen in Lyon (1831/34) oder die Theologie von Philippe Gerbet (der wohl spekulativste Kopf des L.-Kreises) einen weiten Boden spannte von einer Analyse der Thesen im „L'Avenir" bis zum Vat. II – eine bei solchen Veranstaltungen fast unvermeidliche Überforderung. So konnte der theologische „Traditionalismus" und der für L. so wesentliche Begriff des „sens commun" – höchst aktuell für das Verhältnis der Kirche zur „einen Menschheit" – in den Erörterungen über „Natur" und „Übernatur", den „Immanentismus" bei L. mehr nur angesprochen als behandelt werden. Aber der Bericht ist interessant, weil er zeigt, daß die Referate und Diskussionen – sieht man von dem gemeinsamen Respekt vor der moralischen Integrität des L. ab – keineswegs unisono verliefen, selbst nicht zwischen den Brüdern Louis und Marie-Joseph Le Guillou, zusammen mit Jean-René Derré und Jacques Gadille (der junge deutsche Theologe Gerd Valerius [vergl. unten] hielt sich wohl zurück) die herausragenden L.-Kenner bei diesem Colloquium. Jede vorschnelle Aktualisierung wurde vermieden. Die Positionen zum oft erörterten Problem der Kontinuität im Leben des L., insbesondere hinsichtlich seiner Christlichkeit, zum Verhältnis zwischen dem L. vor 1832 und „le second L." (J. Lacroix, 13) waren differenziert.

In der Bewertung der römischen Urteile über L. bemühte man sich um eine historische Interpretation. „L. und die römischen Theologen beziehen sich alle auf Christus . . ., aber sie sprechen nicht die gleiche Sprache"; die Römer eliminieren alles, was sie nicht in ihrem Seminar mitbekommen haben (Louis Le Guillou, 44). Anderthalb Jahrhunderte danach „sind die Freiheiten, 1832 und 1834 verurteilt, im größten Teil der Welt anerkannt . . ., die Freiheit des Gewissens (ist) in die allgemeine Moral eingegangen"; aber damals waren die „hierarchischen Strukturen, die Denkweisen der Christen blockiert, gelähmt" (ders.). M. J. Le Guillou hielt dafür, daß L. „die großen Erfahrungen beim Vat. II 150 Jahre vor ihrer Formulierung durch das Konzil prophezeit hat" (145), will aber unterschieden wissen zwischen „une impression, une approximation" und „une donné scientifique dûment contrôlée". Sein Referat über „L. im Licht des Vat. II" ist ein Ausblick, den er mit dem Satz schließt, die L.-Krise sei „providentiell, um uns zu verpflichten, die Probleme tiefer zu sehen" (164).

Mehrfach wurde bei diesem Colloquium die These vertreten, L. sei kein gründlicher Theologe und Philosoph gewesen (worüber allgemeiner Konsens in der Literatur besteht), habe aber die „Zeichen der Zeit" gesehen, während seine Gegner „solide Theologen" gewesen seien, aber die „Zeichen der Zeit" nicht gesehen hätten, in welcher Perspektive dann L. als ein „Apologet" gerechtfertigt werden konnte. Dahinter tritt zurück, was das „L'Avenir" – Leitwort „Gott und die Freiheit" nicht als missionarische Anpassung an den Liberalismus, sondern innerhalb der christlichen Glaubensgeschichte selbst bedeutet.

★

Die „confiance", deren sich H. S. Schwedt bei seiner Erforschung des „Römischen Urteils über Georg Hermes" nicht erfreute, wurde dem Dominikaner Marie-Joseph Le Guillou, dem Bruder des renommierten L.-Experten Louis Le G. (vgl. oben), während 15 Jahren dank der ausdrücklich erwähnten Gunst der Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in reichem Maße zuteil: Er durfte aus drei umfänglichen römischen L.-Dossiers handschriftlich kopieren, was nunmehr in französisch unter dem Titel „La condamnation de L." der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und von Louis L. G. mit großer Zurückhaltung kommentiert worden ist.

Dieser weist in dem „Avertissement" (5f) auf die Schwierigkeiten hin, welche die französische Übersetzung der großteils in Italienisch abgefaßten Texte bereitet habe, die ihrerseits manchmal von Dialektformen beeinflußt worden sind; sie wurde überwunden durch eine ganze Reihe von Helfern. Er erklärt die Verzögerung der Publikation auch damit, daß sie diese nicht veranstalten wollten, „avant que le Saint-Siège lui même nous en ait donné la permission formelle par écrit" (5). Die Zweifel, die einer gegen dieses Verfahren bei einer wissenschaftlichen Edition prinzipiell erheben kann, dürften angesichts der Untadeligkeit der Bearbeiter gegenstandslos sein. Die Übersetzung aller im Original nicht-französischen Stücke erleichtert natürlich die Benutzung nicht nur in Frankreich, setzt aber das Vertrauen in die Präzision der Übertragungen voraus. Biographische Angaben zu den vielen, selbst dem einigermaßen kundigen Leser oft nicht vertrauten Personen werden nicht gemacht. Die Edition wendet sich an Spezialisten (trotzdem werden auch lateinische Texte, selbst kurze Zitate, französisch übersetzt).

Louis Le G. hatte bereits 1955 sein bedeutendes Werk „Evolution de la pensée religieuse de L." vorgelegt und mit der Edition der „Correspondence générale de L." (9 Bde, 1971–1981) wesentliche Voraussetzungen für ein Porträt dieses komplizierten Mannes geschaffen.

Unter Einbeziehung auch dieser Korrespondenz gliedert er das „Dossier L." nach den Stadien der „condamnation" (daß die Dokumente dabei in anderer Reihenfolge erscheinen als im vorausgestellten „Index" [12–24] und Seiten-Verweise im Text oft fehlen, erschwert manchmal die Übersicht). Manche Überschriften sind angesichts des knappen Kommentars bemerkenswert: Zur Romreise der Männer des „L'Avenir" Anfang 1832: „La mise en marche des rouages de la condamnation" (126) – zur Lage im Sommer 1833: „L' engrenage fatal" (373) – zum „Akt der kompletten Unterwerfung" im Dezember 1833: „La ‚mise au pas'" (405, „Gleichschaltung" ist auch in Parenthese eine trübe Erinnerung).

Was auf dem Umschlag steht, daß nämlich „die Tatsache (der Publikation) selbst ein Ereignis bedeutet", ist keine Übertreibung. Zu den wichtigsten Stücken gehören natürlich die Antworten auf die Konsultation zum „L'Avenir" (70–125) und die Voten zu den „Doctrines de L." (161–240), unter denen die Härte des Jesuiten Rozaven ebenso herausticht wie die diplomatisch-kluge Differenzierung des Luigi Frezza. Gemeinsam ist allen die bemerkenswerte Ansicht, daß sie von einem lehramtlichen Urteil über die einzelnen Thesen des L. abraten, weil dies zu Schwierigkeiten führen müsse. Sieht Louis Le G. diese römischen Voten gegen die „politisch-religiöse Doktrin" gerichtet, so schreibt er den „Zensuren von Toulouse" einen mehr theologischen Charakter zu (241).

Das Dossier belegt eindrücklich, wie extensiv die Auseinandersetzungen in Rom geführt wurden (ob dies auch für das „Hermes-Urteil" gilt, ist fraglich, muß aber wohl angesichts der begrenzten Möglichkeiten von H. S. Schwedt offen bleiben). In beiden Fällen hat sich Metternich massiv eingemischt, was für L. nach L. Ahrens (Münster 1930; von Louis Le G. S. 63 freundlich zitiert) J.-R. Derré 1963 aufgewiesen hat; dennoch belegt das Dossier die Unmöglichkeit zu behaupten, „daß L. allein unter diplomatischen Pressionen verurteilt wurde" (6).

Was den Papst selbst angeht, so hält Louis Le G. dafür, „que, quels que soient les torts de Grégoire XVI dans cette affaire, il est injuste, de le considérer . . . comme un potentat aveugle et fier de son autorité" (143). Wie schon früher sieht er den eigentlichen Bruch des L. mit seiner Kirche nicht schon in den „Paroles d'un croyant" vollzogen, diesem „cri de la conscience blessée"; aber „der Bruch ist in Sicht". Im Anschluß an den Rapport des Kardinals Lambruschini über dieses Buch (ein besonders aufschlußreiches Stück des Dossiers; 476–483) bemerkt er: „Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour comprendre que la conclusion logique d'un tel réquisitoire (Antrag des Staatsanwaltes) ne pouvait être que ‚Singulari vos'" (483). Man kann wohl ähnlich wie beim Urteil über Georg Hermes fragen, welcher Zwang der „Logik" auf einer solchen Ebene gegeben sein kann.

In seinem zumeist aus Zitaten bestehenden „Nachwort" bemerkt Marie-Joseph Le G., die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. seien „Gefangene der sogenannten ‚christlichen' Gesellschaft, der sogenannten ‚katholischen' Staaten" gewesen und hätten eine „Umkehr" von den Fürsten erwartet. „C'est bien pourquoi il a fallu un long et douloureux enfantement avant que le discernement des idées positives incluses dans le mouvement révolutionnaire puisse se manifester" (751). Ob freilich die Ideen der Französischen Revolution, wie auch der zuvor zitierte Papst Paul VI. meinte, eine „antichristliche Verkleidung" ursprünglich christlicher Ideen genannt werden können, ist angesichts der berechtigten Kritik an der „Säkularisierungsthese" so eindeutig wohl kaum zu schließen.

★

R. Aubert stellte noch 1971 fest, es seien zwar deutsche Einflüsse auf L. untersucht (L. Ahrens), der umgekehrte Vorgang jedoch noch „kaum erforscht". Es ist ein dankenswertes Verdienst von G. Valerius, in einer ungemein extensiven Untersuchung der deutschen katholischen Publizistik von 1817–1834 und in einer graphisch-statistischen Erfassung der Jahre nach der Verurteilung von L. bis zu dessen Tod 1854 einen Beitrag zur Auffüllung dieser Lücke vorgelegt zu haben, dabei auch die Forschungen von Rudolf Pesch (1966) über die deutsche Kirchenpresse fortsetzend.

Der Vf. machte sich die Mühe, 114 Periodica durchzusehen, weil er im Zuge der „Rezeptionsforschung" auch die „Trivialliteratur" einbeziehen wollte. Ohne diese Quellengattung generell bewerten zu wollen, ist zu sagen, daß sie hinsichtlich der Einschätzung von L. trivialer Weise kaum etwas hergibt. Als ergiebig erwiesen sich zu verschiedenen Zeiten qualifizierte Organe, insbesondere die Aschaffenburger „Katholische Kirchenzeitung", der Mainzer „Katholik", die Münchener Zeitschrift „Eos", der Würzburger „Allgemeine Religions- und Kirchenfreund" und hinsichtlich des „L'Avenir" Senglers „Kirchenzeitung für das

katholische Deutschland" sowie die Landshuter „Literaturzeitung für die katholische Geistlichkeit". Was die Substanz angeht, so ragen weit heraus die Beiträge von I. Döllinger und F. Baader und dann in der Zeit von „Mirari vos" der „harte Schlag aus Tübingen" (G. Valerius) in der ThQS mit den aggressiven Beiträgen von A. Theiner und Gengler. Interessant sind auch die Konturen des nicht leicht zu rubrizierenden Publizisten Joh. B. Pfeilschifter, vor allem in seiner Aschaffenburger Kirchenzeitung. Zwei eigene Gruppen stellen die von Wessenberg inspirierten und die hermesianischen Zeitschriften mit ihrer jeweils verschieden akzentuierten L.-Gegnerschaft dar.

Die „gewissen Sympathien" für L., die R. Aubert beim Mainzer „Katholik" vermerkt, werden vom Vf. verdeutlicht: Mit L. gegen den Protestantismus, für die Freiheit als Freiheit der Kirche, gegen das staatliche Unterrichtsmonopol, sogar für die Erörterung der Trennung von Kirche und Staat in einem ultramontanen Verständnis. Mit unterschiedlichen Akzenten verfolgen alle konservativen Organe dieses Verfahren. Eine Sonderrolle spielte die Aschaffenburger Kirchenzeitung, die 1832 als einziges Blatt dieser Gruppe die Gewissensfreiheit für alle vertritt und dafür hält, daß die „unbedingte Freiheit der Presse" immerhin besser sei als ein omnipotenter Staat.

In den Konfliktsjahren 1832/34 begrüßen die konservativen Blätter die Unterwerfungsakte des L.; aber der Vf. kann bemerkenswert feststellen, daß man sich in den L.-freundlichen Blättern „in keinem Punkt inhaltlich den Verurteilungen anschließt" (311). Sogar der „Der Katholik", dessen Wünsche L. nach Rom begleitet hatten, kann dann eine gewisse Überraschung durch „Mirari vos" ausdrücken. In ziemliche Verlegenheit geriet jetzt die Aschaffenburger Kirchenzeitung, die einen Beitrag veröffentlichte, der sich zur Enzyklika und zugleich zu einem extremen Fideismus bekannte, Mitte Juli 1834 L. noch verteidigte und ihn im August wegen der „Paroles d'un croyant" einen „öffentlichen Jakobiner" nannte, nachdem zuvor F. Baader in einem Artikel Rom kritisiert hatte, wo L. verurteilt, aber die Politik des spanischen Klerus gebilligt werde.

Der Vf. folgt bei der Darlegung des publizistischen Echos den Wegstadien des L., was zu Wiederholungen führt. Eine Analyse der Theorien des L. übersteigt notwendig den Rahmen dieser Luzerner Diss., so interessant auch die Bemühung ist, den verschiedenen Thesen zur problematischen Kontinuität im Leben des L. nachzugehen. Die Differenz zwischen F. Baader und L. oder zwischen dem Traditionsbegriff der Tübinger Schule und dem „Traditionalismus" bei L., kann nur angedeutet werden. Es ist ein großes Verdienst des Vf.s, im Zusammenhang mit der Wirkungsgeschichte des L. einen wichtigen Beitrag zur bewegten Situation auch des deutschen Katholizismus in den 20er und 30er Jahren des 19. Jh.s vorgelegt zu haben.

★

Es kann vermutet werden, daß die Beschäftigung mit L. noch geraume Zeit lebendig bleiben wird. Sie könnte hilfreich sein auch in einer systematischen Untersuchung über direkte und indirekte Beziehungen zu L. in der Theologie und Philosophie der deutschen Romantik, wovon weder die Beschuldigung des „pangermanisme", beim Colloquium von 1978 elegant wieder vom Tisch genommen, noch die These vom „romantisme" des L. abhalten müßten.

Freiburg i. Br. Oskar Köhler

Stadler, Hubert: **Päpste und Konzilien.** Kirchengeschichte und Weltgeschichte. Personen – Ereignisse – Begriffe. Econ Taschenbuch Verlag (Düsseldorf 1983) 380 S. Hermes Handlexikon 2680 Kart. 26.80

Das vorliegende Lexikon liefert informative, wenn auch knappe Würdigungen der Päpste von Petrus bis zu Johannes Paul II. und der Konzilien von Nicäa bis zum II. Vaticanum. Weitere Artikel behandeln zentrale Fragen über die Kirchenpolitik, u. a. über den Kirchenstaat und berichten zugleich über bedeutende Papsthistoriker wie Ranke und Ludwig von Pastor. Die Papstliste ist dem neuesten Annuario Pontificio entnommen. Unter den Konzilien hat die Synode von Pisa 1409 keinen eigenen Artikel. Der Pisaner Papst Johannes XXIII. muß sich mit Verweisen auf Gregor XII. und das Konstanzer Konzil begnügen. Das bekannte Konstanzer Dekret „Haec sancta" wird (322) mit „Sacrosancta" angeführt. Beim Artikel „Konzil" unterscheidet der Verfasser ein wenig inkonsequent zwischen den Konzilien des 1. Jahrtausends, den Konzilien der Päpste, den Konzilien der Reform und Konzilien des Katholizismus. Vienne und Trient werden nicht unter den Reformkonzilien aufgeführt. Seite 193 wird noch von einem Thesenanschlag Luthers gesprochen. Zu Seite 254: Die Urteile über Pius XI., Pius XII. und Paul VI. erscheinen einseitig. Nützlich ist die Zeittafel, aber auch die Bibliographie. Die Literaturangaben könnten verständlicherweise ergänzt werden. So fehlen verschiedene Werke über die Päpste oder über die Konzilien wie: Alberigo, Krämer, Meuthen, Raab, Vagedes. Einzelne Angaben sind ungenau. Die ‚Geschichte des Konzils von Trient' umfaßt vier Bände und erschien in den Jahren 1949–1975. Jedins „Kleine Konziliengeschichte" hat nicht nur zwei, sondern zahlreiche Auflagen und Übersetzungen erlebt. Die „Papstgeschichte" von Franzen-Bäumer erschien in Freiburg, nicht Fribourg, die dritte Auflage kam 1982 heraus.

Hervorzuheben ist die gute Bebilderung des Lexikons. Trotz mancher Mängel und Schwächen ein nützliches Nachschlagewerk.

Freiburg Remigius Bäumer

Kasper, Walter: **Der Gott Jesu Christi.** – Mainz: Grünewald (1982). 406 S. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1) Ln. DM 48.–

Die Gotteslehre als dogmatische Grunddisziplin verlangt in der Situation des Säkularismus und der (auch im christlichen Bereich) „zerbrochenen Gottesbilder" (so der Titel eines holländischen Buches aus dem Jahre 1969) mit der daraus resultierenden modischen Sucht nach „neuen Gottesvorstellungen" nach vertieftem theologischem Bemühen. Der Vf. unterzieht sich dieser Aufgabe in einem eigenständigen Entwurf, der von dem gewohnten Schema der Lehr- und Handbücher abgeht und den weitverzweigten Stoff auf drei Fragekreise konzentriert (Die Frage nach Gott heute; die Botschaft vom Gott Jesu Christi; das trinitarische Geheimnis Gottes). Der unkonventionelle Titel, der zunächst den Eindruck einer Trennung im Gottgeheimnis der Person Jesu Christi nahelegen könnte (später ergänzt durch die biblische Formel von „Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus"), will in Wirklichkeit nur die offenbarungsgeschichtliche Grundposition des Werkes kenntlich machen, nach der es im Christentum nicht um ein im allgemeinen Sinn gehaltenes oder um ein aus der natürlichen Theologie erhobenes Gotterkennen geht, sondern um das vom Gottmenschen selbst vermittelte Verständnis, das im Christusereignis sofort auch seine Heilshaftigkeit hervortreten läßt. Darum geht es diesem Werk nicht nur um den „Gott an sich", sondern auch um den „Gott für uns", ohne daß diese beiden Aspekte voneinander gänzlich abgelöst würden. So kann auch die „Gottesfrage" als „Heilsfrage" verstanden und ausgearbeitet werden, eine heilstheologische Zielsetzung des Werkes, die sich leitmotivisch etwa in der Formel von der „Verklammerung von Gottesfrage, Heilsfrage und Christusfrage" ausgedrückt findet (205). Diese heilstheologische Ausrichtung läßt freilich die Schwierigkeiten der durch Säkularismus, Atheismus und Nihilismus bestimmten Situation des „Fehl Gottes" nicht unberücksichtigt und sucht ihnen zu begegnen.

Dies geschieht vor allem in dem am umfangreichsten gehaltenen 1. Teil (die Frage nach Gott heute, 13–167), der neben den klassischen Fragen der Einführung in die Gotteslehre (natürliche Gotteserkenntnis, natürliche Theologie, Gotteserkenntnis im Glauben) die neuzeitliche Geistesgeschichte unter dem Leitgedanken des Aufgangs der Subjektivität und des Autonomiebewußtseins behandelt. Bei der Ausführung der bei Descartes beginnenden, über G. Bruno und Spinoza laufende Linie, die dann in Feuerbach, Marx und Nietzsche ihren höchsten Anstieg gewinnt, zeigt der Vf. eine sichere Hand und treffendes Urteil, das sich vor einseitigen Stellungnahmen hütet, aber doch auch Eindeutigkeit im Aufweis der Irrgänge dieser Entwicklung zeigt, die es jedoch nicht dazu bringen können, die moderne Geistesgeschichte im Sinne einer einseitigen Abfalltheorie zu interpretieren. Auch wenn auf dieser Linie noch andere Meilensteine erwähnenswert wären (etwa für das Aufkommen des Historismus und seiner immanentistischen Tendenzen G. Vico und J. G. Herder, für das Aufkommen des modernen Wissensideals Fr. Bacon, für die Ableitung des Atheismus in Verquikkung mit der Leidensproblematik A. Schopenhauer), so wird doch im ganzen ein tieferer Einblick und Verständnis für das Werden des modernen Atheismus vermittelt, an dessen Entstehen nach dem II. Vat. auch „die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben". Unter dem hier im ganzen führenden heilstheologischen Aspekt betrachtet, wäre wohl auch das Moment des bewußt Widerständigen und des der Heilsbotschaft Widerstrebenden beachtenswert (im Sinne etwa des Goetheschen „tiefsten Themas der Welt und Menschengeschichte ... der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens").

Richtig erscheint der Akzent gesetzt, wenn nicht der humanistische Atheismus, sondern der Nihilismus (Fr. Nietzsche) als die schärfste Herausforderung des christlichen Gottesglaubens in der Moderne ausgegeben wird, der sich auch schon in der Nichtanerkennung einer metaphysischen Welt manifestiert und wohl auch einen Ableger in jedem Wahrheitsrelativismus hat. Darum wird die Herausforderung des modernen Atheismus auch als Sprachproblem erkennbar, das sich auf die Frage reduziert, ob von Gott in Existentialsätzen gesprochen werden kann (67). So ist die Theologie angesichts dieses massenhaften Atheismus „sprach- und kommunikationslos" geworden (68). „Es fehlt uns an der Sprache und an ausgebildeten Kategorien, um eindeutig von Gott reden zu können." Andererseits wird nicht übersehen, daß die Problematik nicht nur eine formale und sprachliche bleibt, sondern daß sie in die Tiefen der Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassung hinabreicht. Dennoch wird die positive und reinigende Wirkung des Atheismus anerkannt und eine „dialektische Verhältnisbestimmung" (82) von Christentum und Atheismus angestrebt, die auf dem Boden der Seinsfrage und der natürlichen Theologie neu beantwortet werden kann.

Das Plädoyer für die natürliche Theologie als Reflexion über die dem Glauben eignende Vernünftigkeit und Universalität bezieht auch bisher weniger beachtete menschliche Strukturen wie die Erfahrung, die transzendierende Bewegung der Sprache und den Grundvollzug der endlichen menschlichen Freiheit als Erklärungsgrößen ein. Sie vermögen auch die „Gottesbeweise" als Appell an die menschliche Freiheit wie an die Verantwortbarkeit des Glaubens zu rehabilitieren und die Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis freizusetzen, das Gott im Akt der Offenbarung kundtut.

Der Gehalt dieser in Jesus Christus endgültig erfolgten Kundgabe wird im 2. Teil des Werkes sichtlich auf die Wahrheit vom Vater-Gott konzentriert, an der zugleich die für das Trinitätsgeheimnis wesentliche Personalität des Sohnes in heilsgeschichtlicher Dimension aufgeht. Es mag an diesem vornehmlich heilsgeschichtlichen Duktus dieser Trinitätslehre gelegen sein, daß die Lehre von den Eigenschaften Gottes zurücktritt, die freilich in der theologischen Lehrentwicklung eine abstrakt-spekulative Artikulierung erfuhr, welche modernem Denken spröde und in der Anhäufung von Superlativen nicht heilsbedeutsam erscheint. An sich aber würde eine biblisch orientierte Eigenschaftslehre in ein heilsgeschichtliches Konzept gut integrierbar sein, wenn man dazu die in diesem Werk stark hervorgehobene Kategorie der Verborgenheit Gottes und seines (nicht nur antirationalistisch zu verstehenden) Geheimnisses nutzte. Dann könnte die an Stellen wie S. 190ff angedeutete Eigenschaftslehre in der relativen Vielfalt ihrer Aussagen nicht nur der Konkretion des Gottesbildes dienen, sondern gerade auch die Dialektik von Verborgenheit und Offenheit Gottes, von Transzendenz und Kondeszendenz festigen.

Der Duktus dieser zunächst heilsgeschichtlich entwickelten Trinitätsauffassung, die in bezug auf den Sohn auch die entscheidenden christologischen Aussagen aufnehmen und verwerten kann, beweist seine Fruchtbarkeit auch für einen organischen Anschluß der Pneumatologie, die so den Heiligen Geist als Geist Jesu Christi wie als Einheits- und Vollendungsprinzip der Heilsgeschichte verstehen lehrt. In der richtigen Erkenntnis, daß eine bloß positive Darlegung der ökonomischen Trinität letztlich weder die Einheit der drei Artikel garantieren (weil so immer wieder Gewichtsverlagerungen auf einen der drei Artikel möglich sind, etwa im „Christomonismus" oder in einem isolierten „Spiritualismus" drohen) noch auch das Tiefengeheimnis Gottes aufweisen kann, wird die immanente Trinitätslehre an den Schluß des Ganzen gestellt, aber nicht wie bei Schleiermacher u. a. als Annex, sondern, der Gesamtanlage des Werkes entsprechend, als Schlußstein und Scheitelpunkt, in dem alle Linien des christlichen Gottesgeheimnisses zusammenlaufen. Die bei allen Einzelthemen beobachtete geschichtliche Verständigung über die Entwicklung des Dogmas mit der Grundlegung in der Hl. Schrift und unter Beobachtung der kirchlichen Lehrentscheidungen wird auch hier relativ ausführlich entfaltet, so daß das Specificum des trinitarischen christlichen Monotheismus als unableitbare Offenbarungsgröße ungemindert hervortreten kann. Wie stets ist auch hier die moderne Problematik aufgenommen etwa in Auseinandersetzung mit der auch heute noch einflußreichen Trinitätsauffassung Hegels (deren Zweideutigkeit nicht unerwähnt bleibt: 325f) oder in der rechten Abstimmung von ökonomischer und immanenter Trinität.

Die hier vorgenommene Zurückweisung einer undifferenzierten Gleichsetzung (wobei die Differenz zutreffend im gnadenhaft-freien Offenbarungswillen Gottes angelegt gesehen wird) spricht nicht einer Trennung beider das Wort, sondern begründet ein unauflösliches Ineinander beider, das den apophatischen Charakter der immanenten und den kenotischen Charakter der ökonomischen Dreieinigkeit überzeugend ausweist.

Gerade am Beispiel der hier entwickelten Trinitätslehre läßt sich die beachtliche Eigenart dieses Werkes ersehen, das, immer im Kontakt mit der inner- wie außertheologischen Zeitsituation bleibend, doch nicht auf Auseinandersetzung oder gar auf einseitige Abwehr aus ist, aber auch nicht auf eilfertige Anpassung, sondern auf eine vermittelnde Tendenz, die den Ertrag des modernen Denkens in kritischer Sichtung aufzunehmen sucht. Dabei mögen sich angesichts der stofflichen Fülle und der Vielfalt der behandelten Themen sowohl im einzelnen Teilfragen anmelden (etwa bezüglich der Wertung des Existentialismus oder des transzendentalen Ansatzes der Theologie oder der genaueren Bestimmung der Prozeßtheologie) als auch Grundsatzprobleme (wie etwa das der Relevanz der entwickelten Trinitätslehre für den Dialog mit dem Atheismus) stellen. Solche Fragen vermögen aber den Gesamteindruck nicht zu schmälern, der dahin geht, daß diese Arbeit von der Größe des Themas wie von der überlegten Anordnung und geistigen Durchdringung des Stofflichen her einen beachtlichen theologischen Beitrag zur Vermittlung des Glaubens an das moderne Denken leistet.

München Leo Scheffczyk

Schneider, Theodor: **Zeichen der Nähe Gottes.** Grundriß der Sakramententheologie. – Mainz: Grünewald (1979), 322 S. Ln. DM 38.–

„Der hier vorgelegte Versuch eines nachkonziliaren Grundrisses der Sakramententheologie will die vielen Aspekte der Neubesinnung zusammenfassen und bündeln in einem Überblick, der einerseits das Ganze wirklich überschauen läßt, der andererseits noch ausreichende Detailinformation anbietet für eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen" (15). So formuliert der Vf. sein Ziel im Vorwort. Er teilt auch mit, daß diesem „Grundriß" eine Vorlesung: „Kurzgefaßte Theologie der Sakramente" zugrunde lag, die „unter Assistenz eines Mitarbeiterteams für die Veröffentlichung intensiv überarbeitet wurde" (ebd).

Das Werk gliedert sich in acht Kapitel. Das erste ist „Grunddaten heutiger Sakramententheologie" gewidmet (17–79); die übrigen Kapitel behandeln die sieben Sakramente der katholischen Kirche. Nach jedem Kapitel steht eine Literaturliste deutschsprachiger Werke. Es wäre m. E. dem Werk zugute gekommen, hätte es diesen engen Sprachraum überschritten, z. B. beim Sakrament der Ehe, wo jeder Kenner der Forschungslage das grundlegende Werk von E. Schillebeeckx, Le mariage, Paris 1966, vermissen wird. (Siehe jedoch die Stellungnahme des Vf. 66f).

Anerkennenswert ist das Zusammentragen einer großen Zahl von Texten und Gedanken folgender Autoren: K. Rahner, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, A. Gerken. Die Rahnersche These von der Kirche als „Grundsakrament des Heiles" und den sieben Sakramenten als Selbstvollzügen dieser Kirche (41,48f, 54, 62, 128, 291) macht das hermeneutische Rückgrat der sonst methodisch ziemlich lose strukturierten Arbeit aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang zu vermerken, daß der Vf. die bewußt und gezielt zurückhaltende Formel von LG 1: „Ecclesia ... veluti sacramentum" einfach als „zögernd" und „vage" bezeichnet (44), ohne sich mit der dahinterstehenden theologischen Problematik auseinanderzusetzen. Die biblischen Texte werden meist so angeführt, daß ihr traditionsgeschichtlicher Ort dabei keine hermeneutisch relevante Rolle spielt (z. B. 46, 76f, 79f, 88f, 94f). Freilich könnte hier der Einwand Recht haben, eine solche Sorgfalt in der Wiedergabe des biblischen Befundes übersteige den Rahmen eines „Grundrisses". Der Rezensent ist allerdings anderer Meinung, und das bezieht sich – mutatis mutandis – auch auf die geschichtlich nicht ganz zufriedenstellende Weise, wie die Texte des Lehramtes eingebracht und behandelt werden (60, 64f, 114, 204ff, so bezüglich des Bußsakramentes m. E. allzu unvermittelt „Fragen an Trient" gerichtet werden und 255f, wo bezüglich der Amtsfrage leider nur eine „summarische Charakterisierung des Tridentinums", so 257, geboten wird). Die Lektüre und der didaktische Wert des Buches leiden zuweilen unter einer sprunghaften Gedankenführung und einer methodisch schwer verständlichen Mischung von Quellen verschiedener dogmatischer Relevanz.

Zu den Qualitäten des vorliegenden Umrisses gehören: ein reges pastorales Problembewußtsein, die stets vorhandene ökumenische Fragestellung (z. B. 99–105, 123ff, 171–183, 264ff), der Wille, die Ansätze des II. Vat. zur Geltung zu bringen (dies auch gegen traditionalistische Angriffe, so z. B. 137–142), die Verarbeitung wichtiger Texte der Würzburger Synode und neuerer römischen Dokumente (z. B. der „Ordo poenitentiae" 1974).

