THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1984** **80. Jahrgang**

Eugen Paul: Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation – Zu einem Stiefkind der Forschung Sp. 177

Theologische Realenzyklopädie Bd. XI, Lfg. 1–5 (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 188

R. Adamiak: Justice and History in the Old Testament (H. Graf Reventlow)
M. Rehm: Das zweite Buch der Könige (G. Hentschel)
T. N. D. Mettinger: A Farewell to the Servant Songs (J. Scharbert)
H. Frankemölle: Biblische Handlungsanweisungen (E. Arens)
V. Schönle: Johannes, Jesus und die Juden (F. Mußner)
D. Mollat: Études johanniques (J. Hainz)
S. Migliasso: La presenza dell'Assente (J. Hainz)
D. von Allmen: La famille de Dieu (R. Kieffer)
E. Fuchs / P. Reymond: La deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude. (A. Vögtle)
H. Frankemölle: Friede und Schwert (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 200

G. Sgherri: Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene (R. Tremblay)
J. Richards: Gregor der Große (W. Geerlings)
M.-L. Crone: Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie (R. Schieffer)
Albertus Magnus. Hrsg. von G. Meyer und A. Zimmermann (R. Heinzmann)
Catherine Capelle: Thomas d'Aquin Féministe? (E. Gössmann)
Johannes von Paltz. Werke. Bd 1 Ceolifodinae. Hrsg. von Ch. Burger und F. Stasch (J. Sudbrack)
Johannes von Paltz. Werke. Bd 2 Supplementum Coelifodinae. Hrsg. von B. Hamm (J. Sudbrack)
Coena Domini I. Hrsg. von I. Pahl (K.-H. Bieritz)
J. Pflug: Correspondance. Tome V/1: Supplément. Tome V/2: Julius Pflug et l'Allemagne due XVI^e siècle (M. Greschat)
P. Rodríguez / R. Lanzetti: El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción (U. Horst)
Ph. Ariès: Geschichte des Todes (K. Richter)
O. W. John / H. H. Schlund: Was ihr noch seid, bin ich gewesen (K. Richter)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 213

O. Muck: Philosophische Gotteslehre (H. Verweyen)
B. Weissmahr: Philosophische Gotteslehre (H. Verweyen)
St. Scheld: Die Christologie Emil Brunners (H. Beintker)
N. Hoffmann: Sühne (G. Wenz)
N. Hoffmann: Kreuz und Trinität (G. Wenz)
N. Hoffmann: ‚Stellvertretung', Grundgestalt und Mitte des Mysteriums (G. Wenz)
W. Knoch: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus (J. Finkenzeller)
G. Greshake: Priester sein (B. Weiß)
Ökumenische Theologie. Hrsg. von P. Lengsfeld (L. Thunberg)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft . Sp. 227

A. G. Martimort: Les diaconesses (E. J. Lengeling)
Der Diakon. Hrsg. von J. G. Plöger und H. J. Weber (H. Vorgrimler)
R. Bärenz: Das Sonntagsgebot (O. Fuchs / C. Nietsch)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 233

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von J. Gründel (K. Demmer)
E. Kleindienst: Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral (R. Ott)
Der soziale und politische Katholizismus. Hrsg. von A. Rauscher (K. A. Wohlfahrth)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 238

H. Gründer: Christliche Mission und deutscher Imperialismus (K. J. Rivinius)
A. Antweiler: Gott als Geheimnis des Lebens (M. Wiegels)
H. Zirker: Religionskritik (R. Schaeffler)
H. Torwesten: Sind wir nur einmal auf Erden? (L. Hagemann)
T. Nagel: Der Koran (L. Hagemann)
L. Hagemann: Christentum und Islam (P. Heine)
Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von W. Strolz und S. Ueda (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 247

Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei (H. Thomas)
C. M. Martini: Wie lerne ich beten? (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation – Zu einem Stiefkind der Forschung

von Eugen Paul, Augsburg

Historische Einleitungen in religionspädagogischen Werken oder entsprechenden Lexikonartikeln demonstrieren die Verlegenheit: Zitierbare zusammenfassende Darstellungen (wenigstens bezüglich einer Epoche) neueren Datums scheint es kaum oder gar nicht zu geben. Man nennt daher immer dasselbe Werk, greift auf nicht Empfehlenswertes oder – freilich weniger – auf Älteres, zum Teil Überholtes zurück.[1] Entsprechend stößt man allenthalben auf Helmreich,[2] ein in seiner Art verdienstvolles Buch, das sich freilich nur mit dem Religionsunterricht befaßt, diesen primär anhand rechtlicher Quellen (Schulgesetze, Erlasse, Lehrpläne o. ä.) erfaßt und überdies – mehr oder minder notgedrungen – auf die Zeit ab dem 19. Jh. das Schwergewicht legt. Auch wo Details zu belegen sind, findet man wenige neuere Arbeiten. Dabei schneidet freilich die Wissenschaftstheorie etwas besser ab.[3]

So scheint es an der Zeit, anhand neuerer Arbeiten zum Thema den Versuch zu wagen, die Forschungssituation zu charakterisieren, offenen Fragen nachzuspüren und Mut zu künftigen Arbeiten zu machen, die eine solide historische Fundierung und Befruchtung der Religionspädagogik ermöglichen. Wissenschaftstheoretische Fragestellungen sollen dabei zurücktreten, da sie dem wissenschaftlich Arbeitenden nicht so leicht aus dem Gesichtsfeld rücken.

Die Epoche der alten Kirche wird und wurde – etwas vereinfacht gesagt – unter dreifachem Aspekt erforscht. Einmal interessiert

[1] So ist das in neuesten Einführungen in die Religionspädagogik, Katechese und Fachdidaktik empfohlene Buch von A. Läpple, ‚Kleine Geschichte der Katechese' (München 1981) zumindest für den Anfänger nicht empfehlenswert. Es enthält zuviel Pauschales, ja Falsches, ist insgesamt schlecht proportioniert und belegt die Aussagen höchst unzureichend. – Die eben erschienene Broschüre von Wackenheim, Charles: La catéchèse. – Paris 1983, 128 S., ist zwar bemerkenswerterweise historisch angelegt. Naturgemäß kann sie aber vieles nur andeuten. Überdies widmet sie der Alten Kirche und dem Mittelalter nur knappe 30 Seiten und legt den Nachdruck auf die neueste Zeit. Sie ist – historisch gewürdigt – besonders bzgl. der Entwicklung der Katechese in Frankreich interessant. – Ulich, Robert: A History of Religious Education. Dokuments and Interpretations from the Judaeo-Christian Tradition. New York/London 1968. Dies scheint eine bei uns unbekannte Arbeit zu sein. Ihr Schwerpunkt liegt freilich auch auf der angloamerikanischen Entwicklung.

[2] Helmreich, Ernst Christian: Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute. – Hamburg, Düsseldorf 1966 (Orig.: Religious Education in German Schools. A Historical Approach. Cambridge/Mass., Oxford 1959).

[3] Vgl. z. B. Schilling, Hans: Grundlagen der Religionspädagogik. – Düsseldorf 1970 (kath.) und Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte. – Stuttgart u. a. 1977, Weinrich, Michael: Geschichtsproblem und Problemgeschichte in der Religionspädagogik. In: Pastoraltheologie 72 (1983) 224–240 (prot.).

die Geschichte der Erziehung im Spannungsfeld von Antike und Christentum. Konkret läuft das auf eine Analyse der jeweiligen Bildungsgeschichte qua Geschichte des Erziehungsdenkens hinaus, kulminierend in der Frage nach dem Verhältnis von ‚Glaube und Paideia'. Hier ist besonders H. I. Marrou zu nennen.[4] Daneben erforscht man das Katechumenat als christliche Institution für die Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden. Im Blickpunkt stehen vor allem die liturgischen Aspekte, dann auch die Patenschaft, wobei der organisatorische und katechetische Kontext natürlich genannt wird.[5] Der dritte Gesichtspunkt grenzt aus dem vorhergenannten den katechetischen aus und betrachtet hier wiederum besonders die Inhalte der Erstunterweisung im Glauben. So zuletzt Jean Daniélou.[6] Dabei besteht die Gefahr, daß diese anhand eines apriori festgelegten Inhaltsrahmens (‚dogmatisch', ‚moralisch', ‚sakramental')[7] schließlich auch wie erwartet gefunden werden, dies um so mehr, wenn man lokale und temporale Generalisierungen nicht scheut: Was in Rom nachgewiesen werden kann, kann dann auf die ganze christliche Welt hochgerechnet werden, und was für das 4. Jahrhundert gilt, ist ebenso für das 2./3. zu postulieren.[8] Daniélou weiß freilich, daß seine Betrachtungsweise nicht unproblematisch ist. Das altchristliche Katechumenat ist ja „une initiation chrétienne intégrale", ein unteilbares Ganzes von Glaubensinhalt, Liturgie/sakramentalem Leben, Gebet und Lebenspraxis.[9] Nur wer alles zusammensieht, bekommt seine Geschichte in den Blick, und weil das bislang nicht geschah, gilt: „L'histoire de la catéchèse patristique reste à écrire."[10] Diese noch fehlende Geschichte der Katechese muß jedoch – das ist hinzuzufügen – ausgeweitet werden zu einer Geschichte der christlichen Erziehung überhaupt, die alle genannten drei Forschungsaspekte und darüber hinaus der Erziehung in der Familie und (vermutlich weniger:) der Schule wie weiteren erzieherischen Einflüssen mehr Beachtung schenkt, wobei die gruppenspezifischen (evtl. ‚schichtspezifischen') Gegebenheiten einzubeziehen wären. Insbesondere die mönchische Erziehung als Erziehungsmodell verdiente hier Beachtung, weil sie m. E. das integrierte Erziehungsmodell (freilich der späteren Zeit) darstellt.

Damit sollen Arbeiten traditioneller Art nicht für nutzlos erklärt, noch sollen detaillierte Längsschnitte abgewertet werden. Jüngst hat S. Sabugal einen über das Vaterunser vorgelegt, der sich freilich nicht auf die alte Kirche beschränkt, dort aber seinen Schwerpunkt hat.[11] Daher sei er hier eingefügt. Sabugal legt eine Anthologie zur katechetischen, homiletischen, exegetischen, theologischen und mystischen Auslegungsgeschichte vor,[12] geordnet nach der Anrede (Vater unser) und den sieben Bitten. In der Regel repräsentieren neun Kirchenväter bzw. Theologen (von Tertullian bis Augustinus) die alte Kirche, Teresa v. Avila und der Catechismus Romanus die neuere Zeit und Bonhoeffer, Guardini, van den Bussche (qua kath. Exeget), J. Jeremias (das prot. Seitenstück) und der Vf. die Moderne. Darüber hinaus ist – katechetisch betrachtet – die Einleitung besonders wegen ihrer Literaturhinweise zum Vaterunser als katechetischem Text wertvoll und so eine Ermunterung, dessen Geschichte weiter nachzugehen.[13]

Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation im Mittelalter[14] ist zunächst Geschichte des mitteltalterlichen Bildungswesens. Das ist nicht verwunderlich, beginnt doch in dieser Epoche das christliche (Hoch-)Schulwesen. Im Vordergrund stehen die Schul- und Unterrichtsorganisation, Bibliothekswesen, Lehrinhalte, Methodik, Lehrer und Schüler u. ä., natürlich auch die pädagogische Theorie. Diese Forschungsrichtung wird ihr Recht behalten, gerade um bislang vielleicht vorschnell erfolgte Generalisierungen durch Detailuntersuchungen zu stützen oder zurechtzurücken, überhaupt, um den fast tausendjährigen Zeitraum, den man Mittelalter zu nennen pflegt, differenziert zu erfassen. Lokale[15] wie temporale[16] Detailuntersuchungen sind hierzu weiterhin nötig. Neuerdings weitet man diese Betrachtung aber aus und versucht Bildung als Gesamtvorgang zu erfassen, der einmal über die Schule hinausreicht, zum andern nicht nur Kinder und Jugendliche betrifft, vielmehr den Menschen überhaupt in seinen vielfältigen sozialen und kulturellen Verflechtungen. Am umfassendsten hat sich darum Pierre Riché bemüht.[17] Demnach wirft er auch einen Blick auf die gruppenspezifischen Bildungsmöglichkeiten und bezieht Predigt, Liturgie, Gesang und bildliche Darstellungen in seine Untersuchung ein. Im Gefolge dieser Betrachtungsweise legen auch deutsche Historiker Untersuchungen vor, die den Mentalitäten der Menschen nachgehen, d. h., vereinfacht gesagt, ihrer von vielerlei Faktoren beeinflußten geistigen Art, sich redend, schreibend, handelnd auszudrücken. Zugleich legt man Wert auf die Erforschung der Kommunikation zwischen diesen Menschen.[18] Bildung wird so eingebettet in das soziale Gefüge (bei Sprandel:[19] der Kirche, des Bürgertums, der höfisch-ritterlichen Gesellschaft) und in die dort jeweils herrschende Mentalität. Das ist – verglichen mit der älteren Forschung – ein bedeutender Schritt hin zu einer Erziehungsgeschichte, die nicht nur Ideen, Institutionen (für den kleineren Teil der Menschen) und amtliche Bildungsanweisungen thematisiert, sondern die Erziehungsrealität und darin die Lebensrealität aller Menschen bzw. Gruppen von Menschen einholen möchte. Solche Intentionen schärfen dann auch den Blick dafür, daß die ältere Forschung gern moderne Begriffe in die Geschichte zurückprojiziert und sie zum Maßstab des Forschens macht, wie D. Illmer eindrucksvoll bzgl. des Schulbegriffs gezeigt hat.[20] Legt man den Schulbegriff des 19. Jahrhunderts zugrunde, dann wird man in der schola des Klosters nur eine ‚Klosterschule' finden mit entsprechendem Lehr- und Lernbetrieb. Man übersieht dann, daß es sich hier um eine Lebensschule handelt (schola Christi), die jung und alt (!) umfaßt und (alle) in die christliche Lebensform einweisen will. Man übersieht dann z. B. – was Illmer m. E. erstmals klar gesehen hat –, daß die Psalmen hier nicht bloß der traditionelle Lehrstoff für Gesang und Lesenlernen sind (wie in traditionellen Schulgeschichten angegeben),[21] sondern ein – so möchte ich formulieren – katechetischer Text katexochen, der freilich nicht im Gewande der Lehre daherkommt, sondern als Angebot tragfähiger Glaubenserfahrungen präsen-

[4] Sein klassisches Werk aus dem Jahre 1938 wurde jüngst ins Deutsche übersetzt: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. – Paderborn u. a. 1982 (Seine ebenso klassische ‚Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum' von 1948 – 1977 sogar erneut deutsch als dtv-Taschenbuch erschienen – befaßt sich nur am Rande mit christlicher Erziehung und betrachtet diese vornehmlich qua Schulbildung). Vgl. aber auch z. B. Johann, H.-Th. (Hrsg.): Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike. – Darmstadt 1976, Stockmeier, Peter: Glaube und Paideia. In: ThQ 147 (1967) 432–452 (Lit.), und Brox, Norbert: Evangelium und Kultur in der Spätantike. In: Kultur als christlicher Auftrag heute. Hrsg. v. A. Paus. – Kevelaer u. a. 1981, 247–304 (Lit.).

[5] Vgl. zsfssd. Laurentin, André/Dujarier, Michel: Catéchumenat, données de l'histoire et perspectives nouvelles. – Paris 1969.

[6] La catéchèse aux premiers siècles. Rédigè par Régine du Charlat. – Paris 1968. – Denselben Gesichtspunkt verfolgt auch: Rappold, Franz: Der Weg der katechetischen Verkündigung von der Didache bis Origenes. – Diss. masch. Graz 1983. Die Arbeit führt freilich nicht weiter, da sie im wesentlichen christliche Texte bzw. Schriftsteller nacheinander zu charakterisieren versucht, offenbar nach dem Motto: Die Lehre klärt sich mit fortschreitender Zeit. Dabei bleiben die Kriterien der Textauswahl unklar.

[7] So Daniélou a.a.O.

[8] Es bleibt nachzutragen, daß sich auch einmal ein Pädagoge mit Sinn für Theologisches in diesen Bereich ‚verirrt' und dann zu fruchtbaren Ergebnissen kommt, weil er pädagogisch gezielt zu fragen versteht: Danassis, Antonios K.: Johannes Chrysostomos. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk. – Bonn 1971 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 64) – Vgl. auch unten Anm. 52!

[9] a.a.O. 16f.

[10] a.a.O. 11.