Würzburg Alexandre Ganoczy

van Hooff, Anton E.: **Die Vollendung des Menschen.** Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 458 S. (Freiburger theologische Studien Bd 124) kart. DM 79.–

Den Herausgebern der „Freiburger theologischen Studien" kommt das Verdienst zu, durch Aufnahme wichtiger Untersuchungen über Denker aus dem Umkreis der sog. Modernismuskrise in ihre Reihe – vgl. aus den jüngsten Veröffentlichungen die Arbeit von D. Bader über Loisy (Bd 96), von B. Faupel über Tyrrell (Bd 99), von A. Raffelt über Blondel (Bd 110) – die Forschung auf einem Gebiet wesentlich gefördert zu haben, das bislang im deutschen Sprachraum viel zu wenig Beachtung gefunden hat. A. v. H.s Monographie über die Idee des Glaubensaktes im Frühwerk M. Blondels setzt diese Linie mit Entschiedenheit und Kompetenz fort.

Ziel des umfangreichen Werks ist vor allem eine eingehende Analyse der im Rahmen der Thematik zentralsten Kapitel von Blondels „L'Action" (1893). Zur Deutung wird, materialiter, das gesamte Umfeld der frühen Schriften Blondels – von den „Carnets intimes" bis zu dem Aufsatz „Le point de départ de la recherche philosophique" (1905/06) –

befragt, wobei allerdings die insbesondere in der Auseinandersetzung mit A. Loisy erörterte geschichtliche Entfaltung der vollendeten „action" als „tradition" ausgeklammert bleibt. Formaliter ist der philosophische Raster der Interpretation weitgehend vom strukturontologischen Ansatz H. Rombachs geprägt.

Nach einer Einleitung über „Das Anliegen" der Studie – hier zeigt sich die Vertrautheit des Vfs. mit den wichtigsten Kontroversen in der Blondel-Interpretation überhaupt und speziell hinsichtlich des Verhältnisses von „Früh-" und „Spätwerk" – dient ein erster Teil der Bestimmung des „Orts der Fragestellung". Im zweiten Teil, „Der Glaubensakt als philosophisches Problem", wird – eingerahmt von systematischen Reflexionen über das Phänomen der (Sinn-)Frage (der Vf. verweist hier auf Heidegger, Gadamer, Coreth und H. Holz; im Hintergrund scheinen aber noch stärker Gedanken zu stehen, wie sie sich in einem frühen Essay von Rombach „Über Ursprung und Wesen der Frage" finden) und den Glauben „in der Perspektive der Subjektivität" – im zweiten Kapitel der Faden von „L'Action" (I. bis III. Teil, Abschnitt I) erstmals aufgenommen, dann aber im dritten Teil, „Der Weg des Denkens", sogleich wieder verlassen. Der Einsatz im ersten Kapitel erscheint hier gegenüber früher Gesagtem repetitiv; daran anschließende Ausführungen über Blondels Auseinandersetzung mit Leibniz und Kant sind wenig erhellend. In Abschnitt C, „Die Struktur als Determinismus", und den dann im dritten Kapitel folgenden Ausführungen „Zur Phänomenologie der ‚action'" findet der Vf. schließlich zu Erörterungen über die Blondelsche Methode, die aufgrund der Schärfe eines eigenen begrifflichen Instrumentariums, das hier für den adäquaten Zugang zu Blondel geschliffen wird, überzeugen.

Nach der Klärung der von Blondel verfolgten Methode kann nun im vierten Teil, „Die Begründung des Glaubensaktes", das inhaltliche Ziel der Arbeit sachgemäß in Angriff genommen werden. Der Faden von „L'Action" wird – zunächst noch einmal im Rückgriff auf die ersten Teile dieses Werks – wieder aufgenommen und nun bis zum Schluß verfolgt. Hierbei bleiben allerdings die „realphilosophischen" Ausführungen Blondels in Teil III, Abschnitt III–V (Freiheit und Leiblichkeit, Individualität und Interpersonalität, die Grundstrukturen des gesellschaftlichen Miteinanders) unberücksichtigt, und es erhebt sich die (vom Vf. nicht ausdrücklich gestellte) Frage, ob damit eine für das Zustandekommen der schließlichen Entscheidungssituation wesentliche Teilstrecke des von Blondel aufgewiesenen „Determinismus" der „action" unbesehen als einleuchtend vorausgesetzt werden soll oder ob die Fragestellung des Teils IV auch unmittelbar aufgrund der Behandlung der Freiheitsthematik in Teil III, Abschnitt II gewonnen werden könnte. Innerhalb dieses vierten Teils besticht vor allem die im Anschluß (und in vorsichtiger Kritik) an Bouillard vorgenommene Präzisierung des Begriffs des Übernatürlichen und des phänomenologischen Stellenwerts dessen, was Blondel zur „buchstäblichen Praxis" des Glaubens sagt.

Die besonderen Vorzüge der Arbeit v. H.s liegen in der genauen begrifflichen Durchdringung der Blondelschen Gedankenführung. So zeigt etwa bei Zitaten ein Vergleich der v. H.schen Übersetzung mit dem Original und vorliegenden Übertragungen ins Deutsche, wie sorgfältig der Vf. um ein adäquates Verstehen der Texte bemüht ist. In dieser Konzentration auf eine – was das Inhaltliche, nicht die logisch-formale Neuerschließung angeht – rein immanente Blondel-Interpretation liegen allerdings auch die Grenzen der Studie. Wenn der Vf. etwa mit Blick auf die Untersuchung A. Raffelts sagt: „Sie betreffen eher den historischen Zusammenhang; eine gewisse Einseitigkeit meines systematisch-spekulativen Zugangs wird von ihnen ergänzt" (6), so scheint mir im Endeffekt das umgekehrte Urteil zuzutreffen. Raffelt hat zwar weit mehr als v. H. das historische Umfeld des Frühwerks Blondels ausdrücklich in seine Arbeit einbezogen. Zumindest ansatzweise versucht er aber auch, im Sinne der inzwischen (insbesondere von K. Rahner) weiterentwickelten Fragestellung transzendentaler Theologie die im Ganzen doch sehr einer vergangenen romanisch-katholischen Denkform verhafteten Erörterungen Blondels in Teil V, Kap. I und II von „L'Action" auf der Grundlage der zentralen Aussagen Blondels zum Wesen interpersonaler Hingabe kritisch zu hinterfragen, gibt also den Anstoß zu einem systematischen Neuvollzug, der aufgrund innerer Unausgeglichenheiten bei Blondel dennoch den Anspruch einer textgerechten Interpretation behaupten darf.

Bei aller systematischen Konsequenz im strukturanalytischen Nachvollzug von „L'Action" geht die Untersuchung v. H.s hingegen nicht über einen bloßen N a c h vollzug, also ein rein historisches Unterfangen (im besten Sinne von Philosophiehistorie), hinaus. Das zeigt sich besonders dort, wo der Vf. die entscheidende Frage nach der Konkretisierung der als notwendig erkannten „option" für das Übernatürliche zwar richtig stellt, wie Blondel aber nur unzureichend beantwortet. „Es muß irgendeine Instanz geben, in deren Licht eine scheinbar gleichgültige Situation sich als unerbittliche Entscheidungssituation enthüllt" (344). „Vermag der Mensch so hellsichtig zu sein, daß er das auf dem Spiel stehende Unendliche auch in einer endlichen Gestalt wahrnehmen kann?" (345). „Zu fragen bleibt [. . .], in welcher konkreten Gestalt die Pflicht als Wille Gottes auftritt" (357). Was im Anschluß an die Ausführungen Blondels über die „buchstäbliche Praxis" dann hierzu gesagt wird, gibt aber nur eine notwendige, nicht schon die hinreichende Bedingung zur Lösung des aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Problems ab. Auch die von Sektenführern geforderte unbedingte Unterwerfung unter eine „pratique littérale" als Ausdruck der Hingabe des Eigenwillens an einen absoluten Willen ließe sich hiernach noch als adäquate Gestalt der die „action" vollendenden „option" werten. Bei der Erörterung der Idee des c r e d e r e vernachlässigt der Vf. insgesamt zu sehr die objektive Seite des C r e d o und damit die Frage, welche Aufgabe aus dieser inhaltlichen, durchaus nicht beliebigen Bestimmung des Glaubensaktes für die philosophische Herausarbeitung der logisch zwingenden Struktur der „option" erwächst.[1] An diesem wunden Punkt der Blondelschen Argumentation (und des fundamentalthologisch wohl überhaupt noch ungelösten Problems) wäre neu anzusetzen. Es ist ein Verdienst der Arbeit v. H.s, daß hier im sorgfältigen Nachvollzug des Blondelschen Frühwerks dieses Problem, wenn auch nicht in der nötigen Ausdrücklichkeit, so doch deutlich genug ans Licht kommt.

E s s e n H a n s j ü r g e n V e r w e y e n

[1] Von hierher erklärt sich wohl auch ein weitgehendes Mißverstehen des Beitrags von Duméry zur Blondelinterpretation (vgl. bes. S. 144ff, 220ff, 231, 321f, 364ff).

Sirovec, Stjepan: **Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus.** Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1982. 420 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 19) kart. DM 48.–

Die Arbeit von Sirovec gewährt Theologen und Philosophen des dt. Sprachraums Einblick in Literatur, die ihnen z. g. T. nicht zugänglich ist. Zwar hat sich die Theologie (allerdings weniger die Moraltheologie) in den letzten Jahren um das Gespräch und die Auseinandersetzung mit dem Marxismus bemüht. Die Veröffentlichungen jugoslawischer Marxisten dürften aber hierzulande aufgrund mangelnder Kenntnis des Serbischen, Kroatischen und Slowenischen, wenn überhaupt, nur bekannt sein, sofern sie übersetzt bzw. in Deutsch, Englisch oder Französisch erschienen sind.

Dabei ist die Geschichte der marxistischen Philosophie Jugoslawiens recht interessant. In einem e r s t e n Hauptteil „Geschichtlicher Aufriß der philosophischen Strömungen in Jugoslawien" gibt S. einen Überblick über Vorgeschichte und Geschichte der marxistischen Philosophie in Slowenien, Kroatien und Serbien. Um dem Eindruck entgegenzutreten, Philosophie werde in Jugoslawien erst unter dem Sozialismus, also seit 1945 betrieben, gibt S. zunächst eine „Kurze Darstellung der Philosophie bei den Kroaten, Serben und Slowenen bis 1945". Die Anfänge der marxistischen Philosophie werden in Zusammenhang mit der Geschichte der Kommunistischen Partei Jugoslawiens dargestellt. Für westliche Leser besonders interessant dürfte die Geschichte des (unorthodoxen) „Schöpferischen Marxismus" und der von seinen Vertretern gegründeten Zeitschrift „Praxis" sein, die S. anschließend in dem Abschnitt„Schöpferischer Marxismus und die philosophische Zeitschrift ‚Praxis' " von den Anfängen in der internationalen marxistischen Sommerschule von Korčula bis zum Verbot der genannten Zeitschrift nachzeichnet. Die Zeitschrift „Praxis", die in einer jugoslawischen und einer (bei uns wohl eher zugänglichen) internationalen Ausgabe erschien, „sollte zwar eine marxistisch-philosophische Zeitschrift sein, aber die Mitarbeiter sollten auf keinen Fall nur Fachphilosophen der marxistischen Richtung sein" (90). Die Zeitschrift hat genau 10 Jahre bestanden (1964–1974). 1975 wurde sie verboten, und acht Belgrader Mitglieder der Praxis-Gruppe verloren ihren Lehrstuhl.

Der z w e i t e Hauptteil „Jugoslawischer Marxismus und Ethik" widmet sich nun dem eigentlichen Thema des Buches, der „Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus". Einer der referierten Autoren, Milan Kangrga, bescheinigt in einer am Anfang des Buches abgedruckten Stellungnahme (13–15) dem Autor: „Man kann – ohne jede Übertreibung – sagen, daß Stjepan Sirovec bis jetzt der einzige Autor ist, der eine so vollständige, abgerundete und so gut fundierte Abhandlung über das Thema: Die ethische Problematik bei den jugoslawischen Marxisten . . . geschrieben hat, und zwar sowohl im Hinblick auf ihren Umfang als auch hinsichtlich der gründlichen Kenntnis der Materie. Auf jeder Seite ist – besonders für den Kenner und Eingeweihten – einerseits die große Arbeit sichtbar, die hinter diesem Werk steht, andererseits aber auch das philosophische Gespür für das behandelte Problem selbst." (14) In der Tat ist es eine höchst respektable Leistung, auf knapp 200 S. (138–320) die ethische Diskussion innerhalb des jugoslawischen Marxismus nachzuzeichnen.

In den ersten beiden Abschnitten dieses zweiten Hauptteils geht es um das grundlegende Problem, ob es eine marxistische Ethik überhaupt geben könne. Während etwa für S. Stojanović Marx ein „Nachfolger der großen humanistisch-ethischen Tradition Europas" (146) ist, bezweifelt M. Kangrga, „ob überhaupt eine Ethik im Horizont der ganzen Marxschen Philosophie möglich sei" (181). „Wissenschaft hat als ihren Gegenstand all das, was ist, Ethik hingegen nur das, was sein soll. Also sei Ethik als Wissenschaft unmöglich." (182) „Da aber die Marxsche Philosophie auf der Einheit von Sein und Denken, von Sein

und Sollen ... fuße, ... sei auch offensichtlich, daß keine Marxsche und folgerichtig auch keine marxistische Ethik, und zwar nicht nur nicht als Wissenschaft, sondern überhaupt nicht möglich sei." (183) S. beschränkt sich in der Darlegung dieses Gegensatzes (wie überhaupt in seinem zweiten Hauptteil) weithin darauf, die marxistischen Autoren selbst zu Wort kommen zu lassen. Eigene kritische Anmerkungen erlaubt er sich nur an zwei Stellen (186–188) und (292–298). Insgesamt ist das sicher eine Tugend. An dieser Stelle wäre es aber m. E. nützlich gewesen, genauer zu fragen, wo denn wirklich in der Sache der Gegensatz zwischen der ethischen und der a-ethischen Interpretation des Marxismus liegt. Daß der Gegensatz nicht ganz so groß ist, deutet S. selbst an, wenn er betont (186), man dürfe nicht meinen, Kangrga „vernachlässige das moralische Phänomen und betrachte es als unbedeutend sowohl für das Marxsche Denken als auch für den Marxismus überhaupt". Schließlich doziere Kangrga selbst in Zagreb Ethik. Dann ist aber doch zu vermuten, daß etwa Kangrga und Stojanović unter ‚Ethik' nicht ganz dasselbe verstehen (vgl. überhaupt die verschiedenen Definitionen 147–153). Wenn ich recht verstehe, geht es Kangrga u. a. darum, daß durch Veränderung der Gesellschaft der Mensch – um ein biblisches Bild zu gebrauchen – zu einem guten Baum wird, der von selber gute Früchte bringt. Wo dann das Sollen bereits erfüllt ist, braucht man keine Moral mehr zu predigen, was ja Marx ausdrücklich für sich abgelehnt hat. Kangrga scheint sich auf Moral hier also zu beziehen, sofern sie als Forderung begegnet; damit wäre aber der Inhalt der sittlichen Forderung gar nicht tangiert, auf den sich Stojanović stärker zu beziehen scheint. Wenn das richtig ist, wäre wohl noch deutlicher herauszuarbeiten, worin denn zwischen beiden der Unterschied in der Sache liegt (falls es einen solchen gibt).

Die Versöhnung von Sein und Sollen geschieht „durch Philosophie als rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, d. h. durch Philosophie als den Gedanken der revolutionären menschlichen Praxis" (207). ‚Praxis' ist, wie der Name der Zeitschrift zeigt, ein Zentralwort des schöpferischen Marxismus Jugoslawiens; so widmet denn auch S. den Abschnitt III des zweiten Hauptteils den „metaethischen Grundkategorien: Praxis, Mensch und Freiheit". Im Abschnitt IV „Philosophische Anthropologie als Grundlage der marxistischen Ethik von V. Pavićević" stellt S. eine Position vor, in der die Gemeinsamkeiten zwischen dem Marxismus und der ethischen Tradition unterstrichen werden.

Im Untertitel der Arbeit ist auch ein „Vergleich" mit katholischen Positionen" angekündigt, der sich im dritten und letzten Hauptteil „Christliche und marxistische Ethik" findet. Als katholische Positionen werden die Arbeiten von W. Korff und K. Demmer zur Sprache gebracht. Der letzte Abschnitt „Christliche und marxistische Ethik" zieht ein abschließendes Resümee. Verständlicherweise kann S. im Rahmen seiner (in Rom bei K. Demmer angefertigten) Diss. nicht noch eine ausgiebige systematische Erörterung des Themas „Christliche und marxistische Ethik" bieten; das wäre ein eigenes Opus. Mit seinem letzten Hauptteil will S. auch wohl eher potentiellen marxistischen Lesern einen Eindruck von theologischer Ethik vermitteln. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt aber, wie in der Themenstellung angedeutet, auf der Darstellung und Analyse der Ethik im jugoslawischen Marxismus; dazu ist die Arbeit von S. eine ausgezeichnete Einführung.

Münster Werner Wolbert

Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Mit Beiträgen von Dietmar Mieth, Rudolf Schnackenburg, Bruno Schüller, Albert Zimmermann. Hrsg. von Heinz Althaus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 125 S. kart. DM 19.80

Wie der Hg. zu Beginn informiert (7), enthält dies Buch die Vorträge, „die auf der vom Verband katholischer Religionslehrer an Gymnasien e. V. in Zusammenarbeit mit den Instituten für Lehrerfortbildung in Essen und Mainz veranstalteten Fortbildungstagung ... vom 18.–20. 9. 1981 in Essen gehalten worden sind." Es ging „um die anthropologisch-ethische Dimension des Religionsunterrichts". Dafür befaßte man sich mit grundlegenden Fragen der Ethik und Moraltheologie.

Den biblischen Befund stellt zu Beginn R. Schnackenburg in seinem Beitrag „Das Ethos des Alten Bundes und die sittliche Botschaft Jesu" vor. Er stellt sich folgende drei Fragen: „Wie weit ist das alttestamentliche Ethos zeit- und umweltbedingt, und worin besteht sein Eigenes und Unvergängliches? 2. Wie weit setzt die sittliche Botschaft Jesu das alttestamentliche Ethos voraus, baut sie darauf auf, und worin besteht das Neue, das Jesus mit seiner Botschaft gebracht hat? 3. Wie weit ist die sittliche Botschaft Jesu auch ihrerseits an Zeit und Umwelt gebunden, und was ist das für den christlichen Glauben maßgeblich Bleibende, das niemals überholt werden kann und niemals außer acht gelassen werden darf?" (10).

D. Mieth hinterfragt in seinem Beitrag „Das ‚christliche Menschenbild' und seine Relevanz für die christliche Ethik" zunächst (wie durch die Anführungsstriche angedeutet) die Rede vom ‚christlichen Menschenbild'. Als Ergebnis dieser Überlegungen formuliert er: „Das christliche Menschenbild ist ... ein problemindikatorischer Begriff, es induziert ein Problem und beantwortet sozusagen nicht von vornherein eine Frage." (55f). Die traditionelle Antwort auf diese Frage sei heute problematisch. Im zweiten Teil versucht Mieth dann selber eine Aussage zur gemeinten Sache. Es gebe „keine unmittelbare normative Relevanz des christlichen Menschenbildes". Aber für die bei Normen „vorausgesetzten ethisch relevanten Sinneinsichten ist das christliche Menschenbild als offener Sinngehalt von Bedeutung. Das christliche Menschenbild führt nicht zu Normen, ... sondern es führt zu allgemeinen Sinnpräferenzen" (67), etwa die Option für das Leben, für den Sinn der Wahrheit.

B. Schüller führt in seinem Beitrag „Zur Begründung sittlicher Normen„ in die für das Thema fundamentalen Unterscheidungen ein: Sittlich gut – sittlich richtig, ethische Mahnrede – ethische Beratung, teleologische – deontologische Normen; er behandelt die Rolle der Erfahrung im Falle gemischter Normen (Normen, die einen empirischen Bestandteil enthalten) und die persuasive Kennzeichnung (die Vorwegnahme des Urteils über die zu bewertende Handlung in der Benennung) als einen Faktor, der normative Ethik scheitern läßt.

Im letzten Beitrag von A. Zimmermann wird die christliche Sicht vom Menschen mit andern Positionen (J. Monod, C. Lévi-Strauss, J. P. Sartre, M. Scheler und H. Plessner) konfrontiert. Er macht darauf aufmerksam, daß auch gegenüber den Skeptikern Skepsis geboten ist: „Absurdität – das ist einmal Grundlosigkeit, Unfaßbarkeit, Sinnlosigkeit. Ist es dies alles aber nicht zugleich in einer Weise, die ich als mir selbst zutiefst unangemessen, als mir fremd erfahre? Nur deshalb verdient es doch, ‚absurd' genannt zu werden. Im radikalstenVerdikt, zu dem einige Philosophen unseres Jahrhunderts sich – ihrem Nachdenken folgend – getrieben sehen, verbirgt sich also noch eine Einsicht, die ihm allein seinen Sinn gibt, die aber unausgesprochen bleibt." (123)

Der Umschlagtext des Buches verheißt: „In diesem Band findet der Lehrer das Wissen, das er für die Praxis braucht." Ob die Autoren allerdings der Meinung sind, sie hätten mit ihren Beiträgen alles für die Praxis Relevante gesagt, scheint mir eher zweifelhaft. Andernfalls brauchte man Lehramtsstudenten nur noch diese Veröffentlichung als Prüfungsstoff in Sachen Ethik zu geben. Nützlich ist das Buch allemal. Es kann in einigen grundlegenden Fragen der Ethik eine erste Orientierung geben. Damit hätte es dem Leser schon einen guten Dienst erwiesen.

Münster Werner Wolbert

Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. von Volker Eid und Laszlo Vaskovics. – Mainz: Grünewald (1982). 301 S. (Moraltheologie interdisziplinär). kart. DM 39.80

Mit Recht heißt es im Vorwort: „Das Interesse an der Familie nimmt merklich zu, im Bereich vielfältiger wissenschaftlicher Beschäftigung mit dieser Lebensform nicht weniger als im Bereich der Politik und der Alltagswirklichkeit" (11). Das Sammelwerk versucht aus soziologischer, psychologischer und sozialgeschichtlicher Perspektive das Familienleben in seiner heutigen Tatsächlichkeit und ethischen Verbindlichkeit herauszustellen. Mit einigem Recht wird behauptet, daß die Familie bislang im Raum katholischen Denkens und in der Christlichen Gesellschaftslehre noch nicht die genügende Beachtung gefunden habe. Man muß aber bedenken, was in den Beiträgen zu wenig geschieht: 1. zu allen Zeiten war die, wenn auch verschieden definierte und gestaltete Familie Seins-, Lebens-, Arbeits- und Notgemeinschaft. Nur deren mannigfache typische (Gemeinsamkeiten erfassende) Gestaltungsformen hatten zu wenig Aufmerksamkeit gefunden; 2. daß Ehe = Familie in Potenz ist. Mit dem Kind wird aus dem Sozialinstitut (= stabilisierte Kommunikationsweise) die Sozialinstitution Familie (= Personenmehrschaft) als Kommunikationsgebilde, hier in Seinsverbundenheit = Gemeinschaft und nicht bloß als freie, jederzeit kündbare Gesellschaft in gewillkürter Zweckverbundenheit. Daher wurde Ehe und Familie als ein Ganzes betrachtet. Erst die Isolierung des je Einzelnen und der nur als freie Gruppe zählenden Familienmitglieder ohne Rücksicht auf die Ehe als Grundlage schuf dann die heutige Situation. Von ihr wird aber mit Recht gesagt, daß sie zu wenig in ihren Erscheinungsformen beachtet und vor allem von ihrem ehelichen Wesensgrund abgeleitet wurde.

Die Beiträge gliedern sich in 3 Teile: I. Erfahrungswissenschaftliche Beiträge (11–178); II. Theologische Beiträge (179–283); III. Ausgewählte Literatur zum Thema Familie (285–301). In Teil I ragt hervor der Beitrag von Hartmann Tyrell: Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Beziehungen (19–74). Als Soziologe schreibt T. über die Entwicklung von der religiösen Unterdeterminiertheit der Familie im Mittelalter, der religiösen Aktivierung im Protestantismus, der Säkularisierung im 18. Jh. und der Familie und Religion im

19. und 20. Jh. T. stützt sich vor allem auch auf M. Weber und seine Schule. Deutlich wird hier, daß Tatsachenwissenschaften wie Soziologie, Psychologie und Geschichte für die ethische Gestaltung der Wirklichkeit, hier der Familie, keine verbindlichen Werte und Normen herausstellen können. Erst die Philosophie bzw. Theologie, welche diese Tatsachen an einem gültigen und verbindlichen Wertmaßstab messen, vermögen dieses. Das zeigen auch die anderen Beiträge des I. Teils: Horst J. Hell, Soziokulturelle Bedingtheit der Eheformen – ihre Bedeutung für die Familientypen (75–93); A. Hahn, Die Definition der Geschlechterrolle (94–111); M. Wingen, Auf dem Weg in die kinderlose Gesellschaft? Analyse, Perspektiven, Kurskorrekturen (112–135); N. Wetzel, Familienberatung – Familientherapie. Zur Neuorientierung in der Psychotherapie (157–178); G. Cyprian, Alternative Formen zu Ehe und Familie (157–178).

Im II. Teil ragen besonders hervor: V. Eid, Elemente einer theologisch-ethischen Lehre über die Familie (179–201) und D. Mieth, Familienethos: Leitbilder und Problemlösungen für eine ethisch-orientierte Erwachsenenbildung (201–226).

Was oben gesagt wurde, daß sich aus bloßen Fakten und Faktenwissenschaften, dazu gehören auch die von den beiden Vorgenannten in den Vordergrund gestellten „Humanwissenschaften", keine verbindlichen Wert- und Normerkenntnisse gewinnen lassen, das trifft auch für diese ethischen Beiträge zu. Zu den Humanwissenschaften gehören: Biologie und Medizin, Psychologie und Soziologie, Historie und als angewandte Humanwissenschaften die des Rechts, der Wirtschaft und der Kultur. Diese alle können nicht sagen, was ethisch verbindlich gilt, sondern nur, wie das von der philosophischen und theologischen Seinserkenntnis Erfaßte bestmöglich in der Wirklichkeit konkretisiert und realisiert wird. Hier gilt evident: Agere sequitur esse. Ordo essendi est ordo agendi. Und daran fehlt es in den Beiträgen von Eid und Mieth. Auch die Berufung auf die „Würzburger Synode" hilft nicht: 1. weil diese nur insoweit verbindlich ist, wie sie mit der allgemeinverbindlichen kirchlichen Lehre übereinstimmt, und das wird mit Recht bestritten; 2. weil der Verdacht besteht, daß man in Würzburg mehr aus Ideologie (= irrealistischem Wunschdenken) als aus realistischer seins- und ordnungsvernehmender Vernunft und kirchlich verbindlicher Glaubenserkenntnis argumentiert hat. Dabei waren viele Laien, die zwar mit der Praxis des Lebens bestens vertraut gewesen zu sein scheinen, aber von der moraltheologischen Theorie – gründend in der kirchlichen Glaubenswissenschaft – gewöhnlich doch viel zuwenig verstanden, bei der Abfassung der Würzburger Synodenerklärung über die Ehe maßgeblich beteiligt.

Die anderen Beiträge des II. Teils sind: M. Fromm, Aspekte moralischer und christlicher Sozialisation in der Familie (227–241); J. Lange, Familie, Familiengruppen und kirchliche Gemeinde. Fakten, Trends und Perspektiven (243–262); N. Mette, Die Familie als Kirche im Kleinen (263–283).

Der III. Teil bringt „Ausgewählte Literatur zum Thema Familie (285.301). Hier wird versucht, zu den einzelnen Unterthemen weiterführende Literatur anzugeben. Allerdings mit „Auswahl", so daß vieles, was zu erwähnen gewesen wäre, offenbar aus ideologsichen Gründen nicht genannt wurde.

Im ganzen ein nützliches Buch, und das gerade wegen dessen, was es nicht sagt, weil es die bloße Fakteninterpretation übersteigt oder weil es in die theologisch-humanwissenschaftliche Denkweise nicht hineinpaßte.

Bochum Gustav Ermecke

Diehl, Helmut: **Atheismus im Religionsunterricht.** Eine dialektische Analyse von Unterrichtsmedien 1950–1978. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). 610 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXXIII, Religionspädagogik Bd 6). brosch. SFr 88.–

In den letzten Jahren sind die Schulbücher und Medien für den Religionsunterricht in vielfacher Hinsicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Man hat die Sprache der Bücher untersucht, nach der Rolle von Bildern und Texten gefragt, die Behandlung des Judentums (P. Fiedler) dargestellt, den Einfluß der Frankfurter Schule beschrieben. Hier nun liegt eine ausführliche Analyse der Atheismusproblematik in den Unterrichtsmedien für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht vor. Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich auf ein wichtiges Vierteljahrhundert der Nachkriegszeit. Er endet 1978, was bedeutet, daß die vielen seitdem erschienenen, heute im Unterricht dominierenden Medien nicht mehr erfaßt werden konnten. Da die Arbeit erst 1982 erschienen ist, konnten sich die neueren Schulbuchautoren auch noch nicht an dieser Studie orientieren. Es wird also noch eine Zeitlang dauern, bis die Ergebnisse dieser Arbeit in der Schulpraxis ihren Niederschlag finden.

Die von Professor Karl Ernst Nipkow (Freiburg) angeregte Dissertation holt sehr weit aus. Sie bezieht höchst unterschiedliche Wissenschaftszweige mit ein: Geschichte, Psychologie und Politologie, Medientheorie und Kommunikatinospädagogik, Philosophie und Hermeneutik. Selbst Wehrkunde und Ostkunde dienen gelegentlich als Hinweis für den geistesgeschichtlichen Stand der besprochenen Medien. Der breite Rahmen dieser Arbeit ist zugleich anregend und enttäuschend. Er bietet oftmals Hiweise zum besseren Verständnis, zum zeittypischen Stil der Medien. Aber die vielen Beobachtungen hindern den Autor doch auch an einer konzentrierten Besprechung der vielen Medien auf ihr je eigenes Profil. Vor allem fragt man sich, weshalb bei so weitläufiger Betrachtung gerade die Exegese und systematische Theologie, die ja bei dieser Frage vor allem einWort zu sagen hätten, so relativ bescheiden herangezogen werden.

Der Aufbau der Studie ist originell und anregend. Zunächst legt Vf. den gegenwärtigen Forschungsstand und seinen eigenen Standpunkt dar. Sodann beschreibt er die gesellschaftlichen und kirchlichen sowie die medientheoretischen und religionspädagogischen Voraussetzungen seiner Arbeit. Es folgt eine Kritik der Atheismusdarstellungen im Zusammenhang mit ihren religonspädagogischen Konzeptionen. Schließlich zeigt er, wie eine weltzentrierte Theologie und eine personenzentrierte Pädagogik zu einer Wende in der Atheismusdarstellung in den Schulmedien geführt haben, aber immer noch viele Wünsche offenbleiben.

Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt der Autor fest, daß am Ende der sechziger Jahre eine Tendenzwende in der schulischen Darstellung des Atheismus eingetreten ist, die sich vor allem darin zeigt, daß die Religionspädagogik bestimmte Elemente der Aufklärung als ihre eigenen Anliegen erkennt, daß sie stärker auf die Schüler eingeht, daß die weltlichen Bereiche stärker in den Unterricht einbezogen werden. Von einer Gewissensgängelung der Schüler könne nun nicht mehr die Rede sein, aber viele Impulse des Atheismus zur Humanisierung des Lebens seien noch nicht genügend aufgenommen und die verständnislose Behandlung des Atheismus durch die Kirchen werde nicht offen genug kritisiert.