[11] Sabugal, Santos: El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna. – Salamanca: Ediciones Síguema 1982. 448 S. (Nueva Alianza 79).

[12] Vgl. a.a.O. 41–42.

[13] a. a.O. 13–19 (auch mit breiter exegetischer Literatur).

[14] Eine – auch bibliographisch – solide Einführung ist: Erziehung und Unterricht im Mittelalter. Ausgewählte pädagogische Quellentexte. Besorgt von Eugen Schoelen. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. – Paderborn 1965. Neben der Dokumentation hat dieses Buch den Vorteil, daß es über die (Hoch-)Schule hinausschaut und auch jeweils der Erziehungsrealität im jeweiligen sozialen Zusammenhang nachzuspüren versucht (z. B. Familienerziehung, ritterlich-höfische Erziehung).

[15] Vgl. Orme, Nicholas: English Schools in the Middle Ages. – London 1973 und McGrath, Fergal, S.J.: Education in Ancient and Medieval Ireland. – Dublin 1979.

[16] Vgl. z. B. Moeller, Bernd/Patzke, Hans/Stackmann, Karl (Hrsg.) und Grenzmann, Ludger (Red.): Studien zum Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981. – Göttingen 1983.

[17] Vgl. zuletzt: Riché, Pierre: Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle. – Paris 1979; vgl. auch Ders., Die Welt der Karolinger. Aus dem Französischen übersetzt und hrsg. von Cornelia und Ulf Dirlmeier. – Stuttgart 1981 (Orig.: La Vie quotidienne dans l'empire Carolingien. – Paris 1973), wo sich R. bemüht, die ‚karolingische Lebenswelt' einschließlich der Glaubens- und Bildungswelt ganzheitlich, in allen Aspekten, darzustellen.

[18] Vgl. Sprandel, Rolf: Gesellschaft und Literatur im Mittelalter. – Paderborn u. a. 1982.

[19] Vgl. Anm. 18!

[20] Illmer, Detlef: Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. – München 1971.

[21] a.a.O. 150–156.

tiert wird, als extistenzielle Theologie, in der sich der ‚Schüler' wiederfinden soll. Diese Auffassung findet man noch – gut mönchisch – bei Luther in der ‚Zweiten Vorrede auf den Psalter' von 1528 (auch in die Bibel von 1545 aufgenommen), die hier leider nur ganz knapp zu Wort kommen kann: Der Psalter offenbart im Unterschied zu den Heiligenlegenden, was die Heiligen auf dem Herzen haben und was entsprechend das Herz des Glaubenden bewegt/bewegen soll und kann ... „Summa, willst du die heilige christliche Kirche gemalet sehen mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, so nimm den Psalter vor dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei. Ja, du wirst auch dich selbst drinnen und das rechte Gnothi seauton (Erkenne dich selbst) finden, dazu Gott selbst und alle Kreaturen."[22] Der Psalter ist Lehre und Leben in einem! Ist er in seiner katechetischen Qualität von den Theologen gewöhnlich deshalb übersehen worden, weil sie – auf ihre modernen katechetischen Textsorten fixiert, – für andere als lehrhafte Texte fast blind waren? – Illmer konnte diese Sicht auch deshalb überwinden, weil er sich von heutigen sozialisationstheoretischen Fragestellungen inspirieren ließ. Zu fragen war dann nicht bloß, ‚was man in der Klosterschule lernte', sondern welche Faktoren dazu beitrugen bzw. beitragen sollten, daß der (junge) Christenmensch in die gemeinschaftliche Lebensform (vita communis) des Klosters hineinfinde, daß er ‚christlich sozialisiert' werde.

Neben den Historikern machen sich auch Pädagogen daran, der vernachlässigten Erziehungswirklichkeit nachzuspüren und dabei neue Quellen zu erschließen wie insbesondere die Dichtung.[23] Methodisch stellt sich dann die (in der Literaturwissenschaft) viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Lebensrealität: Inwiefern kann Dichtung als Quelle für reale Lebensformen gelten bzw. wie ist diese u. U. gegebene Qualität methodisch zu sichern?

Die Theologen befassen sich in der Regel nur mit der katechetischen Geschichte qua Geschichte christlicher Unterweisung und Verkündigung (und auch damit in neuester Zeit immer weniger). Diese Forschung blühte Ende des letzten bis Anfang dieses Jahrhunderts.[24] Damit ist sie auch zum guten Teil charakterisiert. Das Erblühen der historischen Forschung unter dem Motto ‚wie es gewesen ist' führte dazu, daß die Historie vornehmlich – Ausnahmen bestätigen die Regel – apologetisch orientiert war und als Arsenal zur Verteidigung der jeweiligen konfessionellen Position genutzt wurde. Das spätere Mittelalter war der bevorzugte Tummelplatz dieser Gefechte. Hatten Protestanten nachzuweisen, daß die religiöse Unterweisung und Bildung dieser Zeit katastrophal war, so war es für den Katholiken Ehrensache, durch eine Fülle von (Text-)Zeugnissen (unterschiedlichster Gattungen und lokaler wie zeitlicher Provenienzen) zu belegen, welch blühendes katechetisches bzw. pastoral-spirituelles Leben herrschte, wobei natürlich kleinere Mißstände als zu keiner Zeit vermeidbare Menschlichkeiten eingeräumt wurden.[25] Diese Intentionen führten auch dazu, daß man das in der Gegenwart Übliche unbefragt zum Raster der historischen Forschung machte und deshalb eine gewisse Blindheit für epochale geschichtliche Erscheinungen entwickelte,[26] ein Verfahren, das auch heute noch – sogar in brisant-aktuellen Veröffentlichungen – anzutreffen ist.[27]

Die heutige Erforschung der mittelalterlichen Katechetik ist von der Theologie abgewandert. In erster Linie sind hier germanistische Arbeiten zu nennen.[28] Sind solche und ähnliche Arbeiten auch in den obligatorischen katechesegeschichtlichen Einleitungskapiteln (verständlicherweise) gewöhnlich wenig originell – sie bieten die teilweise überholten lexikalischen Daten –, so kommen sie doch auf ihrem Forschungsfeld zu fruchtbaren Ergebnissen. So hat unlängst B. Adam eine Studie zu den Vaterunserauslegungen vorgelegt, die das von Sabugal[29] Intendierte en detail weiterführt.[30] Dabei stellt er fest, daß man sich um die Geschichte dieser Auslegung wenig gekümmert hat. Entsprechend muß er seinen Untersuchungsgegenstand zeitlich begrenzen, und er kann lateinische und mittelniederländische Texte nicht berücksichtigen. Damit kommt eine Schwierigkeit der Forschung zum Vorschein, die in der wissenschaftlichen Spezialisierung begründet ist. Germanisten behandeln in der Regel nur (alt-)deutsche, Latinisten nur lateinische Texte usw., so daß das Ganze – hier: einer Auslegungsgeschichte – leicht aus dem Blickfeld gerät und so auch die Detailforschung isoliert bleibt und zuletzt ortlos wird. Man versteht daher die – leider selten realisierte – notwendige Forderung nach interdisziplinärer Forschung! – Beachtet man den gerade für das Mittelalter geltenden geringen Grad der Institutionalisierung der Katechese und Verkündigung, dann wird man um so mehr auch die germanistischen bzw. andere Arbeiten zum geistlichen Lied[31] wie überhaupt zur didaktischen Literatur,[32] zur Bibel- und Legendenepik[33] und zum (geistlichen) Drama[34] heranziehen, wenn man nach der faktischen christlichen Erziehung und Sozialisation in dieser Epoche sucht. Nicht zuletzt ist hier die Bilderwelt wichtig, wie die kunstgeschichtliche Arbeit von Ch. Laun zeigt.[35] Die Verfasserin, die (bes. der Klerikerbildung dienende) bildliche Dekalogauslegungen behandelt, fordert eine systematische Erforschung der mittelalterlichen katechetisch-homiletischen Kunst, die einmal a l l e greifbaren Stücke/Inhalte einbezieht und vor allem die für das V o l k bestimmte Kunst untersucht.[36]

Mit einer verwandten Fragestellung befaßt sich die umfassende pädagogische Habilitationsschrift von G. Ringshausen, deren Schwergewicht freilich auf der N e u z e i t liegt.[37] Daher sei sie hier zu Beginn vorgestellt. Die kurzen Ausführungen zum Mittelalter gehören eher dem Typ der pauschalen einleitenden Zusammenfassung an, ohne den wissenschaftliche Arbeiten anscheinend schwer auskommen, als daß

[22] Bornkamm, Heinrich (Hrsg.): Luthers Vorreden zur Bibel. Neu durchgesehen von Karin Bornkamm. – (insel taschenbuch) 1983, 64–69, Zitat 69.

[23] Der neueste mir bekannte Versuch ist: Winkel, H.-P.: Aspekte mittelalterlicher Erziehung. Dargestellt an Quellen mittelhochdeutscher Überlieferung. – Diss. masch. München 1968. W. ist sich bewußt, daß er weitgehend Neuland betritt. Die Gefahr zu rascher Verallgemeinerungen ist dann besonders groß. Wenige Texte müssen dann z. B. belegen, wie ‚der mittelalterliche Mensch das Kind sieht'.

[24] Die wesentlichen Arbeiten sind zu finden bei: Knecht, F. J., Katechese. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd 7^2 (1891) 238–258 und Bürgel, F. W., Katechetik. In: Lex. d. Päd., Bd 2 (Freiburg u. a. 1913, Nachdruck 1921), 1119–1126.

[25] Auf katholischer Seite hat Rudolf Padberg diese Forschungsgeschichte (wohl erstmals) klar und unmißverständlich analysiert und die Ergebnisse ausdrücklich zurechtgerückt: Erasmus als Katechet. – Freiburg 1956, 22–44; vgl. (auch für den prot. Bereich) Leder, Klaus: Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800. – Neustadt a. d. Aisch 1973, 2–6.

[26] Symptomatisch: Der renommierte Ferdinand Probst will „so klar und einfach als möglich zeigen, wie man im großen und ganzen in der Kirche von jeher katechesierte und wie sich deshalb unser Katechismus (im alten und heutigen Sinne des Wortes) seit den ältesten Zeiten im Verlaufe der Jahrhunderte entwickelt hat" (Geschichte der katholischen Katechese. Breslau 1886, Vorwort).

[27] So begründet Joseph Kardinal Ratzinger in seiner Aufsehen erregenden Rede in Frankreich seine These, wonach die Struktur der Katechese in den vier Hauptstücken ‚Apostolisches Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog und Vaterunser' bestehe, nur mit dem historisch unhaltbaren Hinweis, das sei „eine katechetische Struktur", die „in frühester Zeit" entstanden und die „so alt oder sogar älter als der Kanon der biblischen Schriften" sei: Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Übers. v. H. U. v. Balthasar. – Einsiedeln 1983, 32f. So ist z. B. der Dekalog erst im späten Mittelalter ein sehr verbreitetes ‚katechetisches Hauptstück', und überdies kennt man zu dieser Zeit eine Fülle anderer ‚ethischer Texte', ich erinnere nur an die beliebten Merkreihen für Sünden und Tugenden. R. gelangt zu seiner irrigen Auffassung deshalb, weil er den Catechismus Romanus (der die genannten Hauptstücke aufweist) zur Grundlage seiner Betrachtung macht.

[28] Vgl. bes. nicht wenige Bände der Reihe „Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters". – München: C. H. Beck (MTU). Vgl. bes.: Weidenhiller, Egino: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. – München 1965 (MTU 10).

[29] Vgl. Anm. 11!

[30] Adam, Bernd: Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts. – München 1976 (MTU 55).

[31] Vgl. Janota, Johannes: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter. – München 1968 (MTU 23). Wie wichtig und wertvoll die gelassene Untersuchung eines (einst) konfessionell heiß umstrittenen Themas ist (‚Wer hat das deutsche geistliche Lied erfunden ...?'), zeigt gerade diese Arbeit.

[32] Vgl. z. B. Boesch, Bruno: Lehrhafte Literatur. Lehre in der Dichtung und Lehrdichtung im deutschen Mittelalter. Berlin 1977.

[33] Vgl. z. B. Masser, Achim: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters. – Berlin 1976.

[34] Vgl. z. B. Brett-Evans, David: Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des mittelalterlichen deutschen Dramas. 2 Bde – Berlin 1975 und Kindermann, Heinz: Das Theaterpublikum des Mittelalters. – Salzburg 1980.

[35] Laun, Christiane: Bildkatechese im Spätmittelalter: Allegorische und typologische Auslegungen des Dekalogs. – Diss. masch. München 1979.

[36] Zum Kontext vgl. Appuhn, Horst: Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland. – Darmstadt 1980.

[37] Ringshausen, Gerhard: Von der Buchillustration zum Unterrichtsmedium. Der Weg des Bildes in die Schule dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts. – Weinheim, Basel: Beltz 1976. VII, 588 S. (Studien und Dokumente zur deutschen Bildungsgeschichte, Bd 2).

sie dieses Forschungsfeld zu erschließen versuchten.[38] Die mit der Reformationszeit einsetzende und bis in die Gegenwart fortgeführte Analyse zur Problematik der Bebilderung von Religionsbüchern aber kommt zu hilfreichen Ergebnissen und überdies zu wichtigen Erkenntnissen über den evangelischen und katholischen Religionsunterricht. Das liegt auch daran, daß genuin pädagogisch analysiert wird, ohne die theologische Problematik (Bilderfrage!) auszublenden. Konkret: Das Analysemodell der sog. Berliner didaktischen Schule mit seiner Betonung der Interdependenz der Unterrichtsfaktoren leitet dazu an zu fragen, „unter welchen Voraussetzungen das Bild einen Platz im Unterrichtsgeschehen gewann und veränderte in ständigem Bezug zu den intentionalen, inhaltlichen und methodischen Möglichkeiten" (414). Dabei zeigt sich, daß ein gezielter unterrichtsmethodischer Einsatz erst etwa ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich verbreitet. Natürlich wird sich künftig zeigen müssen, inwiefern diese Untersuchung der Theorie u n d Praxis der Bebilderung en detail zu korrigieren und zu ergänzen ist. Leider fehlt ein Literaturverzeichnis, das gerade angesichts der beschriebenen Situation des religionspädagogisch-historischen Feldes wichtig wäre. Im übrigen beschränke ich mich im folgenden gewöhnlich auf den katholischen europäisch-deutschsprachigen Bereich.[39] Die Erforschung der neueren und neuesten Zeit ist überwiegend Katechismusgeschichte, wobei die katechetische Praxis mit wechselndem Eifer einbezogen wird.[40] Diese – notwendige – Forschungsrichtung ist bis heute nicht ganz zum Erliegen gekommen. So hat W. Mahlmeister eine Untersuchung zum Bamberger Diözesankatechismus von 1812 vorgelegt.[41] Der Schwerpunkt solcher Arbeiten liegt – so auch hier – auf der theologisch-inhaltlichen Analyse und auf der (theologischen) Biographie des Katechismusverfassers. Die katechetische Praxis wird eher nur angedeutet und im Kontext eines (und in unserem Fall instruktiven) Kapitels zur Geschichte des (hier: Bamberger) Katechismuswesens (zwischen 1600–1812) geboten. Dann zeigt sich hier, daß F. Stapf einen kirchlichen Katechismus verfassen will, der aber kräftige Konturen der Aufklärungskatechetik (bes. Werkmeister, Batz) zeigt. Solch theologische Betrachtung, so wichtig und fruchtbar sie ist, führt aber noch nicht zur hinreichenden Klärung der religionspädagogischen Fragen. Das ist an Mahlmeisters Arbeit deutlich ablesbar. So sehr er Stapfs „induktiven Ansatz" lobt, so hält er ihn doch in der vorliegenden Form für inakzeptabel: „Wird aber die induktive Methode zum Prinzip der Glaubenserklärung, dann wird das Glaubensverständnis notwendigerweise verkürzt, weil funktionalisiert. Das ist das Grundübel des ganzen Katechismus" (291). Dabei wird nicht religionspädagogisch geklärt, was „induktiver Ansatz" ist bzw. sein kann und wie er mit der Theologie vermittelt wird bzw. vermittelbar ist. Konkret: Wer Sakramente (aufklärerisch) (fast) zum bloßen Tugendmittel macht, bietet gewiß theologisch Schiefes. Ist das aber notwendige Folge eines ‚induktiven Ansatzes', ja hat es überhaupt damit zu tun?! Hier liegen die religionspädagogisch brisanten Fragen, die bis heute anstehen, wo jeder ‚induktive Ansätze', ‚Schülergemäßheit' o. ä. bejaht, wo aber die Kontroversen trotzdem sofort aufbrechen, sobald man das z. B. anhand eines Lehrplans oder Schulbuchs zu konkretisieren versucht. Dann stellen nicht wenige ‚Verkürzung des Glaubens' fest, und die allgemeinen Prinzipien erweisen sich als zu ungeklärt.