Den Ergebnissen wird man im Prinzip zustimmen können. Vom Standpunkt der täglichen Schulpraxis aus wird man sich allerdings fragen, wann das, was hier und in anderen Untersuchungen vom Religionsunterricht erwartet wird, alles geleistet werden soll. In ein bis drei Wochenstunden ist ein breites Feld zu bearbeiten. Da ist der Atheismus nur ein, wenn auch wichtiger Bereich. Es wäre gut, wenn die Studenten der Theologie und der Religionspädagogik auch nur annähernd mit der breiten Problematik vertraut gemacht würden, wie sie hier beschrieben wird. Die religionspädagogischen Methodiker und Didaktiker hätten dann im Blick auf die je konkrete Klasse auszuwählen, was davon hic et nunc in den Unterricht eingehen kann. Dazu bietet das Buch viele Anregungen.

Der Praktiker wird hier allerdings eine praktikable Behandlung der Medien, die er benutzt, vergeblich suchen. Wer z. B. wissen möchte, wie der Autor das „Theologische Forum", die „Alternativen" oder die „Zielfelder" beurteilt, findet dazu keine Hilfe im Register. Er wird die vielen hundert Seiten durchblättern müssen, um die einzelnen Urteile des Vf.s zu finden. Auch hätte man sich ein paar Hinweise darauf gewünscht, wie sich nun der Autor die Behandlung des Atheismus von der Primarstufe bis zur Sekundarstufe II denkt, an welchen Stellen sie geleistet werden kann, welche Akzente jeweils wichtig sind, in welchem Kontext sie stehen könnten. Konkrete Hinweise für exemplarische Behandlung und Sequentialität in Abhebung von den kritisierten Medien hätte das Buch auch für den Praktiker nützlich gemacht. Künftige Schulbuchmacher sollten es trotz mancher Defizite aufmerksam und kritisch lesen und verwerten.

Bonn Werner Trutwin

Hofmeier, Johann: **Kleine Fachdidaktik Katholische Religion.** – München: Kösel 1983. 200 S., kart. DM 24.80

Diese „Kleine Fachdidaktik . . ." befaßt sich mit fast allen Aspekten der Thematik und leitet je durch Lektürevorschläge zu weiterem Studium an. Sie beginnt mit den „Sozio-kulturellen Bedingungen des Religionsunterrichtes", wo neben der juristischen Seite die Problematik von „Kirche und schulischer Religionsunterricht" (einschließlich des geschichtlichen Aspekts), der Lehrpläne und des ‚Zeitgeistes' behandelt wird. Dann werden die „Anthropogenen Bedingungen . . ." – Lehrer, Schüler, Schulklasse/Interaktion – beleuchtet. Im dritten Kapitel folgen die „Strukturelemente des Religionsunterrichtes" (Ziele, Inhalte, Methoden und Medien). Abschließend werden „Planung und Analyse des Religionsunterrichtes" erörtert. Alles in allem ein umfassend angelegter Versuch. So werden z. B. unter „Inhalte" Glaubenslehre, Bibel, Ethos, Liturgie und Frömmigkeit, Kirchengeschichte, Religionen/Ökumene thematisiert, und im letzten Kapitel werden die Planungsprinzipien dankenswerterweise durch ein Planungsbeispiel exemplifiziert. Ein Verzeichnis religionspädagogischer Zeitschriften,

der Lehrpläne, Schulbibeln, Katechismen und Schulbücher bildet den Schluß.

Die Gliederung deutet schon den Boden an, auf dem dieses Konzept entworfen wurde. Das ist einmal die Schulpädagogik der sog. ‚Berliner Schule', freilich modifiziert und konkretisiert anhand des Konzepts des bayerischen Staatsinstituts für Schulpädagogik, das sich dann in den bayerischen Lehrplänen aller Fächer und Schularten (sog. ‚Curriculare Lehrpläne') niedergeschlagen hat. Zum andern – theologisch bzw. religionspädagogisch – ist es der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" von 1974 in der Konkretisierung der bayerischen Religionspläne (bes. Grund- und Hauptschule) und der hierzu erschienenen Arbeitshilfen. Dies hat den Vorteil (der gerade für diese Buchgattung nicht gering zu veranschlagen ist), daß der Leser weiß, woran er ist: Er soll auf dieser Basis in die Thematik eingeführt werden; mithin hat er eine Problematisierung solcher Konzepte nicht zu erwarten. Es bleiben ja noch Schwierigkeiten genug, mit denen solche Einführungen zurechtkommen müssen. Wenn alles, dazu noch möglichst verständlich (also nicht hochabstrakt) auf verhältnismäßig knappem Raum verhandelt werden soll, muß man öfter Kompromisse schließen, die nicht jeden befriedigen werden. So scheint mir z. B. eine ¾ Seite über den „Zielfelderplan – Sekundarstufe I" (ohne jeden Hinweis auf kritische Stimmen) zu wenig zu sein (57), und eine überwiegend formal-psychologische Betrachtung der „Ziele des Religionsunterrichts" (97ff) scheint mir den Anfänger bzw. Studenten auf eine falsche Fährte zu locken, zumal wenn Ziele von den Inhalten ganz getrennt behandelt werden. Oder wird er von selbst darauf kommen, daß anderswo zu findende Zielaussagen (z. B. 29) ‚mitzulesen' und daß überhaupt Ziele und Inhalte zusammenzusehen sind, so wie die „sozio-kulturellen Bedingungen" überhaupt mit den „Strukturelementen" zusammenzusehen sind? – Damit soll freilich weniger kritisiert als die Schwierigkeit dieser Buchgattung beleuchtet werden.

An (bei einer Neuauflage zu behebenden) Kleinigkeiten seien genannt: Die Zitation ist zuweilen mißverständlich. Zwar ist z. B. „S. B. Robinsohn (1973)" (51) im Kontext des Literaturverzeichnisses korrekt (= ⁴1973), der Student entnimmt dieser Angabe aber gewöhnlich, R. habe seine Theorie zum erstenmal 1973 veröffentlicht, während die erste Aufl. schon 1967 erschien. Ähnliches gilt von Autorennamen (der Hsrg. oder Mitverf. eines Buches muß noch nicht der Autor des zitierten Abschnittes sein). – Im Literaturverzeichnis (178) sind die vier letzten Positionen alphabetisch falsch eingeordnet. – Bei den Zeitschriften (193f) fehlen „Religionspäd. Beiträge" (Blumenstr. 29, 4044 Kaarst 1); „i+v" hat sein Erscheinen eingestellt. – S. 194f werden außer den Zielfelderplänen nur bayerische Lehrpläne genannt. – S. 196f fehlt z. B. das Grundschulwerk „Ich bin bei euch. RU im Primarbereich . . ." Erarbeitet von M. Behnke u. a., Hildesheim 1974/75. – Ein „Lektürevorschlag" ist nicht zu vertreten: A. Läpple, Kleine Geschichte der Katechese, München 1981, ist – wiewohl auch von anderen Autoren empfohlen – kein empfehlenswertes Buch; abgesehen davon, daß es kaum eine Aussage ordentlich belegt, ist es vollkommen disproportioniert und enthält viel Falsches, man denke nur z. B. an die historiographischen Idyllen zur (mittelalterlichen) ‚Hauskatechese'!

Die „Kleine Fachdidaktik Katholische Religion" ist ein Buch, das besonders unter bayerischen ‚sozio-kulturellen Bedingungen' gut in die Materie einführt.

Augsburg Eugen Paul

Teipel, Alfred: **Die Katechismusfrage.** Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 432 S., kart. DM 74.–

Eine wissenschaftlich ernstzunehmende Monographie zum Thema „Katechismus" ist innerhalb der religionspädagogischen Literatur seit einem halben Jahrhundert (K. Raab, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, 1934; J. Hofinger, Geschichte des katholischen Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart, 1937) eine ausgesprochene Rarität, die aufhorchen läßt. Vor allem deshalb, weil weder der Holländische (Erwachsenen-)Katechismus von 1968 noch die beiden neueren deutschen Katechismen (Botschaft des Glaubens, 1978; Grundriß des Glaubens, 1980) die eigentlichen Anlässe für die Untersuchung gebildet haben.

Ziel und Aufbau Wie der Untertitel angibt, geht es dem Vf. um das grundsätzliche Problem einer „Vermittlung von Theologie und Didaktik", das er an der „Katechismusfrage" abhandelt. Obwohl er von einer theologischen und didaktischen Analyse der letzten beiden Schulkatechismen ausgeht (Kath. Katechismus der Bistümer Deutschlands, 1955, und Arbeitsbuch glauben – leben – handeln, 1969), ist seine eigentliche Intention nicht auf die Geschichte des Katechismus, sondern auf die Möglichkeit eines zukünftigen Glaubensbuches gerichtet. Dafür möchte er „Fragmente einer Katechismustheorie" (so der Titel des Dritten Teils des Buches) bereitstellen.

Sowohl für die Analyse der beiden als Beispiele gewählten Katechismen als auch für die zukunftsorientierte Theorie eines Glaubensbuches ist ein ausdrücklich theologisches Interesse erkenntnisleitend. Die dreifache Fragestellung des Ersten Teils der Arbeit geht 1. auf das offenbarungstheologische Verständnis, 2. auf den Glaubensbegriff und 3. auf das Verhältnis von Überlieferung und Erfahrung, die den untersuchten Büchern zugrundeliegen. Im Zweiten Teil wird versucht, aus zwei für die gegenwärtige Theologie als symptomatisch erachteten Ansätzen bzw. „Denkformen", nämlich aus der transzendentalen Anthropologie Karl Rahners und aus der politischen Theologie Johann B. Metz', Elemente einer theologisch verantwortbaren Katechismustheorie zu gewinnen. Der Dritte Teil sammelt die Ergebnisse im Hinblick auf einen künftigen Katechismus unter den Stichworten Glaube und Glaubensbegründung, Lernbegriff, Konzentration und Leitidee sowie Religionsbegriff.

Angewandte Dogmatik Als überraschendes Hauptergebnis seiner Untersuchung vermerkt der Vf., daß der Katechismus seit Deharbe (1847) trotz aller Reformen niemals den Charakter einer angewandten Dogmatik und eine bloße Abbildungsdidaktik (vorformulierter Überlieferungsinhalte) überwinden konnte. Hatte die Reform der Münchner zu Beginn des Jahrhunderts ohnehin nur die Verbesserung der Methode zur Darbietung und Aneignung des Lernstoffs nach neuen „psychologischen" Erkenntnissen der „Profanpädagogik" angestrebt, ohne die Inhalte zu kritisieren, so brachte die „materialkerygmatische Bewegung" der Innsbrucker Verkündigungstheologie und ihrer pastoraltheologisch-religionspädagogischen Nachlaßverwalter lediglich einen (teilweisen) Austausch der Inhaltsstrukturen, indem die Systematik begrifflich-abstrakter Lehrsätze zugunsten der (heils-)geschichtlichen Kategorien biblischer Erzählungen, Gestalten und Bilder zurückgedrängt wurde, ohne jedoch wirklich von diesen abgelöst zu werden.

Der neuscholastische Offenbarungs- und Glaubensbegriff, festgeschrieben im I. Vatikanum, blieb letztlich bestimmend. Demnach war die im Glauben anzunehmende, von Gott mitgeteilte Wahrheit – und sei sie auch kerygmatisch als Heilswahrheit für den Menschen verstanden – eine immer schon vorgegebene, nicht zu verändernde und einzig durch die Autorität Gottes legitimierte Größe. Verkündigung und Katechese hatten lediglich nachträglich den Bezug zum Leben der „Hörer" herzustellen. Das vom II. Vatikanum formulierte hermeneutische Grundprinzip, nachdem die Weltwirklichkeit in Gestalt je gegenwärtiger Welterfahrung „nicht nur der Zielort, sondern schon der Fundort des Evangeliums" (W. Kasper) ist, wurde auch vom Arbeitsbuch (1969) noch nicht didaktisch eingeholt. Zwar zeigen sich dort etwa in den Vortexten und in den Arbeitsaufgaben bemerkenswerte und zukunftsweisende Ansätze einer neuen Glaubensdidaktik, die über die unzureichenden Formalstufen des Einstiegs und der Anwendung hinaus zu einer wirklichen Vermittlung von Lebens- und Glaubenserfahrung gelangen will, aber der festgehaltene „Primat des Kerygmas", gestützt von einer herkömmlichen Offenbarungstheologie, ließ diese Grenze nicht überschreiten. Das Buch blieb deshalb notwendigerweise wirkungslos, weil die auch für die kerygmatische Theologie geltende Voraussetzung einer allgemeinen Anerkennung der göttlichen Offenbarung in einer „nachchristlichen" Gesellschaft, in der Gott „in der Form der Frage" anwesend ist (Ratzinger), nicht mehr gegeben ist. Die „Diaspora der Heiden" (Rahner) ist die Situation, in der der Glaube heute zur Sprache zu bringen ist.

So erweist sich die Frage nach dem Verständnis von Offenbarung und Überlieferung als die eigentliche theologische Grundfrage einer wirksamen und legitimen Glaubensdidaktik. Der Vf. legt sie in eine Reihe von Einzelfragen auseinander, die mir das wichtigste Ergebnis seiner Katechismusanalyse zu sein scheinen, weil sie geeignet sind, den von ihm beklagten Mangel eines Dialogs zwischen der Religionspädagogik und der (gegenwärtigen) Theologie zu überwinden: „Ist sie (die Offenbarung) die geschichtliche Selbstaussage Gottes an die Welt, so daß diese Welt und die Lebensgeschichte des einzelnen im Lichte des Glaubens auszulegen sind? Liefert die Tradition als solche schon die Begrifflichkeit für die Darstellung theologischer Aussagen oder unterliegt das Verstehen von Glaubensinhalten der sprachlich verfaßten Wirklichkeit des Menschen und seiner Geschichte? Schließlich: Bedeutet die Identität des Glaubens ein Wiederholen bisheriger Aussagen oder ist die Befindlichkeit des Menschen selbst ein theologischer Ort seiner Identität?" (182)

Anthropologisch gewendete und politische Theologie Um auf diese Fragen Antworten aus der zeitgenössischen Theologie zu finden, die von glaubensdidaktischer Bedeutung sein können, wendet sich der Vf. in der ersten „Studie" des Zweiten Teils zunächst der Transzendentaltheologie Karl Rahners zu. Hier findet er die in den untersuchten Katechismen vermißte Vermittlung von Glaubensüberlieferung und Existenzerfahrung in Form einer metaphysischen Bestimmung des Wesens des Menschen, zu dem die Hörbereitschaft für die Offenbarung Gottes gehört („Hörer des Wortes") und in Form einer Theologie der Gnade, wonach der Mensch durch die Schöpfung immer schon auf Gott verwiesen ist und das Geheimnis als ungesagtes und letztlich unsagbares Wissen im Vollzug seines Lebens erfährt. Die Person Jesu Christi, des

„Gottmenschen" ist dabei die unwiderrufliche, geschichtlich konkrete Antwort Gottes auf die Frage, die der Mensch in seiner wesenhaften Offenheit auf Gott hin nicht stellt, sondern ist. Der (theologisch so interpretierte) Mensch ist damit das eigentliche Thema der theologischen Reflexion wie auch der Verkündigung. Seine konkrete Daseinserfahrung ist der Ort, an dem das Wort Gottes ihn trifft; die in ihm lebendige Erwartung und Sehnsucht macht es ihm hörbar. Theologie gibt es nur anthropologisch, Glaubensvermittlung nur in der Perspektive menschlicher Welt- und Lebenserfahrung.

Im Unterschied zu Rahner, für den der Mensch in seiner individuellen Verfaßtheit, in seinem je personalen Selbstverständnis der eigentliche Ort von Glaube und Offenbarung ist, findet der Vf. bei Johann B. Metz in dessen politischer Theologie eine notwendige ergänzende Perspektive. Stand dort der Existenzbezug der Offenbarung im Vordergrund, so wird hier der Gesellschafts- und Weltbezug des Glaubens thematisiert.

T. hebt drei Stichworte der Theologie von Metz (mit Hinweisen auf ähnliche Gedanken vor allem bei Moltmann) in glaubensdidaktischem Interesse hervor: die Weltverantwortung als konstitutiv (nicht nur konsekutiv) für den christlichen Glauben, den Primat der Zukunft auch und gerade im Hinblick auf die für das Christentum zentrale Kategorie der „Erinnerung" und schließlich den Zusammenhang von (menschheitsgeschichtlichem) Leiden, Hoffnung und Erlösung.

Angesichts des in der Katechismusgeschichte vorherrschenden Subjektivismus, wonach die religiöse Unterweisung letztlich immer nur das Heil des einzelnen im Blick hatte, ergeben sich aus der politischen Theologie Impulse zu einer generellen Entprivatisierung der Glaubensvermittlung. Die Zeitsituation, die je gegenwärtige Gesellschaftserfahrung und der je konkrete Weltbezug kennzeichnen die erlebbare Wirklichkeit, in der sich der christliche Glaube bewähren und in Verantwortung, Kritik und Veränderung der Verhältnisse auch bewahrheiten kann. Ein Glaube, der wesentlich Hoffnung auf die von Gott verheißene (und schon geschenkte) Zukunft ist, kann frei von irdischen Zwängen und ohne Verdrängungen Schuld und Leiden als eigentlichen Zustand der Weltwirklichkeit benennen und aus der Kraft der Tat Gottes in Kreuzestod und Auferstehung des Sohnes kritisch Stellung nehmen (deutend, redend und tätig) zu allen institutionalisierten Ungerechtigkeiten.

Konturen eines künftigen Glaubensbuches? Im Dritten Teil versucht der Vf., aus seiner Untersuchung der beiden Katechismen von 1955 und 1969 und der in ihnen zu einem gewissen Ende gekommenen Katechismusgeschichte sowie aus der Beschreibung der theologischen Denkansätze Rahners und Metz' Schlußfolgerungen für ein zeitgemäßes und zukunftsträchtiges Glaubensbuch zu ziehen. Er will keine vollständige Katechismustheorie entwerfen, sondern bescheiden nur „Fragmente" bieten.

Für den zugrundezulegenden Glaubensbegriff wird ihm Rahners Verständnis von (kategorialer) Offenbarung als geschichtlich endgültiger Zusage, als Erfüllung und Vollendung des Menschen, zum Ausgangspunkt. Glaube muß daher als „Daseinsvollzug" auf Gott hin und nicht als intellektuelle Zustimmung zu autoritativ mitgeteilten Wahrheiten erscheinen. Er ist „Grundentscheidung des Menschen über sich selbst" und konkretisiert sich in der „Lebensform", als „Nachfolge".

Daß die geschichtliche Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus dem transzendentalen Wesen des Menschen, seiner ungegenständlichen Erfahrung Gottes, dem „unthematischen Wissen von Gott" entspricht, erklärt sich nach Rahners Gnadentheologie daraus, daß der Mensch im voraus zu seinen lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Entscheidungen immer schon von Gott ergriffen und wesensmäßig auf ihn verwiesen ist. Die glaubensdidaktische Frage des Verfassers geht nun aber dahin, ob diese Ortsbestimmung des Glaubens in der Selbsterfahrung des Menschen nicht lediglich eine metaphysische, aber keine empirische Aussage sei. Mit anderen Worten gesagt: erfährt der Mensch in seinen konkreten Lebens- und Weltbeziehungen diese Verwiesenheit auf Gott auch wirklich als notwendig? Nur dann wäre Rahners theologische Anthropologie auch ein mögliches didaktisches Modell für die Glaubensvermittlung. Eine weitere Schwierigkeit besteht nach Meinung des Vf.s darin, daß Glaube nach dieser Theologie nicht mehr als Entscheidung, Option oder „Sprung" (Kierkegaard), sondern als unausweichliche Notwendigkeit erscheint, die sogar noch „im Modus der Ablehnung" zur Geltung kommt (anonymes Christentum). Schließlich ergibt sich für ihn noch die Gefahr, daß Gottes Offenbarung in der Geschichte gar nicht mehr als das Neue, Andersartige, der Erfahrung Widerständige gesehen wird, sondern nur noch als das „Material", an dem sich das schon vorgewußte Selbstverständnis des Menschen im Horizont des transzendentalen Geheimnisses lediglich konkretisiert.

Das Ergebnis: für einen Katechismus ist zu fordern, daß er die Lebenserfahrung, die „altersgemäße Selbstbefindlichkeit" des Schülers als „Verstehensort für die Bewahrheitung theologischer Aussagen" konsequent ernstnimmt – ohne sie jedoch aus dieser Erfahrung als Wahrheit rechtfertigen oder gar ableiten zu wollen.

In scharfer Kritik an der Übernahme des behavioristischen Lernbegriffs (Operationalisierung von Lernzielen in kontrollierbaren Verhaltensweisen) durch die Religionspädagogik in den siebziger Jahren (S. Vierzig, G. Stachel) stellt T. fest, daß ein Begriff religiösen Lernens nicht aus fachfremden Vorgaben (Didaktik der empirischen Fächer), sondern nur „aus der Natur des theologischen Gegenstandes" zu gewinnen sei. Eine Glaubensdidaktik hat gerade das zu vermitteln, was sich einer „rein funktionalen Erfassung der Wirklichkeit" entzieht und jene „Verstehens- und Sinnzusammenhänge" anzielt, aus denen der Mensch lebt. Die religiöse Wahrheit betrifft Existenzaussagen, die ihrem Wesen nach nicht objektivierbar sind. Das religiöse Lernen geschieht wie die religiöse Erfahrung an der Stelle, wo der Mensch nach sich selbst (und nicht nur nach einzelnen Ausschnitten der Wirklichkeit) fragt und „die Beziehungen zwischen seinen verschiedenen Tätigkeiten und dem Gesamtsinn seines Lebens bewußt erlebt" (H. Boulliard).

Ein Glaubensbuch, das dem Grundsatz treu sein will, daß die Wahrheit im Leben verstehbar und das Leben in der Wahrheit erkannt wird, kann seine Leitidee, sein Konzentrationsprinzip weder inhaltlich noch sprachlich als objektiv in der Überlieferung vorgegeben suchen. Der Mensch als Adressat eines solchen Buches ist mehr als bloßes Anwendungsobjekt verfügbarer Inhalte – er ist selbst notwendiger Inhalt, wie er auch zentraler Gegenstand der (anthropologisch gewendeten) Theologie ist. Daher genügt weder ein System dogmatischer Sätze noch das Prinzip der Heilsgeschichte, um daraus eine Leitidee zu formulieren. Die eigentliche Mitte für die Vermittlung des Glaubens kann vielmehr nur dort gefunden werden, „wo sich der Mensch von seinen naturhaften Begrenzungen freimacht, die Gegenständlichkeit einer wissenschaftlich eingeengten Wirklichkeit überschreitet und sich in freier Selbstentscheidung auf jenes Geheimnis hin auslegt, das wir im Glauben Gott nennen". Eine solche Didaktik muß die Auswahl ihrer Inhalte nach jenen „Schnittpunkten" treffen, „an denen sich die Aussage der Offenbarung und die Frage nach menschlicher Identität aufeinander beziehen lassen". Glaubensvermittlung ist somit „Einweisung in den Glauben vom Leben aus mit dem Ziel, den Weg zu sich selbst als Weg zu Gott zu verstehen". Jede Glaubensdidaktik hat „den Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte, dogmatischem Verstehen und zeitlicher Selbsterfahrung hermeneutisch zu reflektieren". Sie steht dabei unausweichlich in der Spannung, die geschichtliche Offenbarung zur Sprache zu bringen, „ohne daß die Inhalte der Tradition nur die symbolische Umschreibung dessen sind, was der Mensch von sich aus weiß, ohne daß solche Inhalte andererseits im Modus der Fremdheit den Menschen entgegentreten und deshalb nur als unendliches Paradox, als unvermittelbarer Widerspruch geglaubt werden können".

T. plädiert für eine Didaktik des Weges, nach der „ein Glaubensbuch den Weg zu Gott als Aufstieg deutet, dessen Ausgangspunkt dort liegt, wo der Mensch im Vollzug seines Lebens die Frage nach Gott wahrnimmt und sie als Frage nach sich selbst versteht". Das Erzählen von Erfahrungen und die gegenseitige Mitteilung eigener Erfahrungen können allein auf diesen gemeinsamen Weg bringen. Für einen Katechismus nach dem Konzentrationsprinzip des (Lebens- und Glaubens-)Weges ist keine Denzinger-Theologie hilfreich, sondern eine „Emmaus-Theologie" gefordert.

Von den fremdgewordenen Inhalten einer kerygmatischen Katechese versuchte sich die Religionspädagogik zu Beginn der siebziger Jahre durch die Orientierung an einem allgemeinen Religionsbegriff aus aller theologischen Vormundschaft zu befreien. Die „Erschlossenheit für die Dimension der Tiefe" (Halbfas), die Rede von dem, „was uns unbedingt angeht" (Tillich) ließ Religion als etwas allgemein Menschliches erscheinen, das keiner Rückendekkung in irgendeiner bestimmten Tradition bedarf. Religionsunterricht konnte ohne Glaubensvoraussetzungen auskommen, die erlebbare Wirklichkeit selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machen und in der „letzten Betroffenheit" des Menschen von sich selbst sein Ziel sehen. Damit waren der religiösen Didaktik ungeahnte neue Bereiche erschlossen, die die traditionelle Katechetik wegen ihrer theologischen Prämissen vergessen hatte und übersehen mußte.

T. unterwirft diesen Religionsbegriff einer theologischen Kritik. Ohne den Innovationseffekt des neuen Ansatzes zu übersehen, weist er doch deutlich darauf hin, daß hier Religion in der Gestalt des Mythischen, mithin als zeitlos und ungeschichtlich erscheint, als Selbstauslegung des immer gleichen Wesens des Menschen.

Für ein derartiges Denken entsteht die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte erst gar nicht, da geschichtliche Phänomene nichts Neues bringen, sondern nur noch bestätigen können, was die Wirklichkeit „immer schon" vernehmbar macht. Offenbarung ist eine bloße Chiffre für die „Mitteilung von eigener Betroffenheit" (Halbfas) bzw. für die „ewige Epiphanie des Unbedingten". Dafür gibt es keinerlei Unterscheidung des Christlichen mehr, letztlich gar keine Unterschiede zwischen Religionen, Weltanschauungen oder „Lebensgefühlen". Alle Dialektik löst sich in Identität auf, Inhalte weichen bloßer Ergriffenheit.

Demgegenüber verteidigt der Vf. die theologische Hermeneutik Rahners als dialektische Versöhnung von Tradition und Selbsterfahrung, in der „das geschichtliche Subjekt die Aussagen der Überlieferung unter einer vorgängigen Fragestellung deutet, andererseits das geschichtliche Überlieferungswissen in jener Distanz entgegentritt, die darin besteht, daß seine Antwort in Form der Rückfrage das gegenwärtige Bewußtsein trifft und damit das Vorverständnis im weiteren Vorgang des Verstehens der kritischen Klärung aussetzt". Die Inhalte der Überlieferung müssen immer auch als „Abbruch unserer Selbstverständlichkeiten" (Wegenast) gesehen werden.

Ein ähnliches Verhältnis ergibt sich auch aus der politischen Theologie, insofern hier die „Dialektik zwischen Zeiterfahrung und Unzeitgemäßheit" erscheint, in der das Glaubenswissen geradezu als nicht anpaßbares „Antiwissen" (Metz) wirksam wird.

Für die Grundgestalt eines künftigen Katechismus zieht der Vf. aus allem folgende Schlußfolgerungen:

Er muß „die Ordnung und Darstellung der Botschaft am Begriff der religiösen Lebensgeschichte . . . entwickeln".
Er muß die „Glaubensfrage unter heutigen Bedingungen stellen", und das heißt danach fragen, „ob es eine Umkehr gibt aus den Zwängen von Selbstverständlichkeit und Gewohnheit".
Er muß „die christologische Frage in der Gegenwart stellen", und das heißt „danach fragen, ob wir den annehmen, der uns angenommen hat und uns von ihm die letzte Wahrheit unseres Lebens sagen lassen".
Er muß hinsichtlich der Eucharistie „die Liturgie der Kirche aus der ‚Liturgie der Welt' (Rahner) . . . deuten, die der Mensch immer schon vollzieht in der Tat seines Lebens wie in der Geschichte seines Glaubens".
Er muß die Zusage der Vergebung der Sünden und der Erlösung so verstehen lassen, „daß wir nicht dem Zwang von Aufrechnen und Abrechnen unterliegen, daß unser Leben kein geschlossener Zirkel bleibt, in dem wir nur auf uns selbst stoßen und uns in begangenen Fehlern wiedererkennen".
Er muß darauf abgestellt sein, „die Aussagen des Glaubens an jenen Vorstellungen, Gewohnheiten und Bewußtseinsformen zu klären und fragwürdig zu machen, die die Gesellschaft voraussetzt und als selbstverständlich erklärt".
Er muß die Passion Jesu im Glauben erinnern und so die Möglichkeit eröffnen, „unser Leben wie unser Sterben vom Leben und Sterben Jesu aus anzunehmen in der Überzeugung, daß sich in ihm der Mensch an Gott entäußerte und umgekehrt, daß sich in diesem Menschen Gott selbst geäußert hat als sein ewiges Wort".

Insgesamt gilt: ein von der gegenwärtigen Theologie her zu verantwortender Katechismus hat nicht so sehr Antworten vorzulegen, die sich aus der Überlieferung bzw. aus der Autorität Gottes selbst begründen, er hat vielmehr eher „Wege zu Antworten" zu weisen.

Würdigung und Kritik Der Erste Teil – gleichzeitig die erste Hälfte – des Buches bietet die theologisch gründlichste Kritik nicht nur der letzten deutschen Schulkatechismen von 1955 und 1969, sondern der zugrundeliegenden Katechismustheorie seit Deharbe (1847), die ich kenne. Hervorzuheben ist vor allem die nüchterne Analyse der sonst so hochgelobten materialkerygmatischen Erneuerung. Der Austausch des systematisch-dogmatischen Strukturprinzips durch das kerygmatisch-heilsgeschichtliche Schema hat demnach die objektivistische, im Extremfall offenbarungspositivistische Darstellung der Glaubensüberlieferung nicht überwinden können. Dem in einer säkularisierten Welt lebenden Menschen tritt das Kerygma auch in seiner geschichtlichen Gestalt als etwas Fremdes gegenüber. Daran hat sich, wie der Vf. überzeugend nachweist, bis zum Arbeitsbuch von 1969 einschließlich nichts geändert.

Auf der Suche nach einem neuen Ort einer zeitgerechten, situationsbezogenen Glaubensvermittlung stößt T. auf die anthropologisch gewendete Theologie Karl Rahners. Sie bietet ihm schon das Instrumentarium für die kritische Analyse der bisherigen Katechismen und dient ihm dann auch als der eigentliche Ausgangspunkt für den Entwurf einer neuen Katechismustheorie, die sich schließlich zu einer allgemeinen Glaubensdidaktik ausweitet. Die zunächst als gleichwertige Parallele und Ergänzung herangezogene politische Theologie von Johann B. Metz gerät demgegenüber in den Hintergrund, letztlich sogar in Vergessenheit.

So wird die erste Studie des Zweiten Teiles, eine differenzierte, übersichtliche Kurzdarstellung der wesentlichen theologischen Intentionen Rahners, zum Angelpunkt des ganzen Buches. Die zweite Studie – zur politischen Theologie – bringt sehr wesentliche Gesichtspunkte einer möglichen gesellschaftsorientierten, „weltbezogenen" Religionspädagogik zur Sprache, die den Mangel ihrer didaktischen Erschließung erst richtig deutlich machen.

Im Dritten Teil zeigt sich dann auch ein erstes wesentliches Manko des Buches: die religionsdidaktischen Konsequenzen des an der Theologie Rahners festgemachten Neuansatzes bleiben durchweg im Allgemeinen, im Grundsätzlichen und Formalen. Es fehlt beinahe gänzlich an einer zu erwartenden inhaltlichen Konkretisierung. Das oben Angeführte ist eine vollständige Aufzählung der von Teipel genannten Inhalte! Der einzige exemplarische Versuch zum Thema Taufe (340–342) kann in seiner abstrakten, intellektuellen und existentialistischen Sprache nicht überzeugen.

Das zweite durchgängige negative Charakteristikum des Buches besteht in der übermäßigen Redundanz der Aussagen. Pointiert gesagt: auf mehr als 400 Seiten werden nur einige wenige grundsätzliche Aussagen kaum variiert ständig wiederholt. An den unterschiedlichsten Stellen, unter Überschriften, die Neues und anderes, veränderte Perspektiven und Zusammenhänge erwarten lassen, trifft man nur immer wieder auf das Gleiche, zum soundsovielten Mal Gesagte. Das macht die Lektüre zur Qual, obwohl die Sprache durchaus kultiviert, präzise und aussagekräftig ist. Auch die vielen Zitate sind gut ausgewählt, lassen die beigezogenen Autoren selbst zu Wort kommen und dienen der Begründung und Veranschaulichung sowohl der hervorgehobenen theologischen Kriterien für die Analyse als auch der präsentierten Orientierungspunkte für eine neue Katechismustheorie. Ich wage zu behaupten, daß man das Buch ohne Inhalts- und Qualitätsverluste auf weniger als die Hälfte seines Umfangs kürzen könnte und daß man durch Straffung und Systematisierung des Aufbaus die richtigen Intentionen des Vf.s weitaus wirkungsvoller zur Geltung bringen könnte.

Wien Wolfgang Langer

Lettmann, Reinhard. **Vom Glauben der Gemeinde getragen.** Gedanken und Anregungen zum pastoralen Dienst. – Kevelaer: Butzon und Bercker (1980). 134 S. kart. DM 15.80

Gedanken und Anregungen zum pastoralen Dienst sind heute mehr denn je notwendig. In einer Zeit, in der die Menschen in allen Bereichen des Lebens anspruchsvoller geworden sind, muß sich auch die Pastoral der veränderten Situation anpassen. Gedanken und Methoden vergangener Jahrzehnte vermögen den Menschen von heute nicht mehr anzusprechen. Er will dort einen Ansprechpartner vorfinden, wo er im Leben steht. Für einen derartigen, kurz umrissenen pastoralen Dienst bedarf es einer wesentlichen Voraussetzung, dem Getragen-Sein vom Glauben der Gemeinde. Bischof Reinhard Lettmann hat aus überarbeiteten Vorträgen ein lesenswertes Buch mit dieser Thematik zusammengestellt. Er geht keineswegs rein theoretisch vor, sondern was er hier zu bedenken gibt, hat einen wirklichen „Sitz im Leben".

L. beginnt seine Darstellung mit Überlegungen zum Aufbau der Gemeinde (11–39). Dabei widmet er den verschiedenen Gaben des Hl. Geistes besondere Aufmerksamkeit. Wichtig ist für ihn die Gabe der Orientierungshilfe, die Gabe, anderen Mut zuzusprechen und die Gabe des Helfens. Für die Gemeinde von heute sind diese Gaben von großer Wichtigkeit. In einer Zeit zunehmender Anonymität muß es in einer Gemeinde einen Freiraum geben für vielfältige Begegnungen und Gespräche. „Das gegenseitige Trösten und Sich-Mut-Machen gehört zu den Grundaufgaben der christlichen Gemeinschaft" (28).

Den 2. Teil hat Reinhard Lettmann mit „Zuspruch im Glauben" überschrieben (41–87). In 17 kurzen Ausführungen werden hier Gedanken zu pastoralen Aufgaben vorgelegt. Dabei kommt der „Beheimatung im Sinn" (41–44) eine zentrale Bedeutung zu. Der Vf. fragt an, ob es sich beim Besuch des Weihnachtsgottesdienstes oder der sonstigen Dienst-Inanspruchnahme der Kirche (z. B. Taufe und Beerdigung) nur um eine Konvention handelt. Oder ob vielleicht doch mehr dahintersteckt. Immer wieder taucht bei den Seelsorgern die Frage auf, ob sie bei den angegebenen Gelegenheiten nicht nur als Vertreter eines „Dienstleistungsbetriebes" angesehen werden! Diese Frage mag in vielen Fällen berechtigt erscheinen. Aber es sollte nicht nur negativ geurteilt werden. Religiösität läßt sich nicht in reine Statistiken pressen. Der Sinn für geistliche Orientierung ist in unserer Zeit noch vorhanden, wenn vielleicht auch weniger als in vergangenen Jahrzehnten. Deshalb ist es Aufgabe der Kirche gerade die „Pastoral zu den Lebenswenden" besonders zu pflegen. Hierbei können die Seelsorger zu Anwälten des Menschlichen werden (43). Die Beheimatung im Glauben gehört zu den wesentlichen Aufgaben der Pastoral von heute. Dabei sollte die Seelsorge eine Sprache sprechen, die die Menschen vestehen und sie dort abholt, wo sie im Leben stehen. Jedoch dürfen die Grundaussagen des Glaubens nicht geändert werden. Neue Sprache bedeutet noch lange keinen neuen Glauben! Für den Glauben Zeugnis zu geben fällt in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht immer leicht. In der Vergangenheit fühlte der Gläubige sich von der Umwelt getragen. Dieses Getragen-Sein entfällt heute fast gänzlich. Aufgrund dessen erhält die Familie als „Keimzelle des Glaubens" verstärkte Bedeutung (56). Daneben ist es ebenso notwendig, daß es in der Gemeinde Gruppen gibt, in denen jeder über seinen Glauben sprechen und Anregungen des anderen annehmen kann.

Aus dem Gesagten lassen sich „Grundzüge einer christlichen Gemeinde" (66–69) entwickeln:

Festhalten an der Lehre der Apostel, Festhalten am Glauben, Festhalten an der Gemeinschaft. Wenn die Gemeinde von heute diese ihr eigene christliche Wirklichkeit lebt, wird sie ihre Sendung erfüllen können. Sie ist dann „Salz der Erde" und „Licht der Welt".

In einem weiteren Teil (89–112) spricht L. vom Amt und der Gemeinde. Dabei streicht er als wichtig heraus, daß die Gemeinde wissen sollte, daß die Amtsträger ein persönliches Verhältnis zu Gott haben oder sich darum bemühen (95). Die Amtsträger sollten den Gott verkündigen, an den sie im eigenen Leben glauben.

Ein letzter Teil ist überschrieben mit „Im Innern erstarken" (113–134). Darin knüpft der Vf. an den Ruhm des Seelsorgers der Gemeinde an (111). Es kommt nicht darauf an, wieviele Gebäude ein Pfarrer in seiner Amtszeit errichtet hat, sondern was er im Stillen, in der Seelsorgsarbeit geleistet hat. Dennoch sollte das erste nicht gänzlich verschwiegen werden. Aber gerade der Mensch von heute benötigt einen Ansprechpartner, dem er vertrauen kann. Deshalb sollte der Priester Hoffnung und Zuversicht ausstrahlen. Dazu verhilft das Gebet, dem L. einen breiten Raum einräumt. Alles in allem: Hier ist ein Buch entstanden, das die Erlebnisse der praktischen Seelsorge allen Interessierten – Priestern und engagierten Laien – zugänglich macht. Ebendarin liegt der Wert des Buches aus der Feder des Münsteraner Bischofs; die Bemerkung: „Das ist am grünen Tisch entstanden" erscheint beim Lesen dieses Buches als gänzlich unberechtigt.

Mettmann Herbert Bodewig

Wollmann, Gabriele: **Die ständigen Diakone.** Berufswirklichkeit und Selbstverständnis. – Mainz: Grünewald (1983). 236 S., kart. DM 32.–

Ständige Diakone bestimmen seit 1968 das Antlitz vieler Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland mit. Leider wird dieser Aufbruch in der Kirche von vielen Theologen ignoriert oder als Randerscheinung nur beiläufig erwähnt. Literatur über den Diakonat findet kein sonderlich großes Interesse.

Nun legt G. Wollmann, Dr. phil., geb. 1939 (Studium der Soziologie, der kath. Theologie und der Anglistik), ihre 1981 von der Universität Mainz angenommene Diss. vor, eine empirische Untersuchung zur „Berufswirklichkeit" und zum „Selbstverständnis" der Ständigen Diakone in der Bundesrepublik Deutschland.

Es handelt sich um eine schriftliche Befragung, die im September 1976 durchgeführt wurde und sich an alle seit 1968, dem ersten Zeitpunkt der Weihe an, geweihten 341 ständigen Diakone (davon 142 vollberuflich, 199 nebenberuflich) richtete. Es wurde ein Fragebogen mit 83 Fragen (davon 67 geschlossene und 16 offene Fragen) versandt. Die Antwortquote der verwertbaren Fragebögen betrug 74,2 Prozent (83,8 Prozent von vollberuflichen, 67,3 Prozent von nebenberuflichen Diakonen).

Absicht des Buches ist, durch Befragung der Diakone selbst, über ihre Berufsmotivation, ihre Berufspraxis und über ihr Selbstverständnis Aufschluß zu erhalten, um so den Standort der Entwicklung dieses neuen Berufes zu erkennen und Hilfen zu finden für die weitere Entwicklung. Für den, der mit der Diakonatsbewegung aus unmittelbarer Begegnung vertraut ist, bringt das Buch keine großen Überraschungen.

Es lohnt sich aber, auf einige für pastoraltheologische Überlegungen – auch im Rahmen der Priesterausbildung – wissenswerte Ergebnisse der Diakonenbefragung hinzuweisen. Auch Verantwortlichen für die weitere Entwicklung des Diakonates sowie Diakonen selbst können diese Hinweise zu größerer Klarheit verhelfen.

Zum Zeitpunkt der Befragung ist jeder 9. Diakon in einer Filialgemeinde eingesetzt. Jeder 7. Diakon ist Volltheologe (bei nebenberuflichen ist die Zahl der Volltheologen doppelt so hoch wie bei vollberuflichen). Bahnen sich hier Entwicklungen an, daß Diakone als Ersatz für priesterlose Gemeinden eingesetzt werden?

Wird bei manchen Diakonatsbewerbern das vergangene theologische Studium als unvollendet empfunden – insbesondere bei ehemaligen Priesteramtskandidaten –, so daß die Motivation zum Diakonat oftmals in unaufgearbeiteter persönlicher Vergangenheit liegt? 44 Prozent der Diakone wären lieber Priester geworden, wobei der Zölibat mehrheitlich der Verhinderungsgrund war. (Bei Vollberuflichen werden auch mehrfach andere Gründe wie „zu geringe Schulbildung" genannt). Hier ergibt sich die Frage, ob der Diakonat eine genügende berufliche Entfaltungsmöglichkeit bietet mit persönlicher und beruflicher Identitätsfindung.

Deutlich zeigt die Befragung, daß die Diakonatsbewegung bei weitem nicht alle Bevölkerungsschichten erfaßt hat. 60,5 Prozent der vollberuflichen Diakone waren ehemalige Angestellte, 38,8 Prozent der nebenberuflichen Diakone sind Lehrer, 48,5 Prozent aller Diakone sind oder waren Beamte (einschließlich Lehrer) und 40,3 Prozent Angestellte. Die Berufe oder Herkunftsberufe werden auch den Dienst als Diakon prägen.

Als Motivation für die Übernahme des Diakonenamtes gibt die Mehrzahl der Diakone eine religiöse menschenorientierte Zielrichtung an: „Ich will Menschen als Bruder, Seelsorger und Verkünder dienen". Viele der Nebenberuflichen (41,8 Prozent) würden diese Aufgabe gern vollberuflich wahrnehmen. Mehr noch (46,8 Prozent) sehen gerade in der Durchdringung von Zivilberuf und Diakonat ein Ideal. Trotz der mehrheitlich angegebenen „religiös motivierten Menschenorientierung" nehmen die liturgischen Dienste zeitlich den 1. Platz ein (33,8 Prozent), denen allerdings Bruderdienste (32,1 Prozent) und Verkündigungsdienste (29,8 Prozent) bald folgen. So zählen zu den liebsten Tätigkeiten Predigt (66 Prozent) und Taufe (53 Prozent). Diesen folgen Hausbesuche (51,4 Prozent) und Glaubensgespräche (51 Prozent). Obwohl die Mehrzahl der Diakone verheiratet ist, bleibt die Beratung bei Ehe- und Familienfragen selten.

Gründe für berufliche Schwierigkeiten sehen die Diakone vor allem in „mangelndem kirchlichen und religiösen Interesse" (51,4 Prozent), wohingegen sie die größten persönlichen Beeinträchtigungen (52 Prozent) in der „mangelnden innerkirchlichen Kommunikationsbereitschaft" sehen. So hilft das Gespräch mit dem Pfarrer am wenigsten, mit der Ehepartnerin am meisten. Hier ist sicher auch in der Priesterausbildung ein Defizit aufzuarbeiten.

Auffallend ist auch die geringe Bedeutung des Diakonatskreises während und nach der Ausbildung. Nur 38,1 Prozent sehen in ihm bei Schwierigkeiten eine Hilfe. Geistliche Mittel wie Schriftlesung, Gebet, Breviergebet, Exerzitien sind die vorzüglichen Rettungsanker.

Von den vollberuflichen Diakonen geben 71,4 Prozent ihre volle Zufriedenheit mit der Diakonentätigkeit an, von den nebenberuflichen 52,2 Prozent. Danach würden 76,6 Prozent der vollberuflichen und 73,0 Prozent der nebenberuflichen Diakone ihren Kindern den Beruf des Diakons empfehlen.

Schon diese wenigen Hinweise lassen eine Fülle von Anregungen erkennen, die das Buch vermittelt. Für mich zeigt das Buch eine deutliche Richtung an, die für die weitere Entwicklung des Diakonates sich wie folgt darstellt: Breiteren gesellschaftlichen Schichten, z. B. Arbeiterschaft, ist der Zugang zum Diakonat zu eröffnen. Während der Ausbildung und Vorbereitung ist dem Diakonatskreis (auch für Ehefrauen) eine stärkere Bedeutung zuzumessen.

Der Diakonatskreis hat insbesondere eine neue Erfahrung von brüderlicher Kirche zu vermitteln. Es ist darüber nachzudenken, welche Bedeutung in der evangelischen Kirche die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft für den Diakon hat. Insbesondere ist die innerkirchliche Kommunikationsbereitschaft zu verstärken.

In der Priesterausbildung muß eine stärkere Vorbereitung auf den Umgang mit künftigen Mitarbeitern erfolgen. In diesem Kontext können Diakone dann leichter die berufliche Identität finden. Es bedarf mannigfacher Hilfe und Begleitung, die „menschenorientierte Zielrichtung" in ihrem Dienst zu verstärken, so daß sie den Menschen als Bruder, Seelsorger und Verkünder dienen, vollberuflich wie nebenberuflich insbesondere auch in der alltäglichen Welt des Dienstes und der Arbeit.

Wenn die Untersuchung auch 1976 durchgeführt wurde, so scheint sich – aufgrund persönlicher Einblicke in die weitere Entwicklung – seit 1976 keine grundlegende Änderung angebahnt zu haben. So sollten Verantwortliche für die Entwicklung des Diakonates auch aber Verantwortliche für andere kirchliche Berufe, insbesondere für Priesterberufe, sich mit dem Buch beschäftigen.

Münster Hugo Goeke

Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae. Ed. Thaddäus A. Schnitker et Wolfgang A. Slaby. – Münster: Aschendorff (1983). XV, 1522 S. geb. DM 490.–

Wenn liturgische Texte wichtiger Ausdruck des Glaubens sind („legem credendi lex statuat supplicandi": DS 246 mit der Anm.: „Adagium, quo liturgia ut fons cognitionis theologiae effertur"), was freilich häufig nicht beachtet wurde (im klassischen Werk M. Canos, De locis theologicis, 1563 fehlt die Liturgie) und wird, ist es erstaunlich, daß Konkordanzen zu euchologischen Texten früher niemals erstellt wurden.

Zu den Orationen des Missale Romanum gab erst P. Bruylants seinem Werk Les oraisons du Missel Romain. Texte et histoire. I–II (Löwen 1952) einen Wortindex (I, 217–281) und ein Initienverzeichnis bei, das auch 1570 nicht mehr verwendete Orationen alter Sakramentare enthält (I, 283–330). Der 1. Teil (Missale Romanum) der Liturgicae orationis concordantia verbalia des elsässischen Pfarrers A. Pflieger erschien in Rom 1964 (740 S.). Das Vorwort datiert wenige Monate (5. 5. 1963) vor der Promulgation der Liturgiekonstitution (4. 12.

1963). Grundlage war das Missale mit den reformierten Orationen der Heiligen Woche (1955), nicht die erheblich veränderte Editio typica von 1962. Er verzichtete anders als Bruylants auf die seit 1920 zugefügten (für Votivmessen gestatteten) Orationen „Pro aliquibus locis" (Fassung von 1962), bezog aber Präfationen und die Gesangsteile ein. Ein zweiter Bd sollte Rituale, Brevier und Pontifikale erschließen. Für die Wissenschaft behalten beide Werke – wie auch das Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques von A. Blaise – A. Dumas (Turnhout 1966) – ihren Wert, auch für das nachkonziliare Missale, sofern es frühere Texte beibehielt.

Die vorliegende Konkordanz erfaßt außer den eigentlichen eucholo-gischen Texten: Orationen, Präfationen und Eucharistiegebete, Gesangstexte des Missale – also nicht des Ordo Lectionum Missae: Antwortpsalm, Rufe vor dem Evangelium, Sequenzen – der zweiten vermehrten Ausgabe von 1975 mit dem Anhang (917–935), die, allerdings unvollständig, auch dem dt. Meßbuch von 1975 zur Vorlage diente. Die Texte wurden im Rechenzentrum der Universität Münster (Leiter der linguistischen Datenverarbeitung W. A. Slaby) verarbeitet.

Das Programm S c h n i t k e r s ist so weit gefaßt, daß der inhaltliche Kontext der Stichworte deutlich wird. Der fast immer zwei Zeilen beanspruchende Text ist beträchtlich länger als bei manuell bearbeiteten Konkordanzen, da Auslassungen im Kontext „zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt" technisch nicht möglich sind (Einleitung). Die mit der Zahl ihres Vorkommens versehenen Stichworte sind nach der Reihenfolge ihres Vorkommens (Überschrift, Art des Textes und Seitenzahl in gut lesbarer Kleinschrift) angeordnet, nicht in grammatischer Aufgliederung. Eine Übersicht der grammatischen Formen bieten die Sp. 2911–3046. Im Blick auf Umfang und Preis erscheint die Frage berechtigt, warum a l l e Präpositionen, Konjunktionen und Pronomina erfaßt wurden. Für „et" werden z. B. 139 Sp. für „ego" 17 Sp. benötigt!

Das dankenswerte Verzeichnis der Initien (Sp. 2865–2909) weist 1541 Orationen nach (leider fehlen die Präfationen), 22 mehr als die Erstausgabe von 1970 (einige, etwa fünf, leicht verändert; außerdem neu: 85 Gesangstexte, drei Präfationen und zwei Segenstexte), nach Abzug der mehrfach vorkommenden oder nur durch Nennung eines Heiligennamens ergänzten Texte 1480, nach Abzug der orationes super populum, die jetzt fakultative Segensgebete sind, 1453. Das vorkonziliare Missale enthielt, auch abgesehen vom Commune Sanctorum, erheblich mehr häufig (bis ca. 27mal) wiederholte Texte.

Von den 1480 Formeln der Ausgabe 1975 sind 405 aus den vorkonziliaren Missale entnommen, allerdings häufig mit kleinen bis erheblichen Änderungen (für das Initienverzeichnis von Belang: Das Gabengebet der Weihnacht beginnt mit „Grata" statt „Accepta".) und Umstellungen. Die 1075 neuen Texte sind, teilweise kompiliert, aus alten (auch nicht-römischen Sakramentaren, Diözesan- oder Ordenspropien und neugallischen Missalien entnommen oder z. T. aus Schriften von Vätern und Texten des II. Vat. neu geschaffen. Die Quellennachweise, die A. Dumas im Jahrgang 1971 der Zeitschrift des „Consilium" „Notitiae" veröffentlichte, beziehen sich leider nur auf die Propria „de tempore" und „de sanctis" (auch Präfationen).

Das Missale von 1570 hatte nur 944 Orationen, erheblich weniger als der Erstdruck des Missale Romanum (Mailand 1474) wegen der Streichung vieler Heiligenfeste. Die Zahl von 1570 stieg durch Einführung neuer Feste bis 1942 auf 1051, wenn man die Eigentexte (131) im Anhang pro aliquibus locis hinzuzählt auf 1182 (Bruylants). Trotz weiterer neuer Feste sank die Zahl durch die Einführung eines Commune S. Pontificum (1942) und die Aufhebungen von Festen und Kommemorationen (1955 und 1960) in der letzten vorkonziliaren Ausgabe (1962) erheblich, während sie im stark veränderten Anhang „Pro aliquibus locis" zunahm. Zum Vergleich: Das Altgelasianum enthält 1704, das Gregorianum-Hadrianum 1018, das karolingische Supplement dazu 786, das gelasianische Gellonense 3024 Orationen.

Als Druckfehler fiel mir nur auf Sp. 2886, Z. 5 v. u.: Deipoarae.

Als B e i s p i e l e für theologisch relevante Termini seien zwei herausgegriffen. Das für das sakramentale Verständnis des Meßopfers wichtige, auch in manchen neuen nichtkatholischen Eucharistiegebeten und ökumenischen Konsens- oder Konvergenzdokumenten gebrauchte Substantiv „memoriale" – entsprechend dem hebr. zakar als Realgedächtnis zu verstehen – statt des mißverständlichen „memoria" – fand sich im vorkonziliaren Missale nur einmal (seit 1869, Paul vom Kreuz) – ferner in der Brevierlesung aus Thomas von Aquin zu Fronleichnam = aus Opusc. 57, auch in der Liturgia Horarum III, 496, deutsch: Lektionar I, 5, 224; II, 5, 243: „Gedächtnis", und im Hymnus „Adoro te devote", nicht im Brevier –, jetzt zehnmal (Hochgebet IV, Altarweihe – Präfation, acht Orationen), im Deutschen leider mit „Gedächtnis", je zweimal mit „gedenken" und „Gedächtnisfeier" wiedergegeben (im „Adoro te" früher manchmal mit „Denkmal").

Das konziliare Schlüsselwort „mysterium paschale" (14mal), das in der Anamnese immer gemeint war, verdeutlicht jetzt durch die vorhergehende Akklamation, und nachkonziliar immer wieder (häufig z. B. auch in Schreiben und Ansprachen der Päpste) vorkommt („Mysterii paschalis" beginnt das Motuproprio Pauls VI. zur Veröffentlichung des neuen Calendarium Romanum), fand sich im Missale nur einmal (seit 1955 Karfreitag, 3. Schlußgebet), jetzt 14mal. Wieweit der Plural „paschalia mysteria" (zweimal seit alters, jetzt siebenmal) und „sacramentum paschale" (früher zweimal, jetzt zwölfmal) wie „sacramenta paschalia" (einmal, jetzt dreimal) Tod und Auferstehung meinen – wie in anderen Verbindungen: sollemnitas, festa, gaudium, praeconium, victima (bisher insgesamt neun –, jetzt 34mal) und das Substantiv Pascha (bisher dreimal, jetzt fünfmal auf das Osterlamm bezogen, 1975 außerdem sechsmal allgemeiner) oder die Ostersakramente meinen, kann hier nicht untersucht werden.

Mit dem Dank für die Initiative des Hauptherausgebers und die Mühen beider (wie zweier im Vorwort genannter Mitarbeiter) verbindet sich der Wunsch, daß das notwendige Werk mindestens von Bibliotheken (nicht nur allen theologischen) gekauft wird. Dann kann sich der dringende Wunsch erfüllen, daß wenigstens die euchologischen und didaktischen Texte (Gebetseinleitungen, Ansprachen) des Rituale, des Pontificale und der Liturgia Horarum in zwei weiteren Bden für die theologische und semasiologische Forschung erschlossen werden.

Auf biblische Gesangstexte könnte m. E. verzichtet werden. Für sie sollte ein Buch nach dem Vorbild von C. Marbach erstellt werden: Carmina Scripturarum, Straßburg 1907 (Antiphonen und Responsorien der liturgischen Bücher nach der Ordnung der biblischen Bücher, 4246 Texte!) oder einfacher, wirkungsvoller und vollständiger (Einbeziehung aller Perikopen), wie der Rez. bei kompetenten Stellen bisher erfolglos angeregt hat, in speziellen Bibelausgaben die liturgische Verwendung jeweils angegeben werden, entweder am Rand wie in der Vulgata-Ausgabe von A. Gramatica, Vatikandruckerei 1929, oder auch als Apparat nach den Anm. Gegenwärtig fehlt in deutscher Sprache sogar das Verzeichnis der Meßperikopen, wie es früher katholische Bibelübersetzungen wenigstens des NT boten.

Vom „Ordo Lectionum Missae" (1969, erweitert 1981) gibt es bisher nur eine Manuskriptausgabe der Erstedition in drei Bden (Liturgische Institute 1969f). Wegen der verschiedenartigen Teilung des Meßbuchs in mehrere Bde (z. B. bei Herder Meßbuchteile, Sonntagsmeßbücher nach Lesejahren, Bde nur mit Lesungen) gibt es kein Gesamtverzeichnis (wie früher bei der Ausgabe U. Bomms); in anderen Ausgaben (Pustet, Pattloch, Butzon u. Bercker) fehlen Bibelregister ganz. Wie früher das Brevier bietet die Liturgia Horarum nur Verzeichnisse der Psalmen und Cantica, nicht der Lesungen, Antiphonen und Responsorien. Das Stundenbuch registriert verteilt auf drei Bde die biblischen Kurz- und Communelesungen, während die Verzeichnisse der übrigen Schrifttexte auf 16 Lektionarbändchen verteilt sind. Die bei den Responsorien angegebenen Schriftquellen in der Liturgia Horarum sind im Stundenbuch leider ausgelassen, zum Schaden des Verständnisses.

Das Centre National de Pastorale liturgique in Paris gab 1973 „La Bible. Traduction officielle de la Liturgie. Texts complets des lectionnaires" heraus (ohne die Perikopen der „Liturgia Horarum"). Die Ausgabe enthält nach dem Stand von 1972 nach der Ordnung des Meßlektionars und der Bücher für Sakramente und andere Feiern Lesungen und Psalmen (ohne Antiphonen des Missale und die Verse vor dem Evangelium: 993–1097; 1101–1214: 132 „mots-clef"). Die italienische „Bibbia", Turin 1980, weist im „Indice liturgico", verteilt auf drei Bde, die liturgischen Perikopen des Missale, der „Liturgia Horarum" (zwei- und einjähriger Zyklus) und der Sakramente (und Sakramentalien) nach, im Bd II auch die Antworten (responsa) der Messe aus den Psalmen und anderen biblischen Büchern (nicht die Verse vor dem Evangelium) und die Psalmen nach dem Vierwochenpsalter nach römischem und monastischem Ritus (vier Schemata), verzichtet dagegen ebenfalls auf die übrigen biblischen Gesänge der Messe und Antiphonen und Responsorien der Liturgia Horarum und der anderen liturgischen Bücher.

Für das deutsche Sprachgebiet ist (mit Einbeziehung des Benedictionale, Studienausgabe 1978; das römische Benedictionale soll in Kürze erscheinen) ein Gesamtverzeichnis ein dringendes Desiderat (nicht nur für Liturgiker!). Da ein neuer „Marbach" wohl zu umfangreich wäre, bietet sich die italienische Lösung – vermehrt um die dort fehlenden biblischen Gesangstexte – als die günstigste an, da Randangaben nach Art der von Gramatica edierten Vulgata bei der starken Vermehrung biblischer Texte in den neuen Büchern zu unübersichtlich wären.

Münster Emil J. Lengeling

Küppers, Kurt: **Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682).** Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. – Regensburg: Pustet (1981). XV, 423 S. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 4) kart. DM 58.–

Wer sich je wissenschaftlich mit dem Genus „Gebetbuch" befassen mußte, kann ein Lied singen. Er kann ein wenig Mühe und Geduld erfassen, die für diese bei Prof. Fischer in Trier erstellte Diss. notwendig waren. Küppers leistet mit seiner Untersuchung einen Beitrag zur

Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland, indem er das Entstehen und die Rezeption eines bedeutenden Gebetbuches nachzeichnet. Einige Stücke, so der Kreuzweg und einige Lieder, haben Aufnahme in das „Gotteslob" gefunden.

K. gliedert seine Arbeit in 2 Teile: Teil A „Das Himmlisch Palm-Gärtlein (HPG) – Ausgaben, Inhalt" und Teil B „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte". Das erste, vorbereitende, Kap. befaßt sich hauptsächlich mit Wilhelm Nakatenus, dem Autor des HPG.

Er wurde 1617 in Mönchengladbach (der Heimat von K.) geboren. Er besuchte die Jesuitengymnasien in Neuß und Köln und schloß sich dann dem Orden an. 1636 ging er nach Trier ins Noviziat. 1635 war Friedrich Spee in Trier gestorben. In Trier veröffentlicht Nakatenus sein erstes Gebetbuch. 1647 wird er in Münster zum Priester geweiht. Nach verschiedenen weiteren Stationen kam er 1660 nach Bonn und wurde Hofprediger. In diesen Jahren verfaßte er das HPG, das 1662 in Köln erschien. Von dieser ersten Ausgabe fand sich bisher kein Exemplar. Die Untersuchung bezieht sich auf ein Exemplar der 2. Ausg. von 1664. 1667 veröffentlichte Nakatenus eine lateinische Ausgabe „Coeleste Palmetum". In der Folgezeit erschienen noch Teilausgaben und Kurzfassungen. Die letzte Station seines Lebens war Aachen, dort ist Nakatenus 1682 gestorben. Dieses erste Kap. berichtet noch kurz über den Stand der Nakatenusforschung und über weitere Werke des Autors.