Neben dieser Forschungsrichtung hat man sich immer wieder um die Aufhellung der katechetischen Praxis bemüht. Eine ältere Arbeit dazu des bes. um die Geschichte der religiösen Erziehung verdienten Karl Schrems ist jüngst veröffentlicht worden.[42] Schrems referiert und analysiert 21 private und amtliche Anleitungen zum Katechesieren aus dem 16.–18. Jahrhundert.[43] Schade nur, daß er die Analysen nicht mehr systematisieren konnte.

Neue Forschungsimpulse haben volkskundliche (kulturwissenschaftliche) Arbeiten gebracht. Hier ist als neueste Arbeit die von W. Metzger über den ‚Katechismus' des Jesuiten Vogler von 1625 zu nennen.[44] M. bietet neben einer (problematischen) historischen Einführung wertvolle Ausführungen zur Jesuitenkatechese, insbesondere natürlich zu Voglers katechetischer Theorie und Praxis. Den Hauptteil bilden die 705 Exempel, die bei Vogler zu finden sind. Liest man diese Arbeit mit ‚theologischen' Augen, dann fällt auf, daß dieser ‚Katechismus' eigentlich keiner ist. Was davon so genannt werden kann, stellt den geringsten Anteil dar und besteht in nichts anderem als dem wortwörtlichen Abdruck des ‚kleinsten' Canisius! In die Katechismusgeschichte eingeordnet bliebe also keine andere Würdigung als: Canisius mit erschließenden Exempeln u. ä. . . . Die Analyse des Kulturwissenschaftlers öffnet dem Theologen aber die Augen dafür, daß es sich hier im Grunde – modern gesprochen – um einen Satz religionspädagogischer und pastoraler Materialien handelt, der umfaßt: einen Kurzkatechismus, dazu ein ‚katechetisch-homiletisches Handbuch' mit vielfältigen Hilfen (insbes. Exempel) zur Erschließung dieses Katechismus, ein ‚Handbuch christlicher Erziehung', ein geistliches Liederbuch und ein Gebetbuch! Die Gattung dieses Buches liegt also – frömmigkeitsgeschichtlich gesehen – dem christlichen Hausbuch weit näher als dem Katechismus, wenngleich Voglers Buch primär für Seelsorger und Katecheten gedacht zu sein scheint. Religionspädagogisch interessant wäre dann die (noch weiter zu leistende) Analyse dieses Ensembles sowie die seiner einzelnen Elemente, insbesondere die des Verhältnisses von Exempel und lehrhafter Katechismusaussage. Nachdem hier der Anfang zu einer Geschichte der (Volks-)Erzählung in Seelsorge und Verkündigung gemacht ist, könnte bei weitergehender Detailforschung für den katholischen Bereich in Angriff genommen werden, was schon für den protestantischen versucht wurde.[45] Für die katholische ‚Verkündigung durch Volksgesang' hat D.-R. Moser eine umfassende Arbeit vorgelegt.[46] Sie legt dar, daß (von der jeweiligen Ordenstheologie, bes. S. J., geprägte) Lieder gezielt für die (gegenreformatorische) Glaubensverkündigung eingesetzt wurden. Auch dieser Bereich bedürfte weiterer Erforschung. In diesem Zusammenhang ist auch die musikwissenschaftliche Studie von W. Bretschneider zu nennen, der die „pädagogische Bedeutung und Funktion des deutschen Kirchenliedes zwischen Aufklärung und Restauration" an einem Beispiel untersucht.[47]

Die neuestens sich formierende historische Kinder-, Jugend- und Familienforschung bringt auch für die Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation neue Anregungen.[48] Zunächst freilich findet

[38] Vgl. das oben zur Arbeit von Ch. Laun Gesagte!

[39] Einen – nicht zuletzt bibliographisch! – soliden Zugang zum protestantischen Bereich bietet die Anm. 25 genannte Arbeit von K. Leder. Die Tatsache, daß L. einmal das „Gesamtkatechumenat" (K. Frör) thematisiert, also „die gesamte christliche Unterweisung in Kirche, Schule und Haus bis zur Volljährigkeit" einbezieht (2), ohne ‚Unterweisung' eng lehrhaft zu verstehen (so werden Liturgie, geistliche Spiele, Prozessionen u. ä, mitbehandelt), und die Tatsache, daß er zum andern bewußt lokal ‚begrenzt' forscht (um damit den üblichen Pauschalierungen zu entgehen), zeigen den Wert dieses Buches an.

[40] Vgl. meine bei Luther einsetzende Übersicht: Paul, Eugen: Der Katechismus im Gesamt der Glaubensverkündigung. Zur Entstehung und Entwicklung bis zum ‚Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955). In: E. Paul/G. Stachel/W. Langer, Katechismus – Ja? Nein? Wie? – Zürich u. a. 1982, 7–29 (Lit.) – Eine der Ausnahmen ist: Lentner, Leopold: Die religiöse Unterweisung in der Reformationszeit. – Innsbruck u. a. 1959; er thematisiert neben Schule und Katechese das katechetische Schrifttum, Predigt, Gebetbücher, religiöse Lieder u. ä.

[41] Mahlmeister, Wilhelm: Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz Stapfs theologischem Schaffen. – Würzburg: Echter 1978. 454 S. (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte. Hrsg. von Klaus Wittstadt und Elmar Klinger in Verbindung mit Theodor Kramer) kart. DM 48,–. Eine Arbeit ähnlichen Typs ist: Müller, Erich, Aegidius Jais. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. – Freiburg u. a. 1979. Vgl. auch W. Kaliners Arbeit zu Johann VIII., Bischof von Meissen, „Christliche Lehre" von 1539 (dazu J. V. Pollet, in dieser Zeitschrift 1983, 391f).

[42] Schrems, Karl: Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wolfgang Nastainczyk. – Frankfurt a. M. u. a. 1979. Habil.-Schrift von 1933 – ‚Gemeindekatechese' ist freilich mißverständlich; besser wäre – wie im Originaltitel – ‚Kirchenkatechese'.

[43] Sehr instruktiv ist auch Croce, Walter: Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und der Studienreform im Jahre 1774. In: F. Klostermann/J. Müller (Hrsg.), Pastoraltheologie. – Ein entscheidender Teil der josephinistischen Studienreform 1777–1977. – Wien 1979, 43–130.

[44] Metzger, Wolfram: Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg Voglers „Catechismus in Außerlesenen Exempeln" Würzburg 1625. – Würzburg: Bayer. Blätter für Volkskunde, Würzburg/Bayer. Nationalmuseum, München 1982. 342 S. (Veröffentl. zur Volkskunde und Kulturgeschichte, hrsg. v. Wolfgang Brückner und Lenz Kriss-Rettenbeck, Bd 8).

[45] Brückner, Wolfgang (Hrsg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. – Berlin 1974.

[46] Moser, Dietz-Rüdiger: Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. – Berlin 1981.

[47] Bretschneider, Wolf: Pädagogische Bedeutung und Funktion des deutschen Kirchenliedes zwischen Aufklärung und Restauration, dargestellt am Werk des Kaspar Anton von Mastiaux (1766–1828). – Diss. masch. Bonn 1980.

[48] Vgl. die umfassende Bibliographie von Herrmann, Ulrich/Renftle, Susanne/Roth, Lutz: Bibliographie zur Geschichte der Kindheit, Jugend und Familie. – München 1980.

[48] Arnold, Klaus: Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance. Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit. – Paderborn 1980 (mit einer instruktiven forschungsgeschichtlichen Einleitung: „Ariès und die Folgen", 10–16).

man nicht selten verwegene Hypothesen und Generalisierungen, die einer eingehenden Prüfung anhand der Quellen nicht standhalten. Das hat jüngst K. Arnold überzeugend dargetan, wiewohl er sich von freilich vorsichtigen Generalisierungen auch schwer lösen kann.[49] Erst geduldige Detailarbeit kann zu tragfähigen generalisierenden Hypothesen führen.[50]

Theologen beschäftigen sich mit diesem Gebiet kaum,[51] und wo das geschieht, werden ihre Ergebnisse nicht immer zur Kenntnis genommen.[52] Jüngst hat M.-R. Bottermann eine Dissertation über die Beteiligung der Kinder an der Liturgie vorgelegt, die sich zur Hälfte mit dem geschichtlichen Aspekt befaßt.[53] Die Gefahr einer derartigen Spannweite der Thematik ist freilich, daß man die Historie punktuell zur Thematik abfragt und so – etwas lieblos formuliert – eher zu einer Aneinanderreihung des Zettelkastens gelangt als zu Ergebnissen, die der Einbettung des Kindes in das liturgische und gemeindliche Umfeld geduldig nachgehen. Dieser Gefahr konnte auch die Vf. nicht ganz entgehen, wenngleich ihr das Verdienst bleibt, einen vertretbaren Anfang gemacht zu haben.

Die versuchte Übersicht bringt ein Grunddilemma zum Vorschein, das in der wissenschaftlichen Spezialisierung begründet ist. So sehr diese Spezialisierung – wie gesagt – notwendig und nützlich ist, so besteht doch andererseits mehr und mehr die Gefahr, daß das zu erforschende Ganze aus dem Blickfeld gerät. Das muß sich gerade für die Historie, in unserem Fall für die Geschichte christlicher Erziehung und Sozialisation, verheerend auswirken. Günstigenfalls ersetzen dann Additionen von Ergebnissen unterschiedlichster Fragestellungen den notwendigen Gesamtblick, der doch nur aus der unterschiedlichen Bearbeitung gleicher (oder wenigstens verwandter) Fragestellungen erwachsen kann. Wo das versucht wird, trägt die aus der Spezialisierung erwachsende methodische Vielfalt vermutlich erst die rechten Früchte. Damit ist interdisziplinäre Forschung gefordert.

Ein weiteres ist zu nennen, das mit dem Gesagten zusammenhängt. Wer der Geschichte der Erziehung und sozialen Einbindung des Menschen nachgeht, ist zuletzt der Geschichte des Menschen in seiner Lebenswelt auf der Spur. Er ist dann aber einem Forschungsprospekt verpflichtet, der weit über die bloße Erforschung erzieherischer Ideen, Institutionen usw. hinaus nach dem Menschen und seinen sozialen Umfeldern samt den dort wirksamen Faktoren fragt.[54] Hier wäre für die Religionspädagogik bzw. entsprechende Forschung Neuland zu betreten. Um ein Beispiel zu machen: Bis heute streitet man mehr oder minder heftig um den richtigen oder wenigstens vertretbaren Katechismus, um ‚Konzepte'. Wer aber hat je ernsthaft gefragt, was Katechismen in bestimmten Epochen für Durchschnittschristen und/oder Gruppen bestimmter Christen f a k t i s c h bedeuten, in welches Ensemble erzieherischer und katechetischer Maßnahmen und Einflüsse sie je eingebettet sind, entsprechend welche Glaubenshilfe sie darstellen? Gewiß, die Quellenlage ist dieser Fragestellung oft wenig günstig. Andererseits sind z. B. die vielen Autobiographien der neueren Zeit, soweit ich sehe, noch kaum ernsthaft religionspädagogisch analysiert worden. Lebenslaufforschung und entsprechende Fallstudien könnten uns der christlichen Erziehungs- und Sozialisationswirklichkeit näherbringen, nachdem die gewissermaßen erste Phase der Forschung die (beachtlichen) Möglichkeiten, freilich aber auch Grenzen einer ideen- und institutionsgeschichtlichen Betrachtungsweise gezeigt hat. Diese neue Art der Forschung wird um so leichter fallen, je mehr sie von einer (kirchen-)geschichtlichen Forschung begleitet und gestützt wird, die, nach Art historischer Anthropologie betrieben, auch dem g e l e b t e n Glauben nachgeht.[55] Wenn auch noch zögernd, so scheint die kirchengeschichtliche Forschung diesen Weg doch mehr und mehr zu bahnen.[56]

Am Schluß bleibt zu hoffen, daß der gebotene Überblick nicht zu viele Lücken und Irrtümer enthält.

[50] Vgl. z. B. Theopold, Wilhelm: Das Kind in der Votivmalerei. – München 1981 und Pressler, Christine: Schöne alte Kinderbücher. Eine illustrierte Geschichte des deutschen Kinderbuches aus fünf Jahrhunderten. – München 1980.

[51] Vgl. aber Feilzer, Heinrich: Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. – Wien 1971; Wickert, Ulrich: Das Kind in der Kirchengeschichte. In: Theologia Viatorum 14 (1977/78) 209–228 (an den Beispielen Augustinus, Luther und Theresia von Lisieux); Ch. Gnilka und M.-R. Bottermann (s. die folg. Anmerkungen).

[52] So die für die Spätantike und das frühe Christentum wichtige Arbeit von Gnilka, Christian: Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens. – Bonn 1972.

[53] Bottermann, Maria-Regina: Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. – Frankfurt a. M., Bern 1982.

[54] Vgl. dazu bes. Herrmann, Ulrich: Probleme und Aspekte historischer Ansätze in der Sozialisationsforschung. In: K. Hurrelmann/D. Ulich (Hrsg.), Handbuch für die Sozialisationsforschung. – Weinheim 1980, 227–252.

[55] Vgl. dazu z. B. Sprandel, Rolf: Historische Anthropologie. Zugänge zum Forschungsstand. In: Saeculum 27 (1976) 121–142. – Zum theologisch-religionspädagogischen Aspekt vgl. Paul, Eugen: Das Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft – ein Hindernis für einen fruchtbaren Kirchengeschichtsunterricht? In: Religionspädagogische Beiträge 10/1982, 3–19.

[56] Vgl. z. B. Delumeau, Jean (Ed.): Histoire vécue du peuple chrétien. T. 1/2. Toulouse 1979; für die Detailforschung vgl. Hörger, Hermann: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen, 2 Teile. – München 1978/1983 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 7. Hrsg. v. Wilhelm Gessel).

Theologische Realenzyklopädie Bd XI, Lfg. 1–5 Familie-Futurologie. Hrsg. von Gerhard K r a u s e † und Gerhard M ü l l e r . – Berlin, New York: de Gruyter 1983. 800 S. geb. DM 96.–

Soeben ist der Bd 11 der TRE erschienen, der bis zum Stichwort „Futurologie" reicht. Wie aus einer Verlagsankündigung zu entnehmen ist, wurde inzwischen die Zahl der geplanten Bde des Lexikons von 25 auf etwa 30 erhöht.

Der Artikel „Familie" behandelt u. a. die Familien in evangelischer Freiheit, gemeint ist Familie in der evangelischen Theologie; er berichtet über Familienberatung und Familienpolitik. Im Beitrag „Farben" und „Farbensymbolik" werden u. a. die Farben in der Alten Kirche, die liturgischen Farben seit dem frühen Mittelalter . . . erörtert. „G. Farel" wird als eine zentrale Figur für die Durchführung der Reformation in der französischsprachigen Welt gewürdigt. Im Stichwort „Faschismus", in dem u. a. über Begriff und Geschichte und Faschismustheorien berichtet wird, erinnert der ausgewiesene Vf. Wolfgang Wippermann daran, daß angesichts der Tatsache, daß der Begriff Faschismus häufig als bloßes Schimpfwort verwandt wird und es bis heute keine allgemein anerkannte Theorie des Faschismus gibt. Das Stichwort „Fasten/Fastentag" wird vom religionsgeschichtlichen, biblischen und kirchenhistorischen Aspekt beleuchtet. Das Fasten habe in der Christenheit seit jeher eine Rolle gespielt. „Kardinal Faulhaber" wird von G. Schwaiger gewürdigt. Bei aller Zeitbedingtheit erscheine Faulhaber als einer der letzten Kirchenfürsten, als einer der profiliertesten katholischen Bischofsgestalten des Jahrhunderts. Informativ ist der Artikel über „Faustos von Regi", der sein Leben und Werk schildert.