Im Teil A also stellt K. das HPG vor. Im 2. Kap. beschreibt er die von Nakatenus selbst herausgegebenen Ausgaben. Er befaßt sich knapp mit der Drucklegung und Ausstattung der Bücher und versucht Rückschlüsse auf den Benutzerkreis, die sich z. B. aus den Standesgebeten ergeben. Im 3. Kap. erschließt K. den Inhalt des HPG mit Hilfe einer Tabelle, in der das Wachsen des Buches über die verschiedenen Ausgaben hin recht deutlich wird. Ausführlich befaßt er sich mit den Quellen, die Nakatenus benutzt. Es erweist sich, daß die Bibel das Fundament des Gebetbuches ist. Sehr häufig werden Schriften von Kirchenvätern angeführt, bevorzugt sind Augustinus und Chrysostomus. Zu Wort kommen die (nachtridentinischen) liturgischen Bücher und Jesuiten mit ihren Schriften. Das vierte Kap. des Werkes von K. geht in ausführlicher Weise auf den Inhalt des HPG ein. An erster Stelle stehen „Liturgische Elemente", hier vor allem das Stundengebet in einer volkstümlichen Form. Nakatenus bietet neben dem Kleinen Marianischen Offizium und dem Totenoffizium zwei Tagzeitenreihen für die einzelnen Wochentage. Die meisten dieser Offizien und ihre Elemente entnimmt Nakatenus der Tradition, einzelne, etwa die von Ignatius und Franz Xaver, hat er zusammengestellt. (Zu diesen Offizien hat K. inzwischen seine Lectio aus Anlaß der Promotion veröffentlicht: Das Volks-Stundengebet im „Himmlisch Palm-Gärtlein" des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617–1682), in: TThZ 90, 1981, 305–316.) Die Tagzeiten schließen sich eng an das Brevier an und machen einzelne Elemente des Stundengebetes für die Frömmigkeit der Laien fruchtbar.

Ein weiterer Abschnitt des HPG bietet Hilfen für die Mitfeier des Kirchenjahres. Daran schließen sich Gebete für den Privatgebrauch. An der Spitze stehen Texte zur Messe, zur Kommunion und zur Beichte. Es verwundert nicht weiter, daß Nakatenus sich hier als Kind seiner Zeit erweist. Er zielt den einzelnen Beter an. Spuren zu einem gemeinschaftlichen Gebet finden sich nur im Umkreis des Todes. K. umschreibt diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Individualistische Frömmigkeit prägt den Charakter des HPG" (396). Nakatenus bietet Gebete zur Tagesheiligung und zu verschiedenen Anlässen, etwa zur Standeswahl und das „Itinerarium". Vom Kreuzweg war oben schon die Rede. Als einer der ersten Gebetbuchautoren bringt Nakatenus Texte zur Verehrung des Herzens Jesu. Bei den Gebeten, die sich auf Krankheit und Tod beziehen, fällt auf, daß Nakatenus auf die rechtzeitige Spendung der Krankensalbung drängt (vgl. 213f) und daß er davon ausgeht, daß die Angehörigen die Sterbegebete sprechen, also dem Sterbenden in seinen letzten Stunden beistehen (vgl. 217f).

Nakatenus hat seine Gebete mit katechetischen Unterweisungen umrahmt. K. stellt letztere eigens dar. Es handelt sich dabei u. a. um einen „Unterricht von der Messe". In diesen Stücken ist der Autor z. T. von seinem Mitbruder Petrus Canisius abhängig, einiges hat er selbst zusammengestellt.

Besonderes Gewicht legt K. in seiner Untersuchung auf die poetischen Stücke des HPG. Er beschäftigt sich ausführlich mit den 47 Gedichten, die z. T. Nachdichtungen, z. T. eigene Dichtungen sind, von denen später einige zu Kirchenliedern wurden. Am Beispiel des „Dies irae" stellt K. u. a. die Sorgfalt der Übertragung durch Nakatenus dar und das Geschick, mit dem er das Gedicht einrichtet.

Am Schluß des Teiles A wirft K. noch einen Blick auf die „Beziehung des Nakatenus zum Werk Friedrich Spees" (297–303). Es geht hierbei um Fragen der Abhängigkeit und der Autorschaft bestimmter Gedichte.

Mit dem 5. Kap. beginnt Teil B, also die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. K. listet das HPG nach Sprachen und Ausgaben auf, macht Angaben über Verlags- und Druckorte, über Auflagenhöhe und Raubdrucke. Interessant ist, daß das Gebetbuch die Aufklärung ohne großen Schaden übersteht. Verstärkt wird die Rezeption durch Romantik und Restauration im 19. Jh. Erst das 20. Jh. mit der liturgischen Erneuerung ließ das Gebetbuch an Bedeutung verlieren. Die letzte bekannte Aufl. erschien 1947 in Utrecht in einer Aufl. von 95 000 Stück.

Im letzten Kap. geht K. den Liedtexten des Nakatenus nach, die in die verschiedenen Gesang- und Gebetbücher bis hin zum „Gotteslob" übernommen wurden. In einigen Diözesananhängen finden sich insgesamt 3 Liedtexte: „Joseph Davids Sohn geboren", „Heilige Namen allzeit beisammen" und „O heiligste Dreifaltigkeit, nimm auf, die von uns gehen". In einem „Anhang" gibt K. einen Überblick über die Editionen der restlichen Nakatenus-Werke. Eine „Zusammenfassung", das „Quellen- und Literaturverzeichnis" und verschiedene Register runden das Werk ab. Die Untersuchung von K. ist sauber gearbeitet und umfassend, lesbar und interessant. Insgesamt 43 Tabellen machen den Stoff übersichtlich. Die Arbeit ist ein „Muster", an der sich andere Forschungsbeiträge dieser Art orientieren können.

Mödling Winfried Glade

Ritzer, Korbinian: **Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends.** 2. verbesserte und ergänzte Aufl. Bearb. von Ulrich Hermann und Willibrord Heckenbach. – Münster: Aschendorff (1981). XLIV, 396 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd 38) kart. DM 68.–

Ritzers kürzere Studie über die Eheschließung im ersten christlichen Jahrtausend wurde 1951 durch ein spezielles Vervielfältigungsverfahren ermöglicht. Dann erschien 1962 das Werk zunächst in LQF, und Editions du Cerf brachte 1970 eine mit Korrekturen versehene Ausgabe heraus. Nun hat uns LQF einen Neudruck zur Verfügung gestellt, der frühere Korrekturen einschließt.

Mit seiner 1. Aufl. nahm R. – dank der Gründlichkeit seines Werkes – alle am Ritus der Eheschließung Interessierten in die Pflicht; obwohl der Titel den liturgischen Aspekt nicht speziell zum Ausdruck bringt, ist die Liturgie stets der Bezugspunkt, auf den R., nach Untersuchung der Volkskunde, der staatlichen Gesetzgebung und der Sozialgeschichte, zurückkommt. So besteht nun die sehr begrüßenswerte Möglichkeit, dieses hervorragende und umfassende Werk in der Muttersprache seines schon älteren Verfassers lesen zu können. Jeder, der irgendein Interesse am Brauchtum der Eheschließung innerhalb dieses (und auch des folgenden) Zeitraums während der letzten 30 Jahre hatte, konnte nicht umhin, von diesem Werk in den Anmerkungen der Fachzeitschriften Notiz zu nehmen. Während ich mein eigenes Studium bezüglich der Liturgie der christlichen Eheschließung vervollständigte, stieß ich bei den Unterlagen und Dokumenten der Forschungsgruppe, die den neuen römisch-katholischen Ordo Celebrandi Matrimonium (1969) abfaßte, auf seinen Namen. Gelehrsamkeit, so scheint es, bringt in der Liturgiewissenschaft gelegentlich Früchte hervor!

R. bearbeitet sein Material mit einer Gründlichkeit, die nicht leichtfertig Antworten anbietet, wo die Textgrundlage nicht überzeugt. In mancher Hinsicht baut sein Buch auf dem von Basilius Binder auf; und fürderhin haben in Frankreich J.-B. Molin und P. Mutembe in ihrem Werk über französische Riten im 12.–16. Jh. die Untersuchung weitergeführt. Bevor eine dieser Studien herausgegeben worden war, konnten Liturgiehistoriker nur auf die von Edmond Martène zusammengestellten Ordines zurückgreifen, die kein vollständiges Bild boten, obwohl sie in sich natürlich von Wert waren. Das erste wesentliche Verdienst R.s besteht in seiner Textsammlung, die sich aus literarischen Texten (z. B. Paulinus von Nola Carmen 25), den römischen Sakramentarien und den frühen westgotischen Riten zusammensetzt. Texte müssen weiterhin den eigentlichen Ausgangspunkt bilden für jedwede Studie über die Eheschließung, weil die ganze Themenbreite bezüglich der Eheschließung zu lange von Kirchenrechtlern beherrscht worden ist.

Bis zum 7./8. Jh. gibt es im Osten und Westen jedoch keine speziellen liturgischen Texte, doch es gelingt R., eine eindrucksvolle Anzahl liturgieverwandter Texte zusammenzustellen. Vielleicht hat ihn seine Beschäftigung mit der Sozialgesetzgebung hin und wieder dazu geführt, einige dieser Textarten zu unterschätzen: ein Beispiel dafür findet sich in der Behandlung der berühmten Passagen bei Tertullian (De Monogamia 11 und Ad Uxorem 2.8,6–9), zu denen Henri Crouzel eine überzeugende Gegendarstellung geboten hat

(Bulletin de Litérature Ecclésiastique, 1973, 1). Ebenso würde ich in anderen patristischen Zitaten häufiger liturgische Anspielungen sehen, als R. es annimmt, z. B. in Basilius' 27. kanonischem Brief an Amphilochus von Iconium, in welchem er ‚hagiazo' und ‚eulogia' gegenüberstellt, und zwar in ähnlicher Weise wie die Gegenüberstellung von ‚hagiazo' und ‚eulogeo' in der nach ihm benannten Anaphora (die frühe koptische Version tut dies einmal, und zwar beim Einsetzungsbericht und die spätere alexandrinische Version fügt eine weitere bei der Epiklese hinzu). Für die frühe Periode am wichtigsten ist jedoch das Voranschreiten der jüdisch-christlichen Studien; solange es noch keinen überzeugenden Hinweis für einen direkten Einfluß der jüdischen Eheliturgie auf christliche Riten zu dieser Zeit gibt, habe ich gewichtige Hinweise dafür, indem ich literarische Texte der christlichen Eheschließung mit solchen der in Tobit 7 und 8 und im Talmud beschriebenen vergleiche und damit für einen frühen christlichen Ritus der Verlobung und Eheschließung plädiere (vgl. mein Buch: Nuptial Blessing, Alcuin Coll. 64, London S.P.C.K. und New York, Oxford University Press, 1983).

Die Herkunft der Römischen Sakramentarien bleibt ein Diskussionspunkt; R. gibt eine gründliche Analyse der biblischen und rechtlichen Ursprünge zahlreicher beim Brautsegen benutzter Bilder, wie sie sich in den Leoninischen und Gelasianischen Büchern ebenso finden wie in der vollendeteren Form des Gregorianischen Sakramentars. In den Texten für das Veronense jedoch folgt R. der Gelasianischen Variante des leolinischen Gebets (346), indem er „connectis" (= ihr verbindet euch) liest, wohingegen die authentische Lesart für dieses Verb in der textkritischen Ausgabe (ebenso wie in der Faksimilie) „connectes" (= ihr werdet euch verbinden) lautet. Die Leolinische Ausgabe ist eine unsichere Sammlung von Meßgebeten, aber die Tatsache, daß die ursprüngliche Lesart im Futur zu stehen scheint, verleiht der Bedeutung des Brautsegens als dem Hauptbestandteil des Ritus Gewicht. Liturgische Studien sind in dem Maße vorangeschritten, wie es dem Liturgiewissenschaftler erlaubt ist, nach dem Hintergrund überlieferter Texte zu fragen ...

Darüberhinaus ist das ständige Problem, mit dem der Historiker, der sich mit der Eheliturgie beschäftigt ebenso konfrontiert wird wie der Pastoraltheologe, die Frage, warum der Römische Ritus traditionsgemäß nur die Braut segnet, eine Praxis, die andere westliche Riten nicht zu favorisieren scheinen (vgl. Liber Ordinum und den Privatritus des Pontificals des Egbert von York). Ich plädiere für einen heidnischen Hintergrund dieser Sitte und weise darauf hin, daß sie christianisiert worden ist – bis dahin begegnen wir der ‚velatio nuptialis' der Braut allein bei Ambrosius und Augustinus. Zu unserem Veständnis des westlichen Verlobungsritus vor der Eheschließung steuert R. den bedeutenden Beitrag bei, daß es sich um eine Vorform handelt, die in England und Nordfrankreich unmittelbar vor der Brautmesse seit Anfang des 12. Jh.s stattfand. Im Gegensatz zu den verschiedenen östlichen Riten, von denen jeder eine eigene christianisierte Form der Verlobung vom frühen Stadium seiner Entwicklung an hatte, war das Ergebnis der westlichen Entwicklung in Nord-Europa das ‚taking over' seitens der Kirche, das was bis zu dieser Zeit häuslicher und sozialer Brauch war. Auch in der Art und Weise, in der östliche Riten angegangen werden, hat die liturgische Forschung Fortschritte gemacht. R. benutzt den von Dmitrievski zusammengestellten Byzantinischen Ritus, um das Umfeld und die Entwicklung des Griechischen Ritus zu erforschen, und er zeigt, wie Barberini 336 mit diesem Doppelritus von Verlobung und Eheschließung den inneren Kern des späteren Ritus formt, so wie er heute vollzogen wird. Das neuere Werk von Baldanza, und in noch bezeichnenderem Maße das von Passarelli, haben beträchtlich zur Erweiterung unserer Kenntnisse der verschiedenen mannigfaltigen Traditionen, den italienisch-griechischen, den byzantinischen und palästinischen, beigetragen, die in verschiedenem Umfang den ‚ursprünglichen' Ritustyp aufgebaut haben, wie er sich in Barberini 336 – selbst ein italienisch-griechisches MS – darbietet.

Neuere östliche liturgiewissenschaftliche Studien berücksichtigen ebenso koptische und armenische Riten, weil sie ursprüngliche Aspekte verkörpern, die andere Riten entweder verloren haben oder nie besaßen; diese Frage beabsichtige ich in einer späteren Arbeit aufzunehmen. Auch in seiner Behandlung der syrischen Riten sollte R.s Buch mit einiger Vorsicht zur Hand genommen werden.

Als R.s Buch zum ersten Mal erschien, wurde es allgemein als Meilenstein auf einem zu sehr vernachlässigten Bereich bezeichnet. Da Texte über die Eheschließung jetzt einen höheren Stellenwert einehmen als bislang – sowohl in der Theologie, Soziologie und Anthropologie – ist es mit Recht angebracht, daß dieses knappe und quellenreiche Werk erneut dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht wird. Es zeugt bei dem Werk des Vf.s von außerordentlicher Qualität, daß es von dem Liturgiewissenschaftler mit vergleichbar geringfügigen Einschränkungen heute noch immer gelesen werden kann.

Manchester Kenneth Stevenson

(Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Schmitz.)

Jäger, Willigis: **Kontemplation. Gottesbegegnung heute.** Der Weg in die Erfahrung nach Meister Eckhart und der „Wolke des Nichtwissens". – Salzburg: Müller (1982). 182 S. kart. DM 25.–

Das Buch stellt eine Anleitung zur Kontemplation dar. Es zeigt Voraussetzungen im körperlichen Bereich (Atmen, Körperhaltung etc.) auf und will über die einzelnen Stufen bis zur Erleuchtungserfahrung führen. Im Anhang werden Erfahrungsberichte von Kursteilnehmern wiedergegeben, die nach dieser Anleitung zur Kontemplation gefunden haben. Abgestützt wird dies alles durch Zitate von Meister Eckhart, der Wolke des Nichtwissens und eine Reihe anderer mystischer Schriftsteller (z. B. Theresia von Avila), in denen der, der sich auf dem Weg der Kontemplation übt, seine eigenen Erfahrungen wiederfinden soll.

In dem Buch stecken eine Reihe von Details, die für Menschen, die durch Meditation zur Kontemplation gelangen wollen, hilfreich sind. Dennoch sind gegenüber der Gesamtkonzeption des Buches und der Behandlung mystischer Texte Vorbehalte anzumelden. Mag es schon befremdlich erscheinen, daß Begriffe und Inhalte der Psychologie von C. G. Jung mittelalterlichen Texten unterlegt werden, so ist die Identifizierung des vom Ego unterschiedenen Selbst mit dem Göttlichen im Menschen bedenklich (vgl. S. 53 „Das wahre Selbst ist Leben Gottes" [76]. Der Mensch „muß sich vielmehr selbst, so wie er ist, als Ausdruck des Göttlichen begreifen" [93]). Diese Tendenzen werden besonders deutlich in der Erklärung der Schöpfung. Der Urstoff, aus dem alles entstanden ist, ist das Leben Gottes (94). In dieser Sicht wird dann auch die Stellung Jesu deutlich: „Dem christlichen Glauben liegt die Erleuchtungserfahrung Jesu zugrunde. Wie anders sollte sich die letzte Wirklichkeit offenbaren als in einer Erleuchtung? Wie anders sollte sich Jesus als Sohn Gottes gewußt haben als aus einer Erleuchtung? Die Jünger wiederum haben das Selbstverständnis Jesu erfahren. Auf ihrem Erfahrungszeugnis gründet unser Glaube. Die Urgemeinden formulieren die Erfahrung der Jünger und haben sie schriftlich in Form von Evangelien niedergelegt. Glaubenssätze sind formulierte Erfahrung. Offenbarung ist formulierte Erfahrung" (90).

Neben der nicht immer klaren Begrifflichkeit, vor allem von der der Erfahrung, muß man bedenken, daß Jesus die gleiche Erleuchtungsoffenbarung hatte, die jeder Mensch durch den Weg der Kontemplation erreichen kann. Von der Offenbarung eines persönlichen Gottes in Jesus ist nicht mehr die Rede. Das nimmt nicht wunder, da das Personsein Gottes stark relativiert wird (94–96). In der Erleuchtungserfahrung läßt man ja die Stufe, in der Gott noch ein Gegenüber ist, hinter sich und wird völlig mit Gott eins. Für den kontemplativen Menschen „stirbt der spekulative Gott der Theologen" (106). In eine solche Konzeption passen natürlich Dogmen (90, 97), Sakramente (99–101) und eine verfaßte Kirche nur schlecht. Anstelle ihrer soll „die Mystik als Ökumene der Religionen" treten, wobei Mystik definiert wird als „das Bewußtwerden der Wesenseinheit des Geschöpflichen mit der metaphysischen Urwirklichkeit des Göttlichen, aus der alle Differenzierung kommt" (117). Unangenehm dabei berührt, daß ein möglicher Einwand gegen diese Konzeption moralisch verdächtigt wird: „Das Loslassen des persönlichen Gottes der Theologen scheint gerade denen schwerzufallen, deren Persönlichkeitsstruktur egozentrisch angelegt ist" (93).

Wie werden diese Konzeption Meister Eckhart und die Wolke des Nichtwissens dienstbar gemacht? Es können hier nicht offensichtliche Fehler in der Eckhart-Interpretation im einzelnen aufgezeigt werden. Bemerkenswert ist schon, daß neben der guten Übertragung von Joseph Quint immer wieder die Ausgabe von Hermann Büttner (1909) zitiert wird. In der Eckhart-Forschung ist heute unbestritten, daß diese einmal weitverbreitete und einflußreiche Ausgabe eine pantheistisch interpretierende Übertragung darstellt und viele Texte aufgenommen hat, die mit Sicherheit nicht von Meister Eckhart stammen. So nimmt es nicht wunder, daß alle Zitate, in denen die Sakramente und das mündliche Gebet relativiert werden und die Lehre von der Dreifaltigkeit als ein Heraustreten aus der Einheit dargestellt wird (99–101, 104f) aus Predigten nach Büttner stammen, die mit Sicherheit unecht sind.

Doch Jäger scheint selbst Bedenken zu bekommen und versichert, daß es nicht darum gehe, „ob die angeführten Zitate wirklich alle von

ihm (Meister Eckhart) stammen oder nicht . . ., im Mittelpunkt steht vielmehr die Tatsache, daß sich der kontemplative Mensch in seinen authentischen oder ihm nur zugeschriebenen Predigten verstanden und artikuliert fühlt" (121). Etwas Ähnliches läßt sich auch über die Wolke des Nichtwissens sagen. Hier wird weitgehend die Ausgabe von Willi Massa, Mainz 1974, zitiert. Zwar kennt Jäger auch die Übertragung von Wolfgang Riehle, Einsiedeln 1980, zitiert sie aber nur an ein oder zwei Stellen und setzt sich nicht mit der Einleitung dieser Ausgabe auseinander, die seiner Interpretation konträr ist. Ein Buch, das nur bedingt als Anleitung für Kontemplation und fast überhaupt nicht für die Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und der spätmittelalterlichen Mystik dienen kann.

Mainz Bardo Weiß

Berglar, Peter: **Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escriva.** – Salzburg: Otto Müller 1983. 364 S. geb. DM 39.80

Daß von der Kirche approbierte religiöse Vereinigungen harte Kritik erfahren aus den Reihen solcher, die der Kirche völlig fernstehen, wie auch mancher Katholiken, ist dem in der Kirchengeschichte Bewanderten durchaus nichts Neues. Der Rez. nennt nur ein Beispiel, den Jesuitenorden (vgl. etwa B. Duhr, Jesuitenfabeln, Fr. ⁴1904). Deshalb brauchen auch die hitzigen, aber längst abgeflauten Angriffe, die in den vierziger Jahren gegen den spanischen Priester Josemaria Escriva de Balaguer und das 1928 von ihm gegründete Opus Dei in seinem Ursprungsland Spanien geführt wurden (vgl. 198ff des vorzustellenden Buches), nicht überbewertet und überbetont zu werden. Genau dasselbe gilt von dem Streit, der seit einigen Jahren innerhalb des deutschen Sprachraumes in den Verbreitungsgebieten des Opus Dei, einer Laienbewegung, die 1982 zur Personalprälatur erhoben wurde, hell aufgeflammt ist. Er hat sich Ausdruck verschafft in kaum mehr überschaubaren Leserbriefkontroversen, in einem über weite Strecken aggressiven Buch eines jungen katholischen Studenten namens Klaus Steigleder mit dem Titel: Das Opus Dei – eine Innenansicht. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1983, in bestimmten Rundfunksendungen sowie Zeitschriften- und Zeitungsartikeln, die sich auf das genannte Buch beziehen, schließlich in Vorträgen seines Verfassers, der selbst für kürzere Zeit dem Opus Dei angehörte und es dann verließ.

Angesichts dieses Streits der Meinungen ist es zu begrüßen, daß der Kölner Historiker P. Berglar in seinem aufschlußreichen, objektiv wertenden, sachlich urteilenden Werk zunächst einmal zuverlässige Informationen bietet über den Gründer des Opus Dei, der 1975 starb, und dessen Seligsprechungsprozeß 1981 eingeleitet wurde.

Daß dem Historiker zur Zeit noch „schmerzliche Beschränkungen" (15) bezüglich der Benutzung des „riesigen Quellenmaterials" (15) auferlegt sind, weiß jeder. Trotzdem konnte sich der Vf. auf reiches Quellenmaterial stützen (gedruckte Schriften des Gründers, Veröffentlichungen über ihn und das Opus Dei, Publikationen und Verlautbarungen innerhalb des Werkes, die umfangreiche Antragsschrift zur Einleitung des Seligsprechungsprozesses). Außerdem führte der Vf. in Spanien „intensive Gespräche mit nicht wenigen der frühesten Mitglieder, . . . mit Menschen, die Escriva in seiner Jugend kannten, . . . und die unter die engsten und treuesten Gefährten des Gründers zu rechnen sind" (16). Den Charakter seines Buches bestimmt der Vf. folgendermaßen: Es kann „keine endgültige, geschichtswissenschaftliche Monographie über Josemaria Escriva de Balaguer und das Opus Dei sein". Es ist „ein geistliches Buch mit biographischem Charakter und historischem Einschlag, das die Absicht hat, den Gründer des Werkes und damit auch dieses selbst bekanntzumachen, besser und tiefer verstehbar, gerecht beurteilbar" (16).

So spannend der Lebensweg des Priesters Escriva und seiner vertrautesten Gefährten, die sich seinem Werk angeschlossen hatten, in den Jahren des spanischen Bürgerkriegs geschildert wird (vgl. 133ff), der Nachdruck in Berglars Werk liegt auf der Darstellung der tiefsten Intentionen und Ziele des Opus Dei.

Escriva schwebte schon Jahrzehnte vor dem Vat. II das vor, was dieses dann ausdrücklich ausgesprochen hat, nämlich „das volle Maß der christlichen Berufung für alle Getauften und also auch für deren Mehrheit, für alle Laien" (9; dazu vgl. auch 76ff; 277). Gemeint ist die Berufung zur Heiligkeit, die grundsätzlich für alle Menschen gilt, und die in der ausgesprochenen Laienbewegung des Opus Dei auf einem für sie typischen Weg angestrebt wird. Dieser wird in drei Infinitiven umschrieben, die auf den Gründer selbst zurückgehen und von den Mitgliedern des Opus Dei am häufigsten genannt werden, wenn nach seinem eigentlichen Sinn und Ziel gefragt wird: „Heilig werden bedeutet für die überwiegende Mehrzahl der Menschen, ihre eigene Arbeit zu heiligen, sich in dieser Arbeit selbst zu heiligen und die anderen durch die Arbeit zu heiligen (gemeint ist selbstverständlich in sich anständige, ehrenhafte Arbeit [vgl. 291]), damit sie täglich auf dem Weg ihres Lebens Gott begegnen" (8ff; dazu vgl. auch 87ff; 96ff; 188f; 278ff, insbesondere 282f; zum Begriff „Arbeit" als „Tun des Menschen und Getanes" in anthropologischer, sozialer, kulturgeschichtlicher und christlicher Sicht vgl. Rovira, German: Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit. – Salzburg, München: Universitätsverlag Anton Pustet 1978. Dem Opus-Dei-Priester lag daran, den für diese Laienbewegung typischen Weg zur Heiligkeit nach den verschiedenen Richtungen hin zu klären und verständlich zu machen).

Über die Struktur und die Mitglieder des Opus Dei (männliche und weibliche Abteilung; Numerarier und Supernumerarier) sowie über dessen Verwaltung gibt der Vf. an verschiedenen Stellen seines Buches Auskunft. Diese sind im beigefügten Sachregister leicht zu finden. Über den „familiären Geist des Werkes", auf den der Gründer entscheidenden Wert legte, wird ausführlich gehandelt (vgl. 112ff).

B. sieht klar die Schwierigkeiten, die der Grundintention des Opus Dei durch die in ihren Folgen noch gar nicht abzuschätzende technische Revolution, durch krankmachende Arbeitsplätze, die trotz aller Bestrebungen zur „Humanisierung der Arbeitswelt" wohl nie gänzlich vermieden werden können, durch ungeliebte Tätigkeiten und bedeutende Arbeitslosigkeit entgegenstehen.

Was die Arbeitslosigkeit betrifft, die durch die schon genannte „technische Revolution" möglicherweise noch verschärft werden könnte, wenn auch niemand sichere Prognosen zu erstellen vermag, so verweist der Vf. auf weite Betätigungsfelder für alle im sozialen, karitativen, künstlerischen, wissenschaftlichen und familiären Bereich. „Arbeit wird niemals verschwinden" (290). Die anderen oben angedeuteten Schwierigkeiten können nur gemeistert und letzten Endes in Segen verwandelt werden durch die Glaubenserkenntnis, daß Arbeit Christusnachfolge, diese aber auch immer Kreuzesnachfolge ist. Arbeit schließt immer auch Kreuz ein (vgl. 287ff, insbesondere 294; 59).

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Escriva neben Abtötung und den üblichen religiösen Betätigungen besonderen Nachdruck legte auf die Einzelbeichte als „ein zentral wichtiges Formungsmittel, um . . . in der laikalen und säkularen Spiritualität zu wachsen" (191; vgl. auch 265).

Der Vf. läßt seine tiefe Verehrung des Gründers des Opus Dei und seine Überzeugung von dessen providentieller Bedeutung für die Kirche in der Gegenwart und ihre spirituelle Erneuerung erkennen.

Aus dem Werk spricht deutlich die konservative Gesinnung seines Vf.s. Was für eine geistige Herausforderung der Begriff „konservativ" für die heutige Welt bedeutet, ist jedem klar, der die Zeitgeschichte mit wachem Blick verfolgt (dazu vgl. 273ff; 278). Nicht zuletzt korrigiert das Buch Mißverständnisse, Verzeichnungen, Irrtümer und falsche Vorstellungen hinsichtlich des Opus Dei.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp. Edited by Peter Brooks. – London: SCM Press Ltd. (1975). VI, 346 S. Lw. £ 7.50

Diese Festschrift zum 65. Geburtstag des englischen methodistischen Reformationshistorikers Ernest Gordon Rupp zeugt, wie es bei solchen Dedikationen üblich ist, nicht nur von der Achtung, die er seit seiner Schrift „Martin Luther, Hitler's Cause – or Cure?" (1945) als Reformationsforscher fand, was im Luthergedenkjahr 1983 besonders betont sei, sondern auch von der Freundschaft, die ihn mit Historikern verschiedener theologischer, geistesgeschichtlicher und konfessioneller Prägung verbindet. Die Aufzählung der dreizehn Autoren und ihrer Beiträge zu dieser ansehnlichen Festschrift beweist es:

G. W. Lampe, „Our Father" in the Fathers (9–31); B. Drewery, Deification (33–62), eine Untersuchung der altkirchlichen θέωσις-Lehre; R. Murray SJ, The Features of the Earliest Christian Asceticism (63–77); M. D. Knowles OSB, The Influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism (79–§4); P. N. Brooks, Martin Luther and the Pastoral Dilemma (95–117); R. L. Williams, Patterns of Reformation in the Theology of William Tyndale (119–139); A. G. Dickens, The Last Medieval Englishman (141–181), eine Studie über Robert Parkyn († 1569); R. H. Bainton, Feminine Piety in Tudor England (183–201), eine Untersuchung über den Einfluß der vier Töchter Anthony Cooke's, Katherine, Elizabeth, Anne und Mildred, auf das Frömmigkeitsleben in Tudor-England; W. O. Chadwick, Indifference ans Morality (203–230), ein Beitrag zur frömmigkeitsgeschichtlichen Wirkung des Miguel de Molinos; G. F. Nutall, John Horne of Lynn (231–247); J. Walsh, The Cambridge Methodists (249–283); D. Newsome, Newman and Manning: Spirituality and Personal Conflict (285–306); R. E. Davies, The Spirituality of Ecumenism (307–328).

Den Bd beschließen eine vom Hrsg. zusammengestellte Bibliographie Gordon Rupp's bis 1973 sowie ein Namens- und Sachregister. Ein Buch, das für die Kirchengeschichtsforschung auch hierzulande eine Bereicherung ist, zeigt es doch, wie weit der Begriff „Spiritualität" zu fassen ist, der heute bei den Kirchenhistorikern als Forschungsgegenstand zunehmend Beachtung findet.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur
Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Neveh Ya'akov. Jubilee volume presented to Jaap **Meijer** on the occasion of his 70th birthday. Ed. by Lea Dasberg and Jonathan N. Cohen. – Assen: Van Gorcum 1982. XXIII, 338 p. with fig; p. 299–326: Bibliography Jaap Meijer.

Ethos des Alltags. Festgabe für Stephan St. **Pfürtner** zum 60. Geb. Hrsg. von Alberto Bondolfi . . . – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1983). 348 S.; Lw. DM 63,–; S. 339–344: Bibliographie St. Pfürtner.

In necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis **Leuba**, édités par Richard Stauffer. – P: Éd. du Cerf 1984. 457 p.; F 157,–.

Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl **Rahner**. Hrsg. von Elmar Klinger u. Klaus Wittstadt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 888 S.; Lw. DM 98,–; S. 854–888: Bibliographie K. Rahner 1979–1984. Zus.gestellt von Paul Imhof u. Elisabeth Meugers.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Roscam Abbing, P[ieter] J[ohan]: Inleiding in de bijbelse theologie. – Amst: Ton Bolland 1983. 316 blz.; hfl 49,95.

Toinet, Paul: Pour une théologie de l'exégèse. – (P:) FAC-Éditions 1983. 206 p.; F 78,–.

Lang, Bernhard: Monotheism and the prophetic minority. An essay in biblical history and sociology. – (Sheffield:) The Almond Press 1983. 191 p. = The cosial world of biblical antiquity I; $ 10,95.

The Bible and American arts and letters. Ed. by Giles Gunn. – Phil., Penn.: Fortress Pr.; Chico, Cal.: Scholars Press (1983). X, 244 p. = The Bible in American culture III = Society of biblical literature. Centennial publications.

2. Altes Testament

Scharbert, Josef: „Erwählung" im Alten Testament im Licht von **Gen 12,1–3**. – Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Lehre aus der Bibel . . ., Stu 1983, 13–34; S. 35–54: Zenger, Erich: Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte; S. 55–84: Wahl, Otto: Gott erteilt Nachhilfeunterricht. Zur Botschaft von **1 Kön 19,1–18** für uns heute; S. 85–102: Haag, Ernst: „Der Herr ist mein Hirt" ‹**Psalm 23,1**›. Ein Beitrag zum christlichen Psalmenverständnis; S. 103–118: Plöger, Josef G.: Zum Propheten berufen. **Jer 1,4–10** in Auslegung und Verkündigung; S. 119–132: Lohfink, Norbert: Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels; S. 133–146: Schreiner, Josef: Muß ich in der Fremde leben? Eine Frage des alten Israel; S. 147–162: Stendebach, Franz Josef: Vater und Mutter. Aspekte der Gottesvorstellung im alten Israel und ihre anthropologische wie soziologische Relevanz.

Bonora, Antonio: Recenti studi storiografici sui racconti patriarcali ‹Gen. **12–36**›. Appunti metodologici. – Teologia VIII, 1983, 83–108.

Moberly, R. Walter L.: At the mountain of God. Story and theology in **Exodus 32–34**. – (Sheffield: JSOT Press 1983.) 258 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXII; paper £ 5,95. [Diss., Cambridge]

Jagersma, H[endrik]: **Numeri**. Deel I. – Nijkerk: Callenbach 1983. 281 blz.

Kenik, Helen A.: Design for kingship. The deuteronomistic narrative technique in **1 Kings 3:4–15**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). VII, 249 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIX; $ 13,50 [Diss., St. Louis Univ.]

Sklba, Richard J.: "Until the Spirit from on High Is Poured out on Us" ‹**Isa 32:15**›: Reflections on the role of the spirit in the exile. – CBQ XLVI, 1984, 1–17; p. 18–22: Mosca, Paul G.: Who seduced whom? A note on **Joshua 15:18** // **Judges 1:14**; p. 23–27: Kselman, John S.: A note on **Psalm 85:9–10**; p. 28–30: Rice, Gene: The integrity of the text of **Psalm 139:20**b.

Negenman, J.: **Jesaja**'s 'kerstprofetie' ‹**8,23–9,6**› danklied of belofte? – TTh XXIII, 1983, 209–224; p. 225: Summary: Is. 8,23–9,6: Thanksgiving hymn of promise?

Schmitt, Goetz: Ein indirektes Zeugnis der Makkabäerkämpfe. Testament **Juda 3–7** und Parallelen. – Wiesb: Reichert 1983. 80 S. = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B Geisteswissenschaften XLIX.

Cooper, Alan: **Ps 24:7–10**: Mythology and exegesis. – JBL CII, 1983, 37–60.

Tournay, R. J., OP: Psaume **CXLI**: nouvelle interpretation. – RB XC, 1983, 321–333; p. 334–350: Meynet, Roland: «Qui donc est le plus fort?»; p. 351–359: Gruber, Mayer I.: The motherhood of God in second Isaiah.

Altes Testament. [Unter Mitarbeit] von Hans Jochen Boecker (u. a.) – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins (1983). X, 320 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 34,–.

Studies in the period of David and Solomon and other essays. Papers read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5–7 December 1979. Ed by Tomoo Ishida. – Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. XX, 409 p.

Mouw, Richard J.: When the kings come marching in. Isaiah and the New Jerusalem. – GrHR, Mich.: Eerdmans (1983). XVI, 77 p.; $ 3,95.

Goshen-Gottstein, M. H.: The textual criticism of the Old Testament: Rise decline, rebirth. – JBL CII, 1983, 365–399; p. 401–409: Larsson, Gerhard: The chronology of the Pentateuch: A comparison of the MT and LXX; p. 411–428: Baumgarten, A. I.: The name of the Pharisees.

Fretheim, Terence E.: Deuteronomic history. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 160 p. = Interpreting biblical texts; $ 8,95.

Greenspoon, Leonard J.: Textual studies in the Book of **Joshua**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). XIII, 397 p. = Harvard semitic studies XXVIII; $ 21,75 [Diss., Harvard Univ.]

Mettinger, Tryggve N. D.: A farewell to the Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom. (Translated by Frederick H. Cryer.) – (Lund:) CWK Gleerup (1983). 52 p. = Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1982–1983:3; DM 20,–.

Goulder, Michael D.: The Psalms of the sons of Korah. – (Sheffield: JSOT Press 1982). XIV, 302 p. with fig. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XX.

Moore, Michael S.: Human suffering in **Lamentations**. – RB XC, 1983, 534–555.

Rowland, Christopher: The open heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. – NY: Crossroad (1982). XIII, 562 p.; $ 27,50.

Coppens, Joseph: La revelé apocalyptique du messianisme royal. II: Le Fils d'Homme vétéro- et intertestamentaire. – Lv: Peeters; Univ. Pr. 1983. XVII, 272 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXI.

Phillips, Anthony: The Decalogue – ancient Israel's criminal law. – JJS XXXIV, 1983, 1–20; p. 21–30: Van der Horst, Pieter W.: Moses' throne vision in **Ezekiel** the dramatist; p. 31–62: Janowski, Berndt – Hermann Lichtenberger: Enderwartung und Reinheitsidee: Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde.

Winter, Urs: Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. XVIII, 748 S., 178 S. Abb. = Orbis biblicus et orientalis LIII; Lw. DM 210,–.

Aejmelaeus, Anneli: **Parataxis** in the Septuagint. A study of the renderings of the Hebrew coordinate clauses in the Greek Pentateuch. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1982. VI, 198 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum XXXI; FM 54,75.

Werner, Fritz: Die Wortbildung der hebräischen Adjektiva. – Wiesb: Harrassowitz 1983. 593 S.; DM 98,–.

Liebman, Charles S.: Civil religion in Israel. Traditional Judaism and political culture in the Jewish state. – Berk, CA: Univ. California Pr. 1983. 305 p.

Battista, Antonio – Bellarmino Bagatti: Il combattimento di Adamo. Testo arabo inedito con traduzione italiana e commento. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1982. 229 p., 8 tav. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor XXIX; Lire 28 000.

Neusner, Jacob: **Midrash** in context. Exegesis in formative Judaism. – Phil: Fortress Pr. (1983). XXI, 217 p. = The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine: Pt. I: Method; $ 23,95.

Baskin, Judith R.: Pharaoh's counsellors. Job, Jethro, and Balaam in rabbinic and patristic tradition. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). 191 p. = Brown Judaic studies XLVII; $ 18,–.

Newman, Louis E.: The sanctity of the seventh year: A study of Mishnah tractate **Shebiit**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). 267 p. = Brown Judaic studies XLIV; $ 12,–.

Spero, Shubert: Morality, Halakha and the Jewish tradition. – NY: KTAV Publ. House – Yeshiva Univ. Pr. (1983). XV, 381 p. = The Library of Jewish law and ethics IX; $ 20,–.

3. Neues Testament

Segalla, Giuseppe: Tradizione e redazione in **Matteo 1–2**. Una ripresa metodologica. – Teologia VIII, 1983, 109–136.

Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpedigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von **Mt 4,23–5,2** und **7,28f**. – ThQ CLXIII, 1983, 264–283.

Hoppe, Rudolf: Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater ‹**Lk 15,11–32**› und gütigen Hausherrn ‹**Mt 20,1–15**›. – BZ N. F. XXVIII, 1984, 1–21.

Sellin, Gerhard: Textlinguistische und semiotische Erwägungen zu **Mk 4.1–34**. – NTSt XXIX, 1983, 508–530; p. 437–452: Perrot, Charles: Les exemples du désert ‹**1 Co. 10.6–11**›.

Güttgemanns, Erhardt: In welchem Sinne ist Lukas „Historiker"? Die Beziehungen von **Luk 1,1–4** und Papias zur antiken Rhetorik. – Linguistica biblica LIV, 1983, 7–26.

Valentini, Alberto, SMM: La controversia circa l'attribuzione del **Magnificat**. – Marianum XLV, 1983, 55–93; p. 94–126: Stock, Klemens, SI: La vocazione di Maria: **Lc 1,26–38**; p. 127–174: De la Potterie, Ignace: Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus . . ., sed ex Deo natus est» ‹**Gv 1,13**›; p. 175–258: Lemmo, Nunzio: Maria, «Figlia di Sion», a partire da **Lc 1,26–38**. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982.

Charbonneau, André: L'interrogatoire de Jésus d'après la facture interne de **Jn 18,12–27**. – ScE XXV, 1983, 191–210.

Prete, Benedetto: L'arrivo di Paolo a Roma e il suo significato secondo **Atti 28,16–31**. – RBibl XXXI, 1983, 147–188; p. 189–208: Di Marco, Angelico S.: **Ef. 5,21–6,9**: teologia della famiglia.

Pesch, Rudolf: **Römer**brief. – (Wü:) Echter Verl. (1983). 112 S. = Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung VI; kart. DM 28,–.

Little, Joyce A.: Paul's use of analogy: A strucutral analysis of **Romans 7:1–6**. – CBQ XLVI, 1984, 82–90; p. 91–103: Johnson, Dan G.: The structure and meaning of Romans **II**.

Byrne, Brendan, SJ: Sinning against one's own body: Paul's understanding of the sexual relationship in **1 Corinthians 6:18**. – CBQ XLV, 1983, 608–616; p. 617–630: Lincoln, Andrew T.: **Ephesians 2:8–10**: A summary of Paul's Gospel?; p. 631–641: Perkins, Pheme: Koinonia in **1 John 1:3–7**: The social context of division in the Johannine Letters.

Black, D. A.: A note on "the Weak" in **1 Corinthians 9,22**. – Biblica LXIV, 1983, 240–242; p. 243–254: Lambrecht, J.: Transformation in **2 Cor 3,18**; p. 255–266: Ellingworth, P.: "Like the Son of God": Form and content in **Hebrews 7,1–10**; p. 267–274: Vanhoye, A.: Esprit éternel et feu du sacrifice en **He 9,14**.

Neitzel, Heinz: Zur Interpretation von **Galater 2,11–21**. – ThQ CLXIII, 1983, 15–39. 131–149.

Hays, Richard B.: The faith of Jesus Christ. An investigation of the narrative substructure of Galatians **3:1–4:11**. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). X, 305 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVI; $ 15,–.

Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament [Van] K[arel] A. Deurloo (e. a.). Onder redactie von A. F. J. Klijn. – Kampen: Kok (1982). 225 blz. = Inleidingen in de theologische studie; hfl 17,50.

Laconi, Mauro: Vangeli sinottici: ogni evangelista imposta il suo lavoro. – Sacra doctrina XXVIII, 1983, 400–422.

Donahue, John R.: The theology and setting of discipleship in the Gospel of **Mark**. – Milw: Marquette Univ. Pr. 1983. 65 p. = Pere Marquette theology lectures 1983; $ 7,95.

Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur. – Tü: Mohr 1984. XIV, 219 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 11; kart. DM 56,–.

Albertz, Rainer: Die »Antrittspredigt« Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund. – ZNW LXXIV, 1983, 182–206; S. 207–221: Sylva, Dennis: Ierousalēm and Hierosoluma in Luke-Acts; S. 222–236: Wischmeyer, Oda: Traditionsgeschichtliche Untersuchung der paulinischen Aussagen über die Liebe ‹ἀγάπη›.

Pazzini, Domenico: In principio era il logos. Origine e il prologo del vangelo di **Giovanni**. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 142 p. = Studi biblici LXIV.

Becker, Jürgen: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie. – ThZ XXXIX, 1983, 136–151.

Bünker, Michael: Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 169 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM 30,– [Diss., Wien]

Pujana, J.: El Espiritu Santo en la vida cristiana según la primera carta a los Corintios. – ETr XVII, 1983, 215–254.

Ziesler, John A.: Pauline Christianity. – Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. 1983. IX, 157 p. = Oxford Bible series; $ 3,50.

Davies, Philip R.: The Damascus covenant. An interpretation of the "Damascus Document". – Sheffield: (JSOT Press) 1983. 267 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XXV; £ 8,50.

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

Meeks, Wayne A.: The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1983. 299 p.; $ 19,95.

Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff **syneidesis** bei **Paulus**. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff'. – Tü: Mohr 1983. VII, 340 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 10; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

Verner, David C.: The household of God. The social world of the Pastoral Epistles. – Chico, Calif.: Scholars Pr. (1983). IX, 207 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LXXI; $ 13,50 [Diss., Emory Univ.]

Merklein, Helmut: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1983). 189 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXI.

Spicq, Ceslas, OP: Notes de lexicographie néo-testamentaire. Supplement. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 686 p. = Orbis biblicus et orientalis XXII/3; Lw. DM 199,–.

Barth, Markus: The people of God. – Sheffield: (JSOT Press) 1983. 100 p. = Journal for the Study of the New Testament. Supplement series V.

Hanson, Anthony Tyrrell: The living utterances of God. The New Testament exegesis of the Old. – Lo: Darton, Longman & Todd (1983). 250 p.; £ 9,95.

Kee, Howard Clark: Understanding the New Testament. – Englewood Cliffs, NY: Prentice Hall 1983. X 408 p.; $ 22,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums **Berlin**, des Bischöflichen Amtes **Schwerin** und angrenzender Gebiete. Zusammengestellt und bearb. von Ursula Creutz. – Lpz: St. Benno 1983. 478 S., 1 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXVI.

Pegg, Michael A.: A catalogue of **German reformation pamphlets**: ‹1516–1550› in Swiss libraries. – Baden-Baden: Koerner 1983. 467 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana XCIX; kart. DM 200,–.

Lembeck, Karl-Heinz: Die Gültigkeit historischen Wissens. Zum Zusammenhang von Geschichtstheorie und Geschichtstheologie bei Ernst **Troeltsch**. – Saeculum XXXIII, 1982, 193–208; S. 209–220: Schöllgen, Gregor: Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max **Webers**.

Nabrings, Arie: **Historismus** als Paralyse der Geschichte. – AKG LXV, 1983, 157–212.

Hartmann, Karl: Geschichte der Kirchen in der Neuzeit. Teilband I–II. – Stu: Quell 1983. VI, 272 S. graph. Darst., Kt. = Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte V; Ordner DM 68,–.

Röttgers, Kurt: Der Rhythmus der Geschichte. – ZPhF XXXVII, 1983, 545–562.

Lenz, Rudolf: Katalog der **Leichenpredigten** im Stadtarchiv **Rothenburg** ob der Tauber. – Marb: Schwarz 1983. 226 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen VI; kart. DM 39,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Gelmi, Josef: Die **Päpste** in Lebensbildern. – Graz, Wien, Köln: Styria 1983. 272 S., Ill.; Lw. DM 49,–.

Faivre, Alexandre: **Clerc/laïc**: Histoire d'une frontière. – RSR LVII, 1983, 195–220.

Salgado, Jean-Marie: La science du Fils de Dieu fait Homme. Prises de position des Pères et de la Pré-scolastique ‹IIè–XIIè siècle›. – DoctCom XXXVI, 1983, 180–286.

McGrath, A. E.: 'The Righteousness of God' from Augustine to Luther. – StTh XXXVI, 1982, 63–78.

3. Alte Kirchengeschichte

Amir, Yehoshua: Die hellenistische Gestalt des Judentums bei **Philon** von Alexandrien. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1983. 219 S. = Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog V.

Frend, W. H. C.: Early Christianity and society: A Jewish legacy in the pre-constantinian era. – HThR LXXVI, 1983, 53–71; p. 73–90: Chidester, David: The symbolism of learning in St. **Augustine**.

Slusser, Michael: Primitive christian soteriological themes. – ThSt XLIV, 1983, 555–569.

Gamber, Klaus: Kult und Mysterium. Das Liturgieverständnis der frühen, ungeteilten Christenheit. – Rgb: Pustet 1983. 78 S., 4 Ill. = Studia patristica et liturgica. Beih XI; kart. DM 7,80.

Lanne, Emmanuel: Le **symbole** des **Apôtres**, expression de la foi apostolique, et le symbole de **Nicée**. – Irénikon LVI, 1983, 467–483; p. 484–502: Zizioulas, John D.: Episkopè et Episkopos dans l'Eglise primitive. Bref inventaire de la documentation.

Acta Iohannis. I: Praefatio – textvs. II: Textvs alii – comentarivs. Indices. Cvra Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli. – Turnhout: Brepols 1983. XXI, 949 p. = Corpvs Christianorvm. Series Apocryphorum I–II; FB 8200.

Pasquato, Ottorino: Il kerigma dei discorsi di Paolo in "**Acta Pauli**": contenuto teologico-catechetico e significato storico. – Sales XLV, 1983, 275–309.

Kürzinger, Josef: **Papias** von **Hierapolis** und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze – Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente – Kommentierte Bibliographie. (Fragmente zu Papias. Hrsg. von Reinhard M. Hübner, übers. von Josef Kürzinger. – Kommentierte Bibliographie 1960–1981. Erstellt von Elisabeth König und Markus Vinzent.) – Rgb: Pustet (1983). 250 S. = Eichstätter Materialien IV = Abt. Philosphie und Theologie; kart. DM 43,–.

Reijners, Gerhardus Q.: Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei **Origenes**. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XV, 112 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XIII; DM 52,–.

Olivar, Alexandre: Els predicadors antics i llurs auditoris. – Revista Catalana de teologia VIII, 1983, 45–80; p. 81–111: Castillo, José M.: La secularización de obispos y sacerdotes en la iglesia latina antigua.

Sachot, Maurice: Le réemploi de l'homélie 56 *in Matthaeum* de **Jean Chrysostome** ‹BHG^a 1984› dans deux homélies byzantines sur la transfiguration ‹BHG 1980k et ^{a}1985›. – RSR LVII, 1983, 123–146; p. 261–272: Winling, R.: Le Christ-didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d'après l'œuvre d'**Irenée**.

Eusèbe de Césarée: La préparation évangelique. Livres XII–XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des Places. – P: Ed. du Cerf 1983. 491 p. = Sources chrétiennes CCCVII; F 450,–.

Pohlkamp, Wilhelm: Tradition und topographie: Papst **Silvester I** ‹315–335› und der Drache vom Forum Romanum. – RömQu LXXVIII, 1983, 1–100.

Lafontaine, Guy – Bernard Coulie: La version arménienne des Discours de **Grégoire** de **Nazianze**. Tradition manuscrite et histoire du texte. – Lv: Peeters 1983. XX, 154 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCCXLIV = Subsidia LXVII.

II. Symposium Nazianzenum Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Actes du colloque international organisé avec le soutien du Fonds National Belge de la Recherche Scientifique et de la Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Édités par Justin Mossay. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 306 p. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. II, 2.

Les lettres de Saint **Augustin** découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 Sept. 1982. – P: Études Augustiniennes 1983. 390 p; F 312,–.

Frend, W. H. C.: The Divjak letters: New light on St. Augustine's problems, 416–428. – JEH XXXIV, 1983, 497–512.

Egan, George A.: An analysis of the biblical quotations of **Ephrem** in "An Exposition of the Gospel" ‹Armenian version›. – Lv: Peeters 1983. XII, 52 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCCXLIII = Subsidia LXVI.

Metzger, Marcel: La théologie des Constitutions apostoliques par **Clément**. – RSR LVII, 1983, 29–49. 112–122. 169–194. 273–294.

Schäferdiek, Knut: **Remigius** von **Reims**. Kirchenmann einer Umbruchszeit. – ZKG XCIV, 1983, 256–278.

Hésychius de **Jérusalem**: Homélies sur Job. Version arménienne. I: Homélies I–XI. Édition, introduction et notes par Charles Renoux. Traduction par Charles Mercier et Charles Renoux. – Turnhout: Brepols 1983. 297 p. = Patrologia Orientalis XLII, 1: N° 190.

Bagatti, B.: Altre placchette decorative del Vicino Oriente ‹secc. VI–VII›. – RivAC LIX, 1983, 31–39; p. 41–59: Binazzi, Gianfranco: I materiali provenienti dai saggi di scavo effettuati nella catacomba di Villa **S. Faustino** ‹Massa Martana› Maggio-Giugno 1981; p. 61–85: Bisconti, Fabrizio: Un nuovo coperchio di sarcofago dal cimitero di **Novaziano**; p. 87–149: Tolotti, Francesco: Le confessioni succedutesi sul sepolcro di S. **Paolo**; p. 151–209: Nino Verrando, Giovanni: Le iscrizioni attribuite al complesso di S. **Pancrazio**.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kawerau, Peter: Ostkirchengeschichte. I: Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean. – Lv: Peeters 1983. LXXI, 204 S. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CCCLI = Subsidia LXX.

Tuchman, Barbara: Bibel und Schwert. Palästina und der Westen. Vom frühen Mittelalter bis zur Balfour-Declaration 1917. – Ffm: Fischer 1983. 382 S.

Houben, Hubert: **Benevent** und **Reichenau**: süditalienisch-alemannische Kontakte in der Karolingerzeit. – QFIAB LXIII, 1983, 1–19; S. 125–142: Goldbrunner, Hermann M.: Humanismus im Dienste der Reformation. Kaspar **Hedio** und seine Übersetzung der Papstgeschichte des **Platina**; S. 169–266: Greipl, Egon Johannes: Ein deutscher Kurienkardinal im 19. Jh. Briefe Joseph **Hergenröthers** an Bischof Franz Leopold Frh. v. Leonrod von Eichstädt a. d. Jahren 1879–1890.

Hofmann, Heiner: Die Traditionen, Urkunden und Urbare des Stiftes **Gars**. – Mchn: Beck 1983. 126, 280, [6] S., 9 Ill. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N.F. XXXI; kart. DM 120,– [Diss., München]

Costa, Francesco: Osservanza dei voti e della regola secondo la nuova formula della Professione Francescana. – MF LXXXIII, 1983, 291–330.

Prieur, Jutta: Das Kölner Dominikanerinnenkloster St. **Gertrud** am Neumarkt. – Köln: dme-Verlag 1983. 547 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur III. [Diss., Köln]

5. Mittelalter

Classen, Peter: Studium und Gesellschaft im Mittelalter. Hrsg. von Johannes Fried. – Stu: Hiersemann 1983. XX, 305 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXIX; Lw. 98,–.

Schäferdiek, Knut: Der **irische Osterzyklus** des sechsten und siebten Jahrhunderts. – DA XXXIX, 1983, 357–378; S. 379–394: Pokorny, Rudolf: Ein unbekannter Synodalsermo **Arns** von **Salzburg**; S. 395–416: Reuter, Timothy: Zur Anerkennung Papst **Innocenz' II.**; S. 417–466: Möhring, Hannes: Heiliger Krieg und politische Pragmatik: **Salahadinus Tyrannus**; S. 467–554: Stürner, Wolfgang: Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von **Melfi** ‹1231›; S. 555–581: Rieckenberg, Hans Jürgen: Die Katechismus-Tafel des **Nikolaus** von **Kues** in der **Lamberti**-Kirche zu **Hildesheim**.

Das syrische **Alexanderlied**. Die drei Rezensionen. Hrsg. u. übersetzt von G. J. Reinink. – Lv: Peeters 1983. 139 S., 173 S. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDLIV/CDLV = Scriptores Syri CXCV/CXVI.

Dorsch, Klaus J.: **Georgszyklen** des Mittelalters. Ikonographische Studie zu mehrszenigen Darstellungen der Vita des hl. Georg in der abendländischen Kunst unter Einbeziehung von Einzelszenen des Martyriums. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 390 S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXVIII, 28; sfr 77,– [Diss., Nürnberg]

Théodore Bar Koni: Livre des scolies ‹recension d'Urmiah›. Édité et traduit par Robert Hespel. – Lv: Peeters 1983. XIII, 192 p.; VI, 154 p. = Corpus Scriptorum Orientalium CDXLVII/CDXLVIII = Scriptores Syri CXCIII/CXCIV.

The Book of Isaiah in the version of the Syro-Hexapla. A facsimile edition of MS. St. Mark 1 in Jerusalem with an introduction by Arthur Vööbus. – Lv: Peeters 1983. 30 p., fol. 1–62 = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDXLIX = Subsidia LXVIII.

Mt. Sinai Arabic Codex 151. I: Pauline Epistles. Edited and translated by Harvey Staal. – Lv: Peeters 1983. XIV, 248 p.; IX, 262 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDLII/CDLIII = Scriptores Arabici XL/XLII.

Breydy, Michel: Études sur Sa'īd ibn Baṭrīq et ses sources. – Lv: Peeters 1983. XVI, 139 p. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CDL = Subsidia LXIX.

Liber **Qvare**. Cvra et stvdio Georgii Polycarpi Götz OFMConv. – Turnhout: Brepols 1983. CXIV, 259 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaeualis LX.

Instrumenta lexicologica latina. Liber **Quare**. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 59 p., 6 microfiches = Instrumenta lexicologica latina series A, 17.

Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des **Katharinen-Klosters** auf dem Berge Sinai. 9.–12. Jahrhundert. Von Dieter Harlfinger ... in Zusammenarbeit mit Giancarlo Prato. – B: Reimer 1983. 68, 157 S.

Scheibelreiter, Georg: Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit. – FMSt XVII, 1983, 131–147; S. 153–221: Angenendt, Arnold: Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen; S. 222–233: Blumenshine, Gary B.: Alcuin's *Liber contra haeresim Felicis* and the Frankish kingdom; S. 251–279: Althoff, Gerd: Der Sachsenherzog **Widukind** als Mönch auf der Reichenau. Ein Beitrag zur Kritik des Widukind-Mythos; S. 280–298: Zettler, Alfons: **Cyrill** und **Method** im Reichenauer Verbrüderungsbuch; S. 299–392: Becher, Hartmut: Das königliche Frauenkloster San Salvatore/Santa Giulia in **Brescia** im Spiegel seiner Memorialüberlieferung; S. 393–444: Sandmann, Mechthild: Die **Äbte** von **Fulda** im Gedenken ihrer Mönchsgemeinschaft; S. 445–458: Lemaître, Jean-Loup: Un nouveau témoin du nécrologe de **Cluny**. Mabillon et le nécrologe de Souvigny.

Trouillard, Jean: La ‹Virtus Gnostica› selon Jean **Scot Érigène**. – RThPh CXV, 1983, 331–354.

Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis. Edidit Kassius Hallinger OSB. – Siegburg: Schmitt 1983. XXXII, 408 p. = Corpus consuetudinum monasticarum VII/2; Lw. DM 255,–.

Sancti **Petri Damiani** Sermones. Ad fidem antiqviorvm codicvm restituti. Cvra et stvdio Ioannis Lucchesi. – Turnhout: Brepols 1983. LXII, 491 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaeualis LVII; FB 5000.

Instrumenta lexicologica latina. Sanctus Petrus Damianus. Sermones. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 110 p., 12 microfiches = Instrumenta lexicologica latina A, XVI.

Dalferth, Ingolf U.: Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in **Anselms** Proslogion. – ZThK LXXXI, 1984, 54–105.

Lagleder, Gerhard Tonque: Die Ordensregel der **Johanniter/Malteser**. Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. – St. Ottilien: EOS 1983. 191 S.; Lw. DM 38,–.

Howe, John: The awesome Hermit. The symbolic significance of the Hermit as a possible research perspective. – Numen XXX, 1983, 106–119.

Cantarella, Glauco Maria: Ecclesiologia e politica nel papato di **Pasquale II**. Linee di una interpretazione. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1982. 121 p. = Studi storici CXXXI; Lire 20 000.

Gautier, P.: Le typikon de la Théotokos Évergétis. – REB XL, 1982, 5–101; p. 103–116: Congourdeau, Marie-Hélène: Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle; p. 117–134: Dagron, G. et J. Rougé: Trois horoscopes de voyages en mer ‹5e siècle après J.-C.›; p. 135–155: Darrouzès, Jean: Un décret d'**Isaac II Angélos**; p. 157–170: Darrouzès, J.: Notes inédites de transferts épiscopaux; p. 171–186: Failler, A.: Les insignes et la signature du despote; p. 187–200: Failler, A.: Pachymeriana quaedam; p. 201–210: Outtier, B. et Jean Darrouzès: Notice arménienne sur les dignités de l'Église.

Guigues Ier, Prieur de Chartreuse: Les méditations ‹Recueil de pensées›. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux. – P: Ed. du Cerf 1983. 384 p. = Sources chrétiennes CCCVIII; F 189,–.

Przewozny, Bernard: St. **Francis** of **Assisi** and the social construction of reality. – MF LXXXIII, 1983, 157–176; p. 177–192: Quaglia, Armando: Sulla datazione e il valore della «Historia Occidentalis» di **Giacomo** da **Vitry**.

Lauriola, Giovanni: Istanze teologiche negli «Opuscula» die Francesco d'Assisi. – StudFranc LXXX, 1983, 13–36; p. 37–58: Di Ciacca, Francesco: La francescanità delle Laudi cacoponiane sull'Assisiate; p. 59–125: Nanni, Giuseppe: Fra **Tommaso** da **Celano** e le pericopi ‹Nos qui cum eo fuimus›; p. 127–162: Perrone, Benigno Francesco: **Pietro Colonna Galatino**, O.F.M. ‹1465–1540›. In un testo di Mariologia francescana condotto con metodo ‹filologico-cabbalistico›; p. 207–219: Mesini, Candido: S. Francesco d'Assisi a Bologna. Memorie storiche e note bibliografiche.

Imkamp, Wilhelm: Das Kirchenbild **Innocenz' III.** ‹1198–1216›. – Stu: Hiersemann 1983. XI, 360 S. = Päpste und Papsttum XXII; Lw. DM 198,–.

Baucells, Josep: El relat de l'Assumpció de Maria i la formació religiosa popular en la Baixa Edat Mitjana. – Revista Catalana de teologia VIII, 1983, 161–190; p. 191–202: Rovira Belloso, Josep M.: Sobre el mètode teològic en **Enric** de **Gand**.

Iammarrone, Luigi: La visione beatifica di Cristo Viatore nel pensiero di San **Tommaso**. – DoctCom XXXVI, 1983, 287–330.

Bazán, Bernardo: La corporalité selon saint Thomas. – RPhL LXXXI, 1983, 369–409.

Wakefield, Walter L.: Heretics and inquisitors: The case of Le Mas-Saintes-Puelles. – CHR LXIX, 1983, 209–226; p. 353–370: Morrissey, Thomas E.: Emperor-elect **Sigismund**, Cardinal **Zabarella**, and the Council of **Constance**.

Potestà, Gian Luca: Teologia e rivelazione nell'omelia di **Giovanni Scoto**. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 293–333.

Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Onzième base: Du jugement dernier. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française par Nicolas SÉD. – Turnhout: Brepols 1983, p. 261–384. = Patrologia Orientalis XLI, 3, N° 188.