Der Artikel „Febronius/Febronianismus" stammt von Volker Pitzer, der eine Arbeit über das Ringen des Febronius um die Einheit der Kirche (1976) vorgelegt hat. Die Literatur ist ergänzungsbedürftig. Im Artikel „Fegefeuer" wird u. a. über die Ansicht der Alten Kirche, die Theologie im Vorfeld der Reformation und der katholischen Kontroverstheologie berichtet. Der Vf. spricht von der Apologetik der (reform-) katholischen Theologie gegen die Einwände der Reformation und erwähnt in diesem Zusammenhang die Schriften von Eck, Dungersheim, Spangenberg, Hochstraaten, Arnoldi von Usingen. Zu ergänzen wären hier u. a. die Namen Cajetan, Cochlaeus, Schatzgeyer und Witzel. Von dem Pastoraltheologen „L. Fendt", der 1918 evangelisch wurde und anschließend heiratete, heißt es, die SA nach der Machtübernahme sei zu ihm geschlossen in den Gottesdienst marschiert.

Vor seinem Tod kehrte er zur Kirche zurück und empfing die Sterbesakramente, die ihm angeblich abgenötigt wurden. Es ist interessant, daß die Redaktion für ihn mehr Raum zur Verfügung gestellt hat als für den nachfolgenden Artikel über „Fénélon". Welche Wertmaßstäbe hier angelegt wurden, bleibt unklar. R. Wohlfeil gibt eine knappe, aber gute Darstellung von „Kaiser Ferdinand I.". Der Artikel „Fernsehen" erörtert u. a. nach einem geschichtlichen Überblick das Thema Kirche und Fernsehen. Der Dominikaner „Vinzenz Ferrer" wird u. a. als Berater von Papst Benedikt XIII. gewürdigt. Der Artikel „Fest- und Festtage" sticht durch seine guten Literaturangaben hervor. Bei „Feuerbach" wird besonders seine Religionsphilosophie herausgestellt. Der Artikel „Fichte" berichtet über seine Philosophie, seine Religionslehre und seine Wirkungsgeschichte. Im Beitrag über „Ficino" wird die Bedeutung von P. O. Kristeller für seine Erforschung mit Recht hervorgehoben. Der Artikel „Film" informiert über kirchliche Filmarbeit und theologische Aspekte. Im Artikel „Finnland" heißt es, daß die Katholische Reform hier zunächst einen günstigen Boden fand. Erinnert wird auch an die Auseinandersetzungen über die katholisierende Agende von König Johann III. (1568–1592). Im Beitrag „Firmung" wird die Lehre der Alten Kirche und die Theologie der Firmung im Mittelalter dargestellt und über die reformatorische Kritik berichtet. Der englische Märtyrer „John Fisher" wird neben Thomas Morus als der bekannteste Engländer seiner Zeit gewürdigt, der u. a. Anerkennung durch Cochlaeus und Eck fand. Fishers Ernennung zum Kardinal wird wenig überzeugend als eine sträfliche Fehlkalkulation Pauls III. bezeichnet. Es fällt auf, daß der Autor die grausame Tat Heinrichs VIII. zu entschuldigen sucht. Überraschend breiter Raum wird „Flacius Illyricus" zugebilligt (Sp. 206–214). Der Artikel „Florilegien" unterrichtet eingehend über griechische und lateinische Florilegien. „Florus von Lyon" wird von E. Boshof sachgerecht dargestellt. Der Beitrag „Flucht" und „Flüchtlingsfürsorge" bietet einen – angreifbaren – historischen Überblick, bringt u. a. einen Hinweis auf die Salzburger Protestanten, ohne die neueren Forschungen von F. Ortner, Katholische

Reform und Gegenreformation in Salzburg (1981) zu verwerten. Informativ ist der Artikel „Flugschriften der Reformationszeit", bei dem die guten Literaturangaben auffallen.

Der Beitrag „liturgische Formeln" berichtet über Formeln im Alten Testament, Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eingehend ist der Artikel „Formgeschichte und Formenkritik", der zugleich eine aufschlußreiche Forschungsgeschichte bietet. „Franciscus von Assisi" wird von W. Goez kenntnisreich und mit Sympathie gewürdigt. Der Artikel über „S. Franck" berichtet über seine Gedankenwelt und Wirkung, eine Stellung zur Reformation. Der Artikel über „August Hermann Francke" umfaßt die Seiten 312–320. Eine lesenswerte Zusammenfassung bietet der Artikel „Franken" von K. Schäferdiek. Die „Universität Frankfurt a. d. Oder", gegründet 1506, wird in ihrer Entwicklung bis zu ihrer Reformation schwerpunktmäßig dargestellt. Die entscheidende Figur war damals Konrad Wimpina. Vom „Frankfurter Anstand" urteilt R. Wohlfeil, daß er in der Geschichtswissenschaft nicht einheitlich bewertet wird. Der Artikel „Frankreich" informiert über die Anfänge des Christentums, den Übertritt Chlodwigs, die französische Kirche im Mittelalter und in der Neuzeit. Hingewiesen wird u. a. auf die Ansätze einer Kirchenreform, die bereits Ende des 15. Jahrhunderts vorhanden war. Träger der katholischen Reform waren die Jesuiten. „Franz I. von Frankreich" wird als Restaurator der Gelehrsamkeit bezeichnet. Der Beitrag „Franziskanerorden" bietet eine knappe Zusammenfassung seiner Geschichte. Mißverständlich ist die Formulierung über Cölestin V., wenn es heißt: „Das Scheitern Cölestins V. 1294 zeigt, daß die Kirche die erneuernden Impulse der Armutsbewegung nicht aufnehmen kann." Der Beitrag „Franziskanerschule" gibt einen guten Einblick in Geschichte und Eigenart. Der Artikel „Französische Revolution" zeichnet sich durch gute Literaturangaben aus. Das Stichwort „Frau" stellt u. a. den religionsgeschichtlichen, neu- und alttestamentlichen Aspekt heraus. Weitere Abschnitte behandeln die Frau in der Alten Kirche, im Mittelalter, in der Reformation und der Neuzeit. Manche Formulierungen sind diskussionsfähig. Luthers Ansicht, daß der sexuelle Trieb unüberwindlich sei, stamme aus dem Mittelalter und dem Humanismus. Sonstige unbequeme Aussagen Luthers über die Frau werden übergangen. Der Anteil der Frauen an der katholischen Reform wird als unübersehbar bezeichnet. Die Bedeutung der Marienverehrung für die Entwicklung des Frauenbildnisses wäre erwähnenswert gewesen. Im Vergleich zu anderen Artikeln über deutsche Universitäten ist der Ansatz für „Freiburg" überraschend gering. Dieser alten Universität wurden nicht einmal zwei Seiten zugebilligt. Wenn man damit z. B. den Umfang des Artikels über die neuerrichtete Universität Bochum vergleicht, werden die Mängel der redaktionellen Planung deutlich. Selbst Freiburg im Üchtland, wo die Universität erst 1889 gegründet wurde, ist ein größerer Umfang zugebilligt worden. Der Artikel „Freiheit" gibt einen umfassenden Überblick von den Aussagen des Alten Testaments bis zur neuesten Philosophie. Der Beitrag „Freimaurer" bietet eine geschichtliche Entwicklung und kritische Würdigung, in der auch die Stellung der katholischen Kirche zur Freimaurerei erwähnt wird, u. a. die anpassende Lichtenauer Erklärung unter Kardinal König und die klare Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz von 1980, nach der eine Zugehörigkeit zur Freimaurerei die christliche Existenz in Frage stelle. Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei sei unvereinbar. Im Artikel „freireligiöse Bewegungen" gibt es verschiedene Wiederholungen, z. B. über Ronge, wo ein Verweis genügt hätte. Der Beitrag „Freude" geht aus vom Neuen Testament und bietet einen geistes- und theologiegeschichtlichen Überblick. Der Artikel „Freundschaft" informiert nach einer Begriffsbestimmung über Freundschaft in der griechisch-römischen Antike, in der Bibel, bei den Kirchenvätern und der Scholastik. Das aktuelle Thema „Frieden" berichtet über den religionsgeschichtlichen, alttestamentlichen, neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Aspekt. Die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes zur Friedensfrage (bis zu Johannes Paul II.) werden kurz skizziert. Im Artikel „Friedhof" wird über die Herkunft des christlichen Friedhofs, den mittelalterlichen Friedhof, den protestantischen Friedhof und den säkularisierten Friedhof berichtet. Luther verlegt den Friedhof vor die Stadt. Im Artikel „Friedrich Barbarossa" zeichnet Odilo Engels den Wandel des Barbarossabildes auf. Bei „Friedrich II." wird u. a. sein religiöses Denken hervorgehoben. Von „Friedrich dem Weisen" wird gesagt, daß seine Lutherschutzpolitik die Spaltung der abendländischen Christenheit herbeiführte. Der Artikel „Frömmigkeit" informiert von den verschiedensten Aspekten: Religionsgeschichtlich, systematisch-theologisch, praktisch-theologisch. Auffallend ist der Umfang des Artikels „Frühsozialisten" (689–707). Unter dem Stichwort „geistliche Fürstentümer" wird über die Entwicklung der geistlichen Staaten im Reich und ihr Ende berichtet. Beim Artikel „Fugger" liegt der besondere Aspekt auf der Zeit des 16. Jahrhunderts. Bei „Fulgentius von Ruspe" wird seine Systematisierung der Gnadenlehre Augustins und eine Vereinfachung hervorgehoben. Der Artikel „Fundamentaltheologie" berichtet u. a. über Apologie und Apologetik in der Alten Kirche und die weitere Entwicklung bis zur neuzeitlichen Fundamentaltheologie. Überraschenderweise wird hier der Vf. des umfangreichen Lehrbuchs der Fundamentaltheologie, Adolf Kolping, nicht gewürdigt, wohl aber weniger bedeutsame zeitgenössische Theologen. Der Artikel „Furcht" informiert über Furcht im Alten und Neuen Testament und die theologiegeschichtliche Entwicklung. Der Beitrag „Episkopalismus", der im Bd 9 ausgefallen war, bildet den Abschluß des Bdes. Der Vf. meint, daß der Episkopalismus die bleibende geschichtliche Grundlage des später darauf aufbauenden Konziliarismus bilde. Diese Auffassung erscheint mir diskussionsfähig. Der Primat des Papstes wurde übrigens weder von den Bischöfen des Tridentinums, noch von den Konziliaristen in Frage gestellt.