Miethke, Jürgen: Kaiser und Papst im Spätmittelalter. Zu den Ausgleichsbemühungen zwischen **Ludwig** dem **Bayern** und der Kurie in **Avignon**. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 421–446.

Doyne Dawson, James: Richard FitzRalph and the fourteenth-century poverty controversies. – JEH XXXIV, 1983, 315–344; p. 513–533: Highfield, J.R.L.: The Jeronimites in Spain, their patrons and success, 1373–1516.

Thomson, Williell R.: The Latin writings of John **Wyclyf**. An annotated catalog. – Tor: Pont. Institute of Mediaeval Studies (1983). XXII, 352 p. = Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Subsidia mediaevalia XIV.

Harvey, Margaret: Solutions to the schism. A study of some English attitudes 1378 to 1409. – St. Ottilien: EOS 1983. VI, 232 p. = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien XII; Lw. DM 68,–.

Jank, Dagmar: Das Erzbistum **Trier** während des Großen Abendländischen Schismas ‹**1378–1417/1418**›. – Mz: Gesellschaft für mittelrhein. Kirchengeschichte 1983. XLIV, 131 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrhein. Kirchengeschichte LVII. [Diss., Tübingen]

Nussbaum, Norbert: Stilabfolge und Stilpluralismus in der süddeutschen Sakralarchitektur des 15. Jahrhunderts. Zur Tragfähigkeit kunsthistorischer Ordnungsversuche. – AKG LXV, 1983, 43–88.

Acta **Cusana**. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Band I, 2: 1437 Mai 17 – 1450 Dezember 31. Hrsg. von Erich Meuthen. – Hbg: Meiner 1983. VI, S. 201–667, 14* S; kart. DM 320,–.

Johannes von **Paltz**. Werke. Bd. I: Coelifodina. Hrsg. und bearbeitet von Christoph Burger und Friedhelm Stasch. Unter Mitarb. von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – B, NY: de Gruyter 1983. LIII, 527 S., 2 Ill. = Spätmittelalter und Reformation II; Lw. DM 292,–.

Heitzenröder, Wolfram: Reichsstädte und Kirche in der **Wetterau**. Der Einfluß des städtischen Rats auf die geistlichen Institutionen vor der Reformation. – Ffm: Kramer 1982. 266 S., Ill. (z. T. farb.), Kt. = Studien zur Frankfurter Geschichte XVI; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

6. Gesamte Neuzeit

Müller, Norbert: Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart. – B: Union 1983. 187 S.

Mehnert, Gottfried: **Evangelische Presse**. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart. – Blf: Luther-Verl. 1983. 418 S. = Evangelische Presseforschung IV; kart. DM 70,–.

Gatz, Erwin: Domkapitel und Bischofswahlen in **Preußen** von **1821** bis **1945**. – RömQu LXXVIII, 1983, 101–126.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Holeczek, Heinz: Die volkssprachliche Rezeption des **Erasmus** von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit 1519–1536. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983. 339 S. = Erasmus deutsch I; Lw. DM 118,–.

Halkin, Léon-E.: Erasme et la mort. – RHR CC, 1983, 269–291.

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausg. Briefwechsel. Band XVII: Theologisches und Sachregister. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XX, 648 S.

Martin Luther. Leben, Werk, Wirkung. Hrsg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer und Adolf Laube. – B: Akademie-Verlag 1983. 539 S., 55 Ill. und graph. Darst.; Lw. M 48,–.

Flugschriften der frühen Reformationsbewegung ‹1518–1524›. Hrsg. von der Akademie der Wiss. der DDR, Zentralinstitut für Geschichte, Zentralinstitut für Literaturgeschichte. Leitung: Adolf Laube. Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus. Bd. I, II. – B: Akademie-Verlag 1983. VIII, 616, XVIII S.; VIII S., S. 620–1367; Lw. M 120,–.

Monteil, Michèle: Martin Luther. La vie, oui, la vie. – P: Ed. du Cerf 1983. 496 p. = »Semeurs«; F 175,–.

Gritsch, Eric W.: Martin – God's court jester. Luther in retrospect. – Phil: Fortress Pr. (1983). XIV, 289 p.; $ 14,95.

Badura, Heinrich: Dasein vor Gott. Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther. – Sa, Mchn: Pustet 1983. 232 S.; Lw. DM 55,–.

Beintker, Horst: Wort – Geist – Kirche. Ausgewählte Aufsätze zur Theologie Luthers. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 119 S.; kart. M 9,50.

Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge. Hrsg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wiss. und der Gerda Henkel Stiftung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1983. 64 S. = Gerda Henkel Vorlesung; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–26: Moeller, Bernd: Luther und die Städte; S. 27–46: Lutz, Heinrich: Die politische und kulturelle Ausgangssituation der Reformation; S. 49–64: Iserloh, Erwin: „Mit dem Evangelium läßt sich die Welt nicht regieren" – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit.

Hägglund, Bengt: Theologische und philosophische Anthropologie bei Luther. – StTh XXXVII, 1983, 101–124.
Martensen, Hans Ludwig: La foi de Luther en la Trinité. – NRTh CXV, 1983, 655–690.
Edwards, Mark U.: Luther's last battles. Politics and polemics, **1531–46**. – Lei: Brill 1983. XII, 254 p.; hfl 60,–.
Les dissidents du **XVI**e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Actes du colloque de Strasbourg ‹5–6 février 1982›. Publ. par Marc Lienhard. – Ba-Ba: Koerner 1983. 311 S., 19 Ill. = Bibliotheca dissidentium I; DM 160,–.
Mörke, Olaf: Rat und Bürger in der Reformation. Soziale Gruppen und kirchlicher Wandel in den welfischen Hansestädten Lüneburg, Braunschweig und Göttingen. – Hild: Lax 1983. X, 403 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XIX; kart. DM 96,– [Diss., Marburg]
Bäumer, Remigius: Die Juden im Urteil von Johannes **Eck** und Martin **Luther**. – MThZ XXXIV, 1983, 253–278; S. 279–292: Courth, Franz: Das Marienlob bei Luther. Eine katholische Würdigung.
Bozza, Tommaso: Lutero nel Cinquecento italiano. – SC CXI, 1983, 245–258; p. 259–265: Agnoletto, Attilio: L'antigiudaismo di Martin Lutero; p. 266–274: Bugge, Ragne: Il luteranesimo e le immagini sacre; p. 275–303: Dall'Asta, Giovanni: Pietro Martire **Vermigli** ‹1499–1562›. La sua teologia eucaristica; p. 304–338: Ferrario, Francesco: Ludovico **Castelvetro**: luterano; p. 339–354: Zambruno, Elisabetta: Intorno a uno scritto anonimo sulla dottrina della predestinazione. Le risposte di **Teodore** di **Beza** e di Calvino; p. 355–382: Cassesse, Michele: Lutero nella attuale storiografia italiana ‹1963–1983›.
Maron, Gottfried: Luther und die „Germanisierung des Christentums". Notizen zu einer fast vergessenen These. – ZKG XCIV, 1983, 313–337.
May, Georg: Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. – Wien: Mediatrix-Verl. 1983. XIV, 781 S.; Lw. DM 42,–.
Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Credo in Spiritum Sanctum. Pneumatología del Catecismo de Carranza. – Salm XXX, 1983, 149–189.
Mildenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1983. 211 S.: kart. DM 34,–.
D'Andrea, Gioacchino: I Conventuali riformati in alcune carte dell'archivio storico napoletano della Provincia francescana del SS. Cuore di Gesù. – MF LXXXIII, 1983, 193–244.
Goring, Jeremy: The Reformation of the ministry in Elizabethan Sussex. – JEH XXXIV, 1983, 345–366; p. 367–391: Greengrass, M.: The anatomy of a religious riot in Toulouse in May 1562; p. 534–547: Sanders, Vivienne: The household of Archbishop **Parker** and the influencing of public opinion.

8. Neuere Zeit

Hägglund, Bengt: Die Theologie des Wortes bei Johann **Gerhard**. – KuD XXIX, 1983, 272–283.
Menozzi, Daniele: Istituzioni ecclesiastiche, cultura cristiana e vita religiosa nell'Emilia-Romagna del Settecento. Introduzione ai primi risultati di una ricerca. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 335–341; p. 343–366: Mazzone, Umberto: La visita e l'azione pastorali di Giacomo **Boncompagni**, arcivescovo di Bologna ‹1690–1731›; p. 367–435: Bonola, Gianfranco: "Con dolcezza e con riguardo." Il semitista parmense G. B. De **Rossi** e la conversione degli Ebrei nel Settecento; p. 437–460: Ruggieri, Giuseppe: La teologia bolognese alla fine del Settecento: la riforma della chiesa.
Havran, Martin J.: The character and principles of an English King: The case of **Charles I.** – CHR LXIX, 1983, 169–208; p. 227–248: Alvarez, David J.: The papacy in the diplomacy of the American **Civil War**; p. 371–383: Griffin, John: **Newman**'s *Difficulties Felt by Anglicans*: History or propaganda?; p. 384–402: Hunnicutt, Benjamin K.: Monsignor John A. **Ryan** and the Shorter Hours of Labor: A forgotten vision of "Genuine" progress.
Tedeschi, John: The Roman inquisition and witchcraft. An early seventeenth-century "Instruction" on correct trial procedure. – RHR CC, 1983, 163–188.
Lutz, Heinrich: Das Türkenjahr **1683** aus christlicher Sicht. – ThPQ CXXXI, 1983, 343–354.
Rashid, Salim: Christianity and the growth of liberal economics. – The Journal of Religious History XII, 1983, 221–232; p. 233–249: Chambers, Ross: Orthodoxy and reform in the reign of Alexander II; p. 250–265: Pugh, D. R.: The strength of English religion in the 'Nineties: Some evidence from the North West.
Herold, Claus: Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um **Halle** im **18.** und in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Lpz: St. Benno 1983. XIX, 233 S., Ill., Kt.; kart. M 12,75.
Keeding, Ekkehart: Das Zeitalter der **Aufklärung** in der Provinz **Quito**. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XIII, 591 S., graph. Darst. = Lateinamerikanische Forschungen XII; kart. DM 118,– [Diss., Köln]
Holbrook, Clyde A.: Jonathan Edwards addresses some "Modern Critics" of original sin. – JR LXIII, 1983, 211–230; p. 231–246: Fitzer, Joseph: J. S. **Drey** and the search for a catholic philosophy of religion.
Herms, Eilert: David **Hume** ‹1711–1776›. – ZKG XCIV, 1983, 279–312.
Stella, Pietro: La "duplex delectatio": Agostinismo e Giansenismo dal Sinodo di Pistoia alla Bolla "Auctorem Fidei". – Sales XLV, 1983, 25–47.
Bellenger, Dominic: The émigré clergy and the **English Church, 1789–1815**. – JEH XXXIV, 1983, 392–410; p. 411–424: Hopkins, Eric: Religious dissent in black country industrial villages in the first half of the nineteenth century; p. 548–558: Sommerville, J. P.: The royal supremacy and episcopacy 'Jure Divino', **1603–1640**; p. 559–583: Machin, G. I. T.: The liberal government and the eucharistic procession of 1908.
Belardinelli, Mario: **Döllinger** e l'Italia: per una storia del dibattito sulla ‹libertà nella Chiesa› nell'Ottocento. – RSCI XXXVII, 1983, 72–116.
Greive, Hermann: Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. IX, 224 S. = Grundzüge LIII; DM 44,–.
Schleiermacher, Friedrich D. E.: Kritische Gesamtausgabe. Abt. I, 1: Jugendschriften 1787–1796. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Abt. VII, 3: Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt ‹1821/22›. Teilband 3: Marginalien und Anhang unter Verwendung vorbereitender Arbeiten von Hayo Gerdes und Hermann Peiter. Hrsg. von Ulricht Barth. – B, NY: de Gruyter 1984. LXXXIX, 609 S.; XXV, 672 S.; je Lw. DM 242,–.
Cenci, Cesare: I manoscritte del Sacro Convento d'Assisi catalogati da L. Leone nel 1862–3. – MF LXXXIII, 1983, 245–290.
Trebiliani, Maria Luisa: La nascità dell'*Esaminatore* nel 1864: proposta per una riforma della Chiesa. – RSCI XXXVII, 1983, 53–71.
Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düs: Droste Verlag (1984). 446 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien LXXV; kart. DM 78,–.
Christliches Menschenbild und Politik. Akademietagung aus Anlaß des 90. Todestages von Ludwig **Windthorst**. – Lingen-Holthausen: Ludwig-Windthorst-Haus 1983. 99 S. = Holthauser Manuskripte III.
Simon, Heinrich: Organisation des religiösen Lebens der **Juden** in **Berlin** um die Jahrhundertwende. – Kairos N. F. XXV, 1983, 86–99.
Wyman, Walter E.: The concept of Glaubenslehre. Ernst **Troeltsch** and the theological heritage of Schleiermacher. – Chico, Calif.: Scholars Press (1983). XIX, 255 p. = American Academy of Religion: Academy series XLIV; $ 14,95 [Diss., Chicago]
Terraneo, Ecclesio: Der Diener Gottes Kardinal Hildefons **Schuster**. – Mil: NED (1982). 130 S.

9. Neueste Zeit

Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben. Unter Mitwirkung von Wolfgang Bienert . . . hrsg. von Georg Strecker. – Tü: Mohr 1983. XIII, 493 S. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1283; kart. DM 29,80.
Padberg, Rudolf: Kirche und Nationalsozialismus am Beispiel **Westfalen**. Ein Beitrag zur Seelsorgekunde der jüngsten Zeitgeschichte. – Pad: Bonifatius-Dr. (1984). 238 S.; kart. DM 16,80.
Die Barmer theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Hrsg. von Alfred Burgsmüller und Rudolf Weth. Mit einem Geleitwort von E. Lohse. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983. 88 S.; kart. DM 5,80.
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bearbeitet von Ludwig Volk. Bd. V: **1940–1942**. – Mz: Grünewald-Verl. 1983. XXXVII, 1112 S. = Veröffentlichungen d. Kommission für Zeitgeschichte A, XXXIV.
Chélini, Jean: L'Église sous **Pie XII**. La tourmente **1939–45**. En annexe la lettre inédite du Henri de Lubac, à ses supérieurs avril 1941. – (P:) Fayard (1983.) 355 p.; F 100,–.
Hunsinger, Georg: Karl **Barth** and liberation theology. – JR LXIII, 1983, 247–263.
Brinkman, Martien E.: De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische kontroverse tussen Nederlandse Barthianen en Neocalvinisten. – Baarn: Ten Have (1983). 255 blz.
Gonzales de Cardedal, Olegario: Dios en el historia. El **Holocausto** como lugar y problema teológico en el judaismo. – Salm XXX, 1983, 191–224.
Möller, Martin: Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945–1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialoges. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 265 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXIX; kart. DM 50,–.
Rudolph, Hartmut: **Evangelische Kirche** und **Vertriebene 1945** bis **1972**. Bd I: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. XXIV, 627 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, XI; geb. DM 118,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Kowalesky, Nicola – Josef Metzler: Inventory of the historical archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or "De Propaganda Fide". (New enlarged ed.) – R: Urbaniana Univ. Press 1983. 156 p. = Studia Urbaniana XVIII.
Bühlmann, Walbert: Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1984). 247 S.; kart. DM 24,80.
Senier, Donald – Caroll Stuhlmüller: The biblical foundation for mission. – Maryknoll, NY: Orbis 1983. XII, 371 p.; paper $ 14,95.
Mission and evangelism: An ecumenical affirmation. A study guide. Compiled by Jean Stromberg. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 84 p. = WCC Mission series; sfr 7,90.
Martti Junnonaho: The divine light mission as a religious counterculutre. – Temenos XVIII, 1982, 54–68.
Degrijse, O.: L'éveil missionnaire des églises du Tiers Monde. – (P:) Fayard (1983). 122 p.; F 59,–.
Puthiadam, Ignatius: Überlegungen zu einer **indischen** Theologie. – ZMR LXVII, 1983, 206–219.
Bouvier, Virginia Marie: Alliance or compliance. Implications of the **Chilean** experience for the Catholic Church in Latin America. – Syracuse, NY: Syracuse Univ. Prog. Foreign 1983. 105 p. = Foreign and comparative studies. Latin America series III; $ 6,–.
Prien, Hans-Jürgen: Artgemäßes Christentum und lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Ein Vergleich zwischen Fragen des Kirchenkampfes im Dritten Reich und der neueren Entwicklung der lateinamerikanischen Christenheit. – ZKG XCIV, 1983, 338–356.
Parratt, John K.: **African** theology: a bibliography. – Zambia: Univ. of Malawi, Department of Religious Studies (1983). 26 p. = Sources for the study of religion in Malawi.
Parratt, John: Theological methodologies in Africa. – Verbum SVD XXIV, 1983, 47–62; p. 63–75: The future of missiology in Latin America.
Cone, J.: What is the Church? A black perspective. – Bulletin de Théol. Africaine V, 1983, 21–34; p. 35–50: Stadler, P.: Approches christologiques en Afrique; p. 51–64: Ekechukwu, A.: The problem of suffering in Igbo traditional religion; p. 65–84: Ela, J. M.: Luttes pour la santé de l'homme et Royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui; p. 85–124: Bimwenyi Kweshi, O.: Dieu dans la Théologie Africaine; p. 125–130: Ngindu Mushete, A.: Spiritualité africaine et christianisme.
Bilolo, Mubabinge: Der Begriff „Heiliger Geist" und „Dreifaltigkeit Gottes" angesichts der afrikanischen religiösen Überlieferung. – ZMR LXVIII, 1984, 1–23.
Soetens, Cl.: Pour l'Eglise **chinoise**. III: L'Éncyclique Maximum illud. – Louvain-La-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1983. XXVI, 183 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain IX.

Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von **Kanada**. – Brüs: Pro Mundi Vita 1983. 40 S. = Pro Mundi Vita, Bulletin XCIII.

Turner, Mary: Slaves and missionaries. The disintegration of **Jamaican** slave society, 1787–1834. – Champaigne, Ill.: Univ. of Illinois Pr. 1982. 223 p. = Blacks in the New World; $ 22,50.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dictionnaire des religions. [Ed.]: Paul Poupard. – (P:) Presses Univ. de France (1984). XIV, 1830 p.

Schuld und **Umkehr** in den Weltreligionen. Hrsg. von Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 139 S. = Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 19–42: Sievernich, Michael: Die christliche Auffassung von Schuld und Umkehr; S. 43–60: Lapide, Pinchas: Schuld und Umkehr im Judentum; S. 61–83: Khoury, Adel Theodor: Schuld und Umkehr im Islam; S. 84–102: Erlinghagen, Helmut: Schuld und Umkehr im Verständnis des Buddhismus; S. 103–120: Hummel, Reinhart: Schuld und Umkehr im Hinduismus; S. 121–139: Sempebwa, Joshua: Schuld und Umkehr in den afrikanischen Naturreligionen.

Mundkar, Balaji: The cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origins. – Albany, NY: State Univ. of New York Pr. 1983. 363 p.; $ 39,50.

Kuntzmann, Raymond: Le symbolisme des jumenaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole. – P: Beauchesne 1983. 259 p. = Beauchesne religions XII; F 150,–.

Miskotte, K[ornelis] H.: Verzameld werken. VI: Het wezen der joodsche religie. – Kampen: Kok 1982. VII, 575 blz.; hfl 75,70.

Jacobson, Nolan Pliny: **Buddhism** and the contemporary world: Change and self-correction. – Carbondale, Ill.: Southern Illinois Univ. Pr. 1983. 190 p.

Yoshinori, Takeuchi: The heart of Buddhism. In search of the timeless spirit of primitive Buddhism. Tr. [from Jap.] by J. W. Heisig. – NY: Crossroad; Scribner's Sons 1983. 165 p. = Nazan Studies in religion and culture.

Karma. An anthropological inquiry, ed. by Charles F. Keyes. – Berk, CA: Univ. of California Pr. 1983. 313 p.; $ 27,50.

Krick, Hertha: Das Ritual der Feuergründung. ‹Agnyadheya›. Hrsg. von Gerhard Oberhammer. – Wien: Verl. der Österr. Akad. d. Wiss. 1982. XVII, 682 S. = Sitzungsberichte. Österr. Akad. der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse CCCXCIX = Veröffentl. der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens XVI.

Engel, J. Ronald: Sacred sands: The struggle for community in the Indiana Dunes. – Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press 1983. 352 p.; $ 22,95.

Zydenbos, Robert J.: Mokṣa in **Jainism**, according to Umāsvāti. – Wiesb: Steiner 1983. IX, 81 p. = Beiträge zur Südasienforschung LXXXIII; kart. DM 20,– [Diss., Utrecht]

Yüan thought: Chinese thought and religion under the Mongols [papers, 1978] ed. by Hok-lam Chan. – NY: Columbia Univ. Pr. 1982. 545 p. = Neo-Confucian studies; $ 35,–.

Beaujeu, Jean: Les dieux d'Apulée. – RHR CC 1983, 385–406.

Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern. [Hrsg.] Jan Assmann. Mit einem Glossar von Sylvia Schoske. – Mz: von Zabern 1983. LIX, 398 S., 9 Ill. u. graph. Darst. = Theben I; Lw. DM 198,–.

Nitschke, August: Kinder in Licht und Feuer – Ein keltischer Sonnenkult im frühen Mittelalter. – DA XXXIX, 1983, 1–26.

VI. Religionsphilosophie

Kimpel, Een: A philosophy of the religions of ancient Greeks and Israelites. –. Wash: Univ. Press of America 1983. 311 p.; $ 23,75.

Dienstag, Jacob I.: Eschatology in **Maimonidean** thought. Messianism, resurrection and the world to come. – NY: KTAV Publ. House 1983. CXX, 218 p. = Bibliotheca Maimonidica II; $ 39,50.

Berman, David: David **Hume** and the suppression of 'Atheism'. – Journal of the history of philosophy XXI, 1983, 375–387.

Andersen, Svend: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in **Kants** theoretischer Philosophie. – B, NY: de Gruyter 1983. X, 278 S. = Kantstudien. Erg.-H. CXVI; DM 72,– [Diss., Heidelberg]

Brito, Emilio: La christologie de **Hegel**. Verbum crucis. Traduit par B. Pottier. – P: Beauchesne (1983). 696 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. N.S. XL; F 195,–.

Hegel et la religion. Publié sous la direction de Guy Planty-Bonjour. – (P:) Presses Univ. de France (1982). 211 p.; F 81,–; [cont.:] p. 5–36: D'Hondt, Jacques: La philosophie de la religion de Hegel; p. 37–76: Peperzak, Adrien: Religion et politique dans la philosophie de Hegel; p. 77–100: Oeing-Hanhoff, L.: La nécessité historique du concept hégélien de Dieu; p. 101–124: Ilting, Karl-Heinz: Le Dieu hégélien; p. 125–150: Planty-Bonjour, Guy: La transposition spéculative du thème classique de la «bonté de Dieu» dans la philosophie de la religion de Hegel; p. 151–176: Yovel, Yirmiahu: La religion de la sublimité; p. 171–211: Bourgeois, Bernard: Le Christ hégélien.

Stoker, W.: Dionysus versus de christelijke God. **Nietzsche** over de godsgedachte. – GThT LXXXIII, 1983, 65–83.

Kellenberger, J.: **Wittgenstein** and truth in incompatible religious traditions. – Studies in religion XII, 1983, 167–181.

Caputo, John D.: **Heidegger** and Aquinas. An essay on overcoming metaphysics. – NY: Fordham Univ. Pr. 1982. 308 p.; $ 35,–.

Smith, Steven G.: The argument to the other: Reason beyond reason in the thought of Karl **Barth** and Emmanuel **Levinas**. – Chico, CA: Scholars Press 1983. VIII, 312 p.; $ 20,95.

Schrader, D. E.: Karl **Popper** as a point of departure for a philosophy of theology. – International Journal for philosophy of religion XIV, 1983, 193–201; p. 203–216: Whittaker, J. H.: William **James** on 'overbeliefs' and 'live options'; p. 217–223: Horne, J. R.: **Newcomb**'s problem as a theistic problem; p. 225–232: Baker, J. R.: Religious experience and the possibility of divine existence; p. 233–239: Morris, T. V.: Creation ex nihilo: Some considerations; p. 241–248: Robbins, J. W.: Is belief in God properly basic?; p. 249–252: Lucey, K. G.: An agnostic argument.

Smart, Ninian: Our experience of the ultimate. – Religious studies XX, 1984, 19–26; p. 63–78: Leclerc, Ivor: God and the issue of being.

Meaning, truth, and God, ed. by Leroy S. Rouner. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr.; NY: Harper & Row 1982. 240 p. = Boston University Studies in philosophy and religion III; $ 20,95.

Walther, Christian: Die Frage nach dem Sinn und der christliche Glaube. – NZSystTh XXV, 1983, 273–289.

VII. Fundamentaltheologie

Seckler, Max: Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung. – ThQ CLXIII, 1983, 241–263.

Trigg, Roger: Religion and the threat of relativism. – Religious Studies XIX, 1983, 297–310; p. 311–322: Trethowan, Illtyd: The significance of process theology; p. 323–344: Surin, Kenneth: Revelation, salvation, the uniqueness of Christ and other religions.

Religione – Istituzione – Liberazione. Studi sul fatto religioso. A cura di Arrigo Colombo. – (R:) Borla (1983). 352 = Ricerche teologiche; Lire 16 000.

Coleman, John A.: An American strategic theology. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). VI, 296 p.; $ 11,95.

Schenk, Wolfgang: Evangelium – Evangelien – Evangeliologie. Ein „hermeneutisches" Manifest. – Mchn: Kaiser (1983). 127 S. = Theologische Existenz heute CCXVI; kart. DM 19,80.

Biser, Eugen: Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 432–455; S. 456–470: Alfaro, Juan: Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage; S. 492–513: O'Donovan, Leo J.: De mysterio mortis; S. 514–545: Sauer, Hanjo: Von den „Quellen der Offenbarung" zur „Offenbarung selbst". Zum theologischen Hintergrund der Auseinandersetzung um das Schema „Über die göttliche Offenbarung" beim II. Vatikanischen Konzil; S. 546–562: Dulles, Avery: Das II. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition; S. 563–579: Grelot, Pierre: Zehn Überlegungen zur **Schriftinspiration**; S. 580–596: Scheffczyk, Leo: Die **Anthropogenese** in theologischer Sicht; S. 597–614: Latourelle, René: Das II. Vatikanum – Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie; S. 615–626: Klinger, Elmar: Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt; S. 826–852: Seckler, Max: Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners.

Bof, Giampiero – Adriano Stasi: La teologia come scienza della **fede**. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia. – Bologna: Ed. Dehoniana 1982. 479 p. = Collana Nuovi saggi teologici XX; Lire 20 000.

Campolo, Anthony: A reasonable faith: responding to secularism. – Waco, Tex.: Word Books 1983. 199 p.

Peiter, Hermann: Gesetz und Evangelium als Interpretament der sog. Vernunft des Glaubens. – KuD XXX, 1984, 41–70.

Shorter, Aylward: **Revelation** and its interpretation. – Lo: Geoffrey Chapman 1983. XIII, 277 p. = Introducing Catholic theology I.

Brown, Colin: **Miracles** and the critical mind. – (GrR, Mich.:) Eerdmans; (Exeter:) The Paternoster Press (1984). VIII, 383 p.; $ 18,95.

Massabki, Charles: L'Homme-Dieu Jésus Christ. – (Beyrouth: Ázar 1982.) 333 p.; F 90,–.

Blázques Pérez, Ricardo: Jesús sí la iglesia también. Reflexiones sobre la identidad cristiana. – Salm: Ed. Sígueme 1983. 403 p. = Nueva Alianza LXXXVIII; pes 1200.

Stewart, Claude Y.: Nature in grace. A study in the theology of **nature**. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Press 1983. XX, 318 p. = NABPR dissertation series III.

VIII. Dogmatik

Schlink, Edmund: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitwort von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXI, 828 S.; Lw. DM 98,–.

Philipp, Wolfgang: Irenische Dogmatik: Marburger Vorlesungen. Hrsg. von Günther Brinkmann. – Hild: Gerstenberg 1983. XIII, 204 S.; graph. Darst. = Studia irenica XXIV.

Kraus, Hans-Joachim: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. d. Erziehungsvereins (1983). VIII, 591 S.; kart. DM 58,–.

Ganoczy. Alexandre: Einführung in die Dogmatik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. XV, 214 S. = Die Theologie; kart. DM 44,–.

O'Donnell, John Joseph: **Trinity** and temporality. The christian doctrine of **God** in the light of process theology and the theology of hope. – NY [e. a.]: Oxford Univ.Press 1983. XI, 215 p. = Oxford Theological Monographs.

Silanes, N.: Trinidad y revelación en la "Dei Verbum". – ETr XVII, 1983, 144–214.

Rizzi, Armido: Differenza e responsabilità. Saggi di **antropologia** teologica. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XI, 329 p. = Dabar. Saggi teologici IV; Lire 22 000.

Zalba, Marcellino, SJ: L'uomo, immagine di Dio, per ché padrone del creato? – Renovatio XVIII, 1983, 415–442.

Borobio, Dionisio: Cristologia y sacramentologia. – Salm XXXI, 1984, 6–48.

Trowitzsch, Michael: Gott als „Gott für dich". Eine Verabschiedung des Heilsegoismus. – Mchn: Kaiser 1983. 196 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCII; kart. DM 27,80 [Habil.-Schrift, Tübingen]

Nicolas, Marie-Joseph: Théologie de la **résurrection**. – (P:) Desclée (1982). 392 p.; F 175,–.

Ganoczy, Alexandre: **Kirche** im Prozeß der pneumatischen Erneuerung. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 196–206; S. 207–220: Hemmerle, Klaus: Einheit als Leitmotiv in „Lumen gentium" und im Gesamt des II. Vatikanums S. 221–239: Kasper, Walter: Die Kirche als universales Sakrament des Heils; S. 240–257: Kehl, Medard: Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt

der Universalkirche; S. 258–287: Greshake, Gisbert: **Konzelebration** der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils; S. 289–308: Fransen, Piet: Einige hermeneutische und spirituell-dogmatische Überlegungen zur **Unfehlbarkeit**; S. 309–325: Hünermann, Peter: Reflexionen zum **Sakramentenbegriff** des II. Vatikanums; S. 471–491: Schoonenberg, Piet: Zur **Trinitäts**lehre Karl **Rahners**.

Zirker, Hans: **Ekklesiologie**. – Düs: Patmos-Verl. (1984.) 218 S. = Leitfaden Theologie XII; kart. DM 19,80.

Pottmeyer, Hermann J.: Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums. Ursache nachkonziliarer Konflikte. – TThZ XCII, 1983, 272–283.

Stalder, Kurt: Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiolog. Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von **Kirche** heute. – (Zü, Köln:) Benziger (1984). 309 S.; kart. DM 54,–.

Van Bunnen, A.: Les apories logiques du dogme de l'**infaillibilité** pontificale. – RSPHTh LXVII, 1983, 45–86; p. 87–96: Dumont, C.-J.: Sur la pleine acception biblique du mot «vérité» et ses implications en matière d'infaillibilité.

Vodopivec, Giovanni: Lo Spirito Santo e il ministero ordinato. – Euntes Docete XXXVI, 1983, 329–360.

Zardoni, Serafino: I diaconi nella chiesa. Ricerca storica e teologia sul **diaconato**. – Bol: Ed. Dehoniana (1983). 199 p. = Collana Teologia viva.