Die Zahl der Druckfehler im Bd 11 ist gering. Ich notiere: Seite 723 Rieckenberg, statt Riechenberg. Die Taufe Chlodwigs wird S. 332 in das Jahr 499, auf S. 351 in die Zeit zwischen 497–508 verlegt. Die Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts werden in „Reformationsgespräche" umtituliert.

Auch Bd 11 der TRE bietet wiederum eine Fülle von wertvollen Informationen und neuen Forschungsergebnissen. Aber es stellt sich auch bei diesem Bde die Frage, welche Grundsätze bei der Stichwortauswahl und besonders bei der Raumzuteilung angewandt wurden. Der große Umfang verschiedener Beiträge muß verständlicherweise durch eine Streichung vieler Stichworte erkauft werden, die man gern in einem theologischen Lexikon gesehen hätte.

Freiburg Remigius Bäumer

Adamiak, Richard: **Justice and History in the Old Testament.** The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation. – Cleveland: John T. Zubal (1982). XIII, 105 S., Lw. $ 12.95

Die Absicht der Untersuchung ist eine doppelte: sie will eine Klärung des Verhältnisses der klassischen Pentateuchquellen zueinander, sachlich und chronologisch, herbeiführen, und sie will nachweisen, daß jede dieser Quellen nicht nur eine erzählerische, sondern eine genau erkennbare theologische Intention hat. Beides erreicht sie durch eine sorgfältige Prüfung der Schicksale der Wüstengeneration, wie sie in den unterschiedlichen Darstellungen der Quellen in jeweils charakteristischer Prägung hervortreten. Im Hinblick auf die relative Chronologie und den Charakter der Quellen ergibt sich dabei eine Bestätigung der klassischen Ansetzung (gegenüber den neuesten Bestreitungen, die der Vf. kennt und mit denen er sich auseinandersetzt): der Jahwist ist eine bewußt gestaltete, theologisch argumentierende Quelle aus dem 10. Jh., der Elohist aus dem 9./8. Jh. Außerdem sind das Deuteronomium (D) und die ältere Fassung der deuteronomischen Geschichtsdarstellung (Dt) von der jüngeren deuteronomistischen Bearbeitung dieser Geschichtsdarstellung (Dtr) zu unterscheiden, mit jeweils auch charakteristisch unterschiedlicher theologischer Zielsetzung. Auch P, vor- und nachexilische Prophetie sowie verschiedene Psalmen unterschiedlichen Alters werden, jeweils an der chronologisch passenden Stelle, mit in den Blick genommen. Der Schwerpunkt liegt aber auf den Pentateuchquellen.

Grundthese der Arbeit ist, daß sich die Schicksale der Wüstengeneration in der Sicht der Quellen nach dem Prinzip der göttlichen Vergeltung gestalten. Die dabei zwischen den Quellen zu beobachtenden Wandlungen entsprechen den Bedürfnissen einer jeweils veränderten Situation, wobei die jüngeren Quellen und Bearbeitungen auf den älteren aufbauen und deren Sicht je nach ihren aktuellen Anliegen verändern.

Für J ist der Sinaibund die Grundlage des Vergeltungsdenkens: vor dem Sinai werden keine Vergehen des Volkes gestraft, danach alle. Durch den Sinaibund werden die bedingungslosen Verheißungen an die Patriarchen zu bedingten gemacht: das Schicksal des Volkes hängt jetzt vom Gehorsam und dem Halten des Sinaibundes ab. Die Wüstengeneration selbst aber ist es – wenn auch deren „Rest" – die später in das Land einzieht, wobei dieser „Rest" nicht mit den Glaubenden gleichzusetzen ist, sondern durchaus mitschuldig Gewordene (ohne daß individuell differenziert wird) beim Einzug dabei sind, während andere Glieder des Volkes der Strafe zum Opfer fielen (vgl. bes. 23f). Das pessimistische Menschenbild deutet auf persönliche Autorschaft eines „Jahwisten", auf den auch das Motiv des „Murrens" im wesentlichen zurückgeht (27f). E und damit JE bieten die gleiche, auf J beruhende Gesamtauffassung (30f). Für die vorexilische Prophetie, die JE offensichtlich nicht kannte, ist (mit teilweiser Ausnahme Hoseas) die Wüstenzeit dagegen die Periode ungetrübten Glaubens und göttlicher Heilszuwendung (32–40). Ähnlich Ps 105 und 136 (41f). Die ursprüngliche deuteronomische Wüstenerzählung in der älteren Schicht von Dt 5–11 läßt in Übereinstimmung mit JE dieselbe Generation, die den Auszug erlebte, auch ins Land kommen. Die auf genau 40 Jahre festgelegte Wüstenzeit wird als eine Zeit der Prüfung und Demütigung verstanden, die das Volk durch seine Aufsässigkeit nicht bestanden hat. Dt begründet damit in seiner Situation den bereits eingetretenen teilweisen Verlust des Landes. Dennoch soll die Wüstengeneration das Land erhalten: wegen der Verheißung an die Väter, der Sünde der Kanaanäer, der Mose treffenden Strafe, des neuen Bundes, um Gottes eigener Ehre willen. Dt deutet also die von JE übernommene Gesamtdarstellung der Wüstenzeit entsprechend seinen eigenen theologischen Anliegen (61). Der Besitz des Landes ist entscheidend, als Zeichen göttlicher Gunst oder Mißgunst, aufgrund der Erfüllung oder Nichterfüllung des Bundes (66). Entsprechend werden auch die prä-deuteronomischen Quellen in Jos/Ri überarbeitet.

Die dtr Wüstenzeitdarstellung (in D 1–3) steigert die Sünde der Wüstengeneration und läßt sie als Vergeltung vollständig in der Wüste zugrundegehen. Erst der nächsten, unschuldigen Generation wird das Land gegeben. Angesichts der veränderten Situation (völliger Verlust des Landes während der Exilszeit) konnte die Erklärung von JE und Dt für den Landbesitz nicht mehr befriedigen, sie wurde vollständig umgedeutet. Derartige Sünde bringt als Vergeltung den vollständigen Verlust des Anspruchs auf das Land: damit wurde auch die Gegenwart verständlich gemacht. Zugleich aber auch eine Zukunft eröffnet: Eine wieder unschuldige Generation würde erneut das Land besitzen können

(68–75). P stimmt (mit kleinen Änderungen) weithin mit Dtr überein (76–79); ähnlich Ez und die exilischen Psalmen 95 und 106 (80–83).

Aus der anschließenden Zusammenfassung (84–89) ist noch hervorzuheben, daß der Vf. in der historisch-theologischen Tradition hinsichtlich Vergeltung und Landbesitz die Wurzel auch für die apokalyptische Eschatologie sieht