Gesteira Garza, M.: La eucaristia, misterio de comunión. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 669 p. = Academia Christiana XVIII; pes 1700.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Mildenberger, Friedrich: Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 211 S.; kart. DM 34,–.

Approaches to modern Judaism. Ed. by Marc Lee Raphael. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). X, 168 p. = Brown Judaic studies XLIX; $ 15,–.

Christliche Grundlagen des **Dialogs** mit den Weltreligionen. Hrsg. von Walter Strolz u. Hans Waldenfels. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 192 S. = Quaestiones disputatae XCVIII = Weltgespräch der Religionen XI; kart. DM 39,50; [enth.:] S. 13–43: Waldenfels, Hans: Gott – Mensch – Welt. Zum Angelpunkt des interreligiösen Gesprächs aus christlicher Sicht; S. 44–75: Korvin-Krasinski, Cyrill J. von: Kosmozentrik – Anthropozentrik? Eine religions- und kulturmorphologische Analyse; S. 76–97: Seebaß, Horst: Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament; S. 98–126: Strolz, Walter: Das Schöpfungswort im Anfang ‹Gen 1,1–31› und das fleischgewordene Wort ‹Joh 1,14›. Eine sprachtheologische Besinnung; S. 127–150: Ganoczy, Alexandre: Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit; S. 151–173: Gensichen, Hans-Werner: Evangelisierung und Dialog; S. 174–183: Thoma, Clemens: Das wandernde Volk Gottes. Jüdische und kirchliche Blickpunkte.

Swidler, Leonard: The dialogue decalogue: Ground rules for **interreligious dialogue**. – JESt XX, 1983, 1–32; p. 365–378: Jadot, Jean L.: The growth in Roman Catholic commitment to interreligious dialogue since Vatican II; p. 379–395: Kuschel, Karl-Josef: Ecumenical consensus on Judaism in Germany? A theological analysis of recent catholic and protestant statements on the Jewish question; p. 396–414: Everett, Robert Andrew: Judaism in nineteenth-century American transcendentalist and liberal protestant thought; p. 415–424: Zademach, Wieland: On the Christian-Marxist dialogue: An attempt to define a position.

Camps, Arnulf: Partners in dialogue. Christianity and other world religions. – Maryknoll: Orbis Books 1983. VIII, 264 p.; $ 10,95.

McCauley, Deborah – Annette Daum: Jewish-Christian feminist dialogue: A wholistic vision. – UGSU XXXVIII, 1983, 147–192; p. 193–202: Klatzker, David: The Holy Land in Jewish-Christian dialogue.

Rowell, Geoffrey: The vision glorious. Themes and personalities of the Catholic rivival in Anglicanism. – NY [e. a.:] Oxford Univ. Pr. (1983). VI, 280 p.

Fries, Heinrich: Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Frb/B-Bas-Wien 1984, 326–355; S. 356–364: Cullmann, Oscar: Einheit in der Vielfalt im Lichte der „Hierarchie der Wahrheiten"; S. 365–396: Scheele, Paul-Werner: Jesus Christus sub specie unitatis. Das Christuszeugnis des Ökumenismusdekrets; S. 397–417: Schulz, Hans-Joachim: Kirchenzugehörigkeit. Von der jurisdiktionell fixierten Kirchengliedschaft zur Teilhabe am Pleroma des Leibes Christi; S. 418–431: Breuning, Wilhelm: Zum Verhältnis von Wort und Sakrament.

Thurian, Max: Wie steht es mit der Ökumene? Theologische Konvergenzen, Kirchen in Gemeinschaft. – OekRu XXXII, 1983, 399–417; S. 418–443: Fries, Heinrich: **Luther** und die Ökumene heute; S. 443–461: Plathow, Michael: **Pastoralökumenismus**. Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen; S. 461–476: Ebneter, Albert: Das neue katholische **Kirchenrecht** und die Ökumene.

Cole, William J.: **Mary** in ecumenical dialogue. – EphMar XXXIII, 1983, 417–457.

Jesus Christ – the life of the world. An orthodox contribution to the **Vancouver** theme. Ed. by Ion Bria. – Geneva: World Council of Churches (1982). VI, 121 p.; sfr 11,90.

Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 24. 7. – 10. 8. 1983 in Vancouver/Kanada. Hrsg. von Walter Müller-Römheld. – Ffm: Lembeck (1983). 338 S.; DM 25,–.

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung v. Dritte-Welt-Theologen 1976–1983. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 189 S. = Theologie der Dritten Welt IV; kart. DM 29,80.

X. Moraltheologie

Abbà, Giuseppe: Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san **Tommaso** d'**Aquino**. – R: LAS (1983). 293 p. = Biblioteca di Scienze religiose LVI; Lire 22 500.

Ratschow, Carl Heinz: Trutz **Rendtorff**s ethische Theorie. – ThRu XLIX, 1984, 31–56.

Schmithals, Walter: Bekenntnis und Gewissen. Theologische Studien zur Ethik. Zum 60. Geb. hrsg. von Hans-Eberhard Heß u. Bernd Wildemann. – B: CVZ-Verl. (1983). 208 S.; DM 24,80.

The Anglican moral choice. Ed. P. Elmen. – Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow 1983. 274 p.; $ 10,95.

Ogletree, Thomas W.: The use of the Bible in Christian ethics. – Phil: Fortress Pr. (1983). XV, 220 p.; $ 19,95.

Schwarz, Werner: Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christl. Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 295 S. = Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie XLVI; kart. DM 58,– [Diss., Mainz]

Hallett, Garth L.: Christian moral reasoning. An analythic guide. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1983. VIII, 263 p.; $ 20,–.

Der Mensch und sein sittlicher Auftrag. Mit Beitr. von Dietmar Mieth [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 125 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–43: Schnackenburg, Rudolf: Das Ethos des Alten Bundes und die sittliche Botschaft Jesu; S. 45–72: Mieth, Dietmar: Das „christliche Menschenbild" und seine Relevanz für die christliche Ethik; S. 73–96: Schüller, Bruno: Zur Begründung sittlicher Normen; S. 97–125: Zimmermann, Albert: Das Bild vom Menschen in der heutigen Philosophie.

García De Haro, Ramón: Los elementos del **acto moral**, en su especificidad cristiana. – Scripta theologica XVI, 1983, 529–566.

Tettamanzi, Dionigi: L'oggettività del giudizio di **coscienza**. – SC CXI, 1983, 426–449.

Finance, Joseph de, SJ: Devoir et amour. – Greg LXIV, 1983, 243–272; p. 453–486: Demmer, Klaus, MSC: Sittlich handeln als Zeugnis geben.

Lange, Dietz: Seinserfahrung und Gewissenserfahrung in der Sünde. – ZThK LXXX, 1983, 287–304.

Bondolfi, Alberto: **Alltag** in ethisch-theologischer Sicht. Glossen zu einem ungenügend erforschten Thema. – Ethos des Alltags: Festgabe für Stephan H. Pfürtner zum 60. Geburtstag ... Zü/Eins/Köln 1983, 13–25; S. 27–39: Wiederkehr, Dietrich: Alltag zwischen Banalität und Mystik. Theologie im Dienst der Humanisierung; S. 41–51: Müller, Alois: Spiritualität des Alltags; S. 55–76: Huber, Wolfgang: **Sozialethik** als Verantwortungsethik; S. 77–88: Gremmels, Christian: Erlösung und Emanzipation. Zur Logik theologischer Begriffsbildung; S. 89–102: Türk, Hans Joachim: **Pluralismus** in der christlichen Ethik; S. 103–116: Ringeling, Hermann: Neue Sitten und Moralbegriffe; S. 119–132: Bruhin, Josef: Politik, Kirche, Reich Gottes; S. 143–158: Heierle, Werner: Neuere Entwicklungen in der katholischen **Friedensethik**; S. 161–183: Engelhardt, Paulus: Erziehung zur **Tugend**. Ein Vorschlag zur moralpädagogischen Diskussion; S. 185–202: Mieth, Dietmar: Friedensbereitschaft – Zur „Überwindung" von Vorurteil und feindseligem Verhalten; S. 205–217: Venetz, Josef: Bindung und Freiheit. Zur Ethik des Ehealltags.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Chélini, Jean – Henry Branthomme: Les chemins de Dieu. Histoire des pélerinages chrétiens des origines à nos jours. – (P:) Éd. Hachette (1982). 493 p.; F 100,–.

Lilienfeld, Fairy von: Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971. Hrsg. von R. Albrecht und F. Müller. – Erl: (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christl. Ostens) 1983. II, 114 S. = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie XVIII; DM 12,–.

Rubio, Luciano: El ideal monástico de S. **Agustín** y otras cuestiones anejas. – CD CXCVI, 1983, 3–56.

George, Pierre: L'idéal de sainteté d'après une Vita Mosane du XII^e siècle. – Le moyen âge LXXXIX, 1983, 357–380.

Steenwegen, A.: De gelukz. Ida de Lewis of Ida van Gorsleeuw. Hoofdstuk. – OGE LVII, 1983, 107–133.209–247.305–322; p. 323–340: Willeumier-Schalij, J. M.: Profetie en verlossing in **Jan van Meerhouts** Passie-mozaïk. Bekende en onbekende citaten. o. a. uit Ruusbroec; p. 341–354: Sargent, M. G. & V. Gillespie: Was **Mechtild** of **Hackeborn**'s *Book of Gostlye Grace* translated from Middle Dutch? Some observations; p. 355–395: Ten-Doesschate, J. W. & R. J. C. M. Vlems: Het boekenbezit der Zutphense kloosters. Aanzet tot een reconstructie; p. 396–404: De Leeuw, L. & N. Geirnaert: Drogo's *Vita Godeliph* vertaald en opnieuw uitgegeven.

Elizondo, Fidel: Estructura y lenguaje de las constituciones capuchinas de 1536. – Laurentianum XXIV, 1983, 283–326; p. 328–430: Van Asseldonk, Optat: Le Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la doctrine de Benoît de Canfield. Son christocentrisme contesté.

Blat, Vicente M., OCD: La espiritualidad mariana de **Teresa** de **Lisieux**. – EphMar XXXIII, 1983, 5–95; p. 97–162: Ildefonso de la Inmaculada: Mujeres místicas marianas; p. 163–186: López Melus, R. M.: Tradición mariana en el Carmelo pre-Teresiano.

Velocci, Giovannoi: Crisi e rinascita della spiritualità. Dal Sette all'Ottocento. – R: Ed. Studium (1982). 238 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XVII.

Meyer, Jean-Claude: La vie religieuse en **Haute-Garonne** sous la Révolution ‹**1789–1801**›. Préface de Jacques Godechot. – Toul: Assoc. des Publ. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail 1982. XI, 621 p. = Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail A, 49; F 193,–.

Goichot, Emile: Henri **Bremond**, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'une entreprise littéraire. Pref. de Henri Gouhier. – P: Éd. Ophrys (1982). 319 p. = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 150,–.

Williams, Barrie: The **Franciscan** revival in the **Anglican** communion. Foreword by John Moorman. – Lo: Darton, Longman & Todd (1982). X, 214 p.

Francuch, Peter Daniel: Fundamentals of human spirituality. – Santa Barbara, Calif.: Spiritual Advisory Pr. 1982. III, 483 p.; $ 26,–.

Endersch, Beate: Die Selbstaussage des Menschen vor Gott. Ein Versuch über Möglichkeiten u. Grenzen christl. Betens. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 123 S. = Elementa theologiae III; sfr 27,–.

Jelich, Georg: Kirchliches **Ordensverständnis** im Wandel. Untersuchungen zum Ordenverständnis des II. Vatikan. Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" u. im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis". – Leipzig: St.-Benno-Verl. 1983. XVI, 289 S. = Erfurter theologische Studien XLIX; M 24,30.

Orden als Lebensmodell. Erwartungen, Ansprüche, Tendenzen. [Edith-Stein-Karmel Tübingen] Waltraud Herbstrith (Hrsg.) Mit Beitr. von Gisbert Greshake. – Mchn: Kaffke 1983. 222 S. = Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen XIII.

Milcent, Pierre: Maîtrise de soi et expérience de Dieu. Une pédagogie de la **prière**. – P: Éd. du Cerf 1983. 152 p. = Essais. Sagesse du corps.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Gonzalez Alvarez, Angel: **Juan Pablo II** y el humanismo cristiano. – Madr: Fundación Univ. Española 1982. 367 p. = Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Mongrafías XXXVI; pes 600,–.

Menschsein in der Gesellschaft. Christliche Fundamente und Perspektiven. Hrsg.: Ferdinand Reisinger. Mit Beitr. von E[rnst] Feil (u. a.). – (Linz): OLV-Buchverl. (1983). 175 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe XVII; [enth.:] S. 13–37: Feil, Ernst: Humanität ohne Transzendenz? Zur Bedeutung christlicher Hoffnung für die Gesellschaft; S. 38–54: Pelinka, Anton: Zur Wechselwirkung von katholischer Soziallehre und gesellschaftlicher Entwicklung; S. 55–69: Horner, Franz: Christliche Grundhaltungen in der Grundwerte- und Pluralismusdebatte der Gegenwart; S. 70–92: Korff, Wilhelm: Grundzüge einer künftigen Sozialethik; S. 93–138: Reisinger, Ferdinand: „Christliche Gemeinde" – Möglichkeiten und Grenzen; S. 139–161: Primetshofer, Bruno: Kirche und Staat in Österreich; S. 162–173: Zwiefelhofer, Hans: „Theologie der Befreiung" am Ende? Zur Situation nach der Konferenz von Puebla.

Gardner, E. Clinton: Christocentrism in Christian social ethics: A depth study of eight modern Protestants. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 254 p.

Day, Thomas J.: Dietrich **Bonhoeffer** on Christian community and common sense. – NY: Mellen Pr. 1983. XV, 231 p. = Toronto studies in theology XI: Bonhoeffer series.

Beckford, James A.: Young people and new religious movements. An introduction. – SocComp XXX, 1983, 5–12; p. 13–32: Hardin, Bert: Quelques aspects du phénomène des nouveaux mouvements religieux en République Fédéale d'**Allemagne**; p. 33–48: Barker, Eileen: New religious movements in **Britain**: the context and the membership; p. 49–62: Beckford, James A.: The public response to the new religious movements in **Britain**; p. 63–84: Lans, Jan M. van der – Frans Derks: Les nouvelles religions aux **Pays-Bas**. Contexte, appartenance et réactions; p. 85–110: Richardson, James T.: New religious movements in the **United States**: a review; p. 111–135: Beckford, James A., and James T. Richardson: A bibliography of social scientific studies of new religious movements.

Westley, Frances: The complex forms of the religious life. A **Durkheimian** view of new religious movements. – Chico, Calif.: Scholars Press (1983). IX, 199 p. = American Academy of Religion. Academy series XLV; $ 8,95.

Religionstheorie und politische Theologie. Band I: Der Fürst dieser Welt. Carl **Schmitt** und die Folgen. – (Mchn:) Fink; (Pad, Wien, Zü:) Schöningh 1983. 321 S.; Lw. DM 78,–.

Beneyto, José María: Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- u. Staatstheorie Carl **Schmitts** u. zu ihrer Wirkungsgeschichte in **Spanien**. – B: Duncker & Humblot 1983. 215 S. = Schriften zur Rechtstheorie CV. [Diss., Münster]

Crüsemann, Frank: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des **Dekalogs** in sozialgeschichtlicher Perspektive. – (Mchn:) Kaiser (1983). 99 S. = Kaiser Traktate LXXVIII; kart. DM 12,–.

Coste, René: Les épiscopats allemand et américain et la construction de la **paix**. – NRTh, A. CXV = T. CIV, 1983, 498–514.

Hill, Samuel S. – Dennis E. Owen: The new religious political right in America. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. (1982). 160 p.

Ellul, Jacques: La subversion du christianisme. – P: Éd. du Seuil (1984). 246 p. = Empreintes.

Miegge, Mario – Lilia Corsani – Ugo Gastaldi: Protestantesimo e capitalismo. Da Calvino a Weber: Contributo ad un dibattio. – Tor: Ed. Claudiana (1983). 196 p. = Piccola Collana moderna XLV; Lire 7300.

Christen und Marxisten in unserer Gesellschaft heute. Walter **Kreck** zum 75. Geburtstag. Festschrift. Hrsg. von Hannelotte Reiffen. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1983). 333 S.; kart. DM 36,–.

Senge, Angelika: Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 329 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXII; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

XIII. Kirchenrecht

Kuttner, Stephan: Die mittelalterliche Kanonistik in der Forschung der letzten hundert Jahre. – ZSavRGKan C, 1983, 1–14; S. 46–63: Kerff, Franz: Das **Paenitentiale Pseudo-Gregorii III**. Ein Zeugnis karolingischer Reformbestrebungen; S. 64–120: Gilchrist, John: The manuscripts of the canonical collection in four books; S. 121–142: Kölzer, Theo: Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonessammlungen der vorgratianischen Zeit.

Taricone, Fiorenza: Vita, virtù e miracoli nei processi di beatificazione e canonizzazione delle religiose del **XVII** e **XVIII** secolo. – Euntes docete XXXVI, 1983, 439–465.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. XVIII: Arbeitsrecht in der Kirche. – Mstr: Aschendorff (1984). 271 S.; kart. DM 42,–; [enth. u. a.:] S. 9–39: Campenhausen, Axel Freiherr von: Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich; S. 40–41: Leitsätze zum Vortrag; S. 67–112: Dütz, Wilhelm: Aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes; S. 113–115: Leitsätze zum Vortrag; S. 156–178: Corral Salvador, Carlos: Staat und Kirche in **Spanien**. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen; S. 189–226: Arbeitsrecht in der katholischen Kirche; S. 227–268: Arbeitsrecht in der evangelischen Kirche.

Sobański, Remigiusz: Geist und Funktion des Kirchenrechts. – AkKR CLV, 1983, 369–394.

Hochschulen der Religionsgemeinschaften. – Tü: Mohr 1983. 177 S. = Wissenschaftsrecht, Wissenschaftsverwaltung, Wissenschaftsförderung. Beih. VIII; kart. DM 44,–.

Walf, Knut: Einführung in das neue katholische Kirchenrecht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 270 S. = Reihe Arbeits- und Studienbücher Theologie; kart. DM 38,–.

Fransen, Gérard: Le nouveau Code de droit canonique. Présentation et réflexions. – RTL XIV, 1983, 275–288; p. 289–301: Thils, Gustave: Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II.

Giménez, José y Martínez de Carvajal: Orientación pastoral del nuevo Código de Derecho Canónico. – EE LVIII, 1983, 377–419.

Andrés, Domingo J.: El derecho de los religiosos. Comentario al codigo. – (Fuenlabrada: Arquillos) 1983. 695 p. = Publicaciones del Instituto Teológico de Vida Religiosa. Serie major; pes 2000.

Bersini, Francisco: Il nuovo diritto canonico **matrimoniale**. Commento, giurdico, teologico, pastorale. – Leumann (Tor): Ed. Elle di Ci (1983). 223 p.

Aznar Gil, Federico R.: El matrimonio en la nueva codificación canónica. – CTom, A. LXXIV = T. CX, 1983, 561–591.

Bernhard, Jean: La durée du mariage et ses implications canoniques. – RDC XXXIII, 1983, 276–292; p. 52–80. 293–312: Delépine, Guy: «Communio vitae et amoris coniugalis». Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote 1969–1980.

García Failde, Juan José: Simulatio totalis matrimonii canonici et metus. – PerRMCL LXXII, 1983, 239–272.387–402; p. 403–433: De Paolis, Velasio, CS: Coordinatio inter forum internum et externum in novo iure poenali canonico.

Brogi, Marco, OFM: I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici. – Antonianum LVIII, 1983, 218–243.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Blanchard, Joël: La pastorale en **France** aux **XIV**e et **XV**e siècles. Recherches sur les structures de l'imaginaire médiéval. – P: Libr. Champion 1983. 375 p.

Fronzek, Klaus: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian **Pittroff** ‹1739–1814›. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983. XXX, 278 S. = Erfurter theologische Studien L; kart. M 25,50.

Handbuch der Seelsorge. Bearb. von Ingeborg Becker [u. a.]. – B: Evang. Verlagsanstalt (1983). 619 S.; M 42,–.

Wenn Theologie praktisch wird . . . Mit einem Geleitwort von Helmut Thielicke. Hrsg. von Jürgen Sonnenberg. – Stu: Steinkopf (1983). 383 S.; Lw. DM 38,–.

Oden, Thomas C.: Pastoral theology: Essentials of **ministry**. – NY: Harper & Row 1983. 372 p.; $ 14,95.

Ministry by the people. Theological education by extension. Ed. by F. Ross Kinsler. – Geneva: WCC Publications; Maryknoll, NY: Orbis Books (1983). XVI, 332 p.; sfr 24,50.

Voyé, L.: De **Parochie**, ontmoetingsplaats van onderscheiden groepen. – Collationes XIII, 1983, 386–412; p. 413–437: De Haes, P.: De Parochie: beperkingen en kansen. Een pastoraaltheologische bezinning; p. 438–453: Vandewinckele, E.: Zo zien wij het gebeuren. Over het pastorale team in de parochie; p. 454–464: Raes, R.: Een nieuw beeld van de parochie; p. 465–473: De Wulf, J.: Het Tijdelijke in de parochiepastoraal.

Will, Fritz: Sinngebung und Lebenshilfe. Zur theol. Theorie der **Amtshandlungen**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 157 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 208 S.; sfr 39,– [Diss., München]

Möller, Christian: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 170 S.; kart. DM 28,–.

Richter, Klaus: Die katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer. Die **Ausländerpastoral** u. ihre Bedeutung für die deutsche Ortsgemeinde. – Altenberge: CIS-Verl. (1984). 360 S. = Akademische Bibliothek. Reihe: Religion und Kultur.

Hoffmann, Ingeborg: Behindertenschicksal u. Seelsorge. Bearb. an Berliner Beispielen. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 102 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 217 S.; sfr 25,– [Diss., Berlin. TU]

Halberstadt, Helmut: Psychologische Beratungsarbeit in der evangelischen Kirche. Geschichte und Perspektiven. – Stu: Verlagswerk der Diakonie 1983. 240 S.; kart. DM 29,80 [Diss., Bremen]

Fell, Margret: Mündig durch Bildung. Zur Geschichte **kath. Erwachsenenbildung** in der **Bundesrepublik** Deutschland zwischen 1945 u. 1975. Beiträge zur Erwachsenenbildung hrsg. von der KBE (Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung). – (Mchn:) Lexika-Verl. (1983). 351 S.

Der Religionsunterricht als bekenntnisgebundenes Fach. 6 Rechtsgutachten zur Frage der Möglichkeit der Teilnahme von Schülern am Religionsunterricht einer anderen Konfession. Von Christoph Link u. a. Hrsg. von Joseph List. – B: Duncker u. Humblot 1983. 119 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen XV; kart. DM 38,–.

Meyer, Johannes: Das Berufsbild des **Religionslehrers**. Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 502 S. = Studien zur praktischen Theologie XXIX; kart. DM 59,– [Diss., München]

Jendorff, Bernhard: Hausaufgaben im Fach katholische Religion der Klassen 5–10. Ergebnisse einer Schülerbefragung. – Anwalt des Menschen. Beiträge aus Theologie u. Religionspädagogik. Zum Gedenken an Fr. Hahn . . ., Gießen 1983, 131–145; S. 209–225: Redhardt, Jürgen: Erfahrungsvermittlung von magischem Erleben und Verhalten für Adressaten der Sekundarstufe I; S. 227–242: Ringshausen, Gerhard: **Aufklärung** als historische Epoche und als aktuelle Herausforderung der Religionspädagogik; S. 277–288: Schmidt, Ludwig: Religionspädagogik als Relationspädagogik; S. 289–301: Spieß, Manfred: Religionsunterricht ohne Kirche. Anmerkungen zur schulischen religiösen Bildung im Lande **Bremen**; S. 303–316: Stoodt, Dieter: Aus der Vorgeschichte der evangelischen Unterweisung. Erich **Foersters** „Unterricht im Christentum für Erwachsene" ‹1942/43›.

Elbers, Alfons: **Rockmusik** und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht. Eine anthropologische Grundlagentheorie religiöser Sozialisationsmöglichkeiten. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 96 S. = Elementa theologiae II.

XV. Liturgiewissenschaft

Beatrice, Pier Franco: La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane. – R: Ed. Liturgiche 1983. XXVI, 247 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXVIII; Lire 28 000.

Braganca, Joaquim O.: Ritual de **Braga** do séc. **XV**. – Didaskalia XII, 1982, 117–134; p. 135–184: Texto. Porto, Bibl. Mun. Fundo Azevedo, ms 81. Fols 1–6v.

Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im **16./17.** Jahrhundert. – Frb/S: Universitätsverl. 1983. XVIII, 611 S. = Spicilegium Friburgense XXIX; sfr 75,–.

Swanston, H. F. G.: Liturgy as paradise and as parousia. – SJTh XXXVI, 1983, 505–520.

Bieritz, Karl-Heinrich: Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß. – LJ XXXIV, 1984, 3–20; S. 21–31: Thurian, Max: Die eucharistische Liturgie von **Lima**; S. 32–49: Kohlschein, Franz: Liturgiewissenschaft im Wandel?; S. 50–53: Merz, Michael B.: Gottesdienst als „Mitteilung".

Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I: Historische Präsentation. Hrsg. von H. Becker und R. Kaczynski. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XIV, 902 S. = Pietas liturgica I; Lw DM 148,–; [enth.:] S. 5–46: Splett, Jörg – Peter-Otto Ullrich: Fest der Sprache. Zum religiösen Ursprung von Dichtung; S. 47–54: Ben-Chorin, Schalom: Das Volkslied der **Juden**; S. 55–90: Maier, Johann: Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie ‹Wochentag und Sabbat›; S. 91–105: Thoma, Clemens: Psalmenfrömmigkeit im Rabbinischen Judentum; S. 107–139: König, Karin: „Wo sind alle deine Wunder?" Eine Selicha von Rabbenu Gerschom bar Jehuda-Meor ha Gola als Beispiel synagogaler Poesie des Mittelalters; S. 141–171: Dautzenberg, Gerhard: **Psalm 110** im Neuen Testament; S. 173–185: Gnilka, Joachim: Der Christushymnus des Philipperbriefes (2,6–11) und die neutestamentliche Hymnendichtung; S. 187–208: Jörns, Klaus-Peter: Proklamation und Akklamation. Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung; S. 209–226: Rose, André: Quelques orientations de la tradition chrétienne dans la lecture du psaume **118**; S. 227–256: Gamber, Klaus: Die Textgestalt des Gloria; S. 257–273: May, Gerhard: Der Christushymnus des **Clemens** von **Alexandrien**; S. 275–301: Maringer, Ruth: Der **Ambrosianische Lobgesang**. Bibeltheologische Aspekte zur Interpretation des Hymnus; S. 303–314: Fischer, Balthasar: Der liturgische Gebrauch der Psalmen im altchristlichen Gottesdienst, dargestellt am ältesten bezeugten Beispiel: **Jerusalem**, **5**. Jahrhundert; S. 315–343: Sirch, Bernhard: „Deus in adiutorium meum intende". Psalmenmeditation und Psalmodie im Zusammenhang mit dem monastischen Ideal des immerwährenden Gebetes ‹1 Thess 5,17›; S. 345–380: Beck, Edmund: **Ephräms** des **Syrers** Hymnik; S. 381–419: Winkler, Gabriele: Die Tauf-Hymnen der **Armenier**. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut; S. 421–434: Dalmais, Irénée-Henri: Tropaire, Kontaktion, Kanon. Les éléments constitutifs de l'hymnographie byzantine; S. 435–464: Grosdidier de Matons, José: Aux origines de l'hymnographie byzantine. **Romanos** le **Mélode** et le Kontakion; S. 465–507: Lilienfeld, Fairy v.: Psalmengebet und christliche Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens; S. 509–546: Bernt, Günter: **Ambrosius** von **Mailand**: „Hic est dies verus Dei." Ein patristischer Paschahymnus; S. 547–572: Wulf, Friedrich: „Sancti Spiritus assit nobis gratia." Eine frühmittelalterliche Pfingstsequenz aus dem liber hymnorum des **Notker Balbulus**; S. 573–608: Platzeck, Erhard-Wolfgang: „Laudato si misignore." Der Sonnengesang des heiligen **Franziskus** von **Assisi**; S. 609–639: Heinz, Andreas: Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes unter bes. Berücks. seiner zisterziensischen Wurzeln; S. 641–644: Ühlein, Hermann – Elisabeth Gensler: Liturgie und Parodie. Tagzeitengesänge in feucht-fröhlicher Runde; S. 645–657: Brosseder, Johannes: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir." Theologische Marginalien zu den Eingangsversen von Luthers gleichnamigem Lied; S. 659–710: Reich, Angelika: Psalmenübertragung und Umdichtung im Psalmlied des 16. und 17. Jahrhunderts; S. 711–753: Scheitler, Irmgard: **Angelus Silesius**: „Heilige Seelen-Lust." Die Rezeption der „Geistlichen Hirten-Lieder" vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts; S. 755–773: Lehnertz, Marlies: Vom hochmittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul **Gerhardts** „O Haupt voll Blut und Wunden" und seine lateinische Vorlage, das „Salve caput cruentatum" Arnulfs von Löwen; S. 775–810: Sauer-Geppert, Waldtraut Ingeborg: Innerlichkeit und „Vergeistigung" im Kirchenlied von Pietismus und Rationalismus; S. 811–820: Brenninger, Georg: Das Landshuter Kirchengesangbuch von **1777** – ein Bestseller der Aufklärungszeit; S. 821–854: Evenou, Jean: La poésie néo-gallicane; S. 865–885: Mittermeier, Otto: „Wir haben einen Traum ...". Das Neue Geistliche Lied in der Liturgie und in der Glaubenshaltung Jugendlicher; S. 887–900: Bergsma, Joop: Inspiration aus den Psalmen bei Huub Oosterhuis. Randbemerkungen zu seiner Litanei von der Gegenwart Gottes.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Marburger Str. 18, 6000 Frankfurt 90; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dipl.-Theol. Herbert Bodewig, Kreuzstr. 16, 4020 Mettmann; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Karl Suso Frank, OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Winfried Glade, St. Gabriel, A-2340 Mödling; Dr. Hugo Goeke, Gartenstiege 4, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, 6233 Eppenhain/Ts; Prof Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Hubert Irsigler, St.-Benedikt-Str. 21, 8044 Unterschleißheim; Dr. Karl Jaroš, Schanzstr. 1/33, A-1140 Wien; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Ernst Kutsch, Ina-Seidel-Str. 10, 8520 Erlangen-Frauenaurach; Prof. Dr. Wolfgang Langer, Buchenweg 6, A-2380 Perchtoldsdorf; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. John Meyendorff, Fordham University, Bronx, N. Y. 10458 USA; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Lothar Ruppert, Biermannsweg 22, 4630 Bochum 1; Dr. José Sanchéz de Murillo, Grundweg 17, 8702 Waldbüttelbrunn; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg; Dr. Kenneth Stevenson, University of Manchester, Oxford Road, GB-Manchester M 13 9GH; Dr. Christoph Stoll, Werner-Friedmann-Bogen 30, 8000 München 50; Prof. Dr. Werner Trutwin, Winzerstr. 85, 5300 Bonn; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Lodewijk Visschers, Schellingstr. 3/V VG, 8000 München 40; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Vivarium" und „Granfield: Das Papsttum" (beide Verlag Aschendorff Münster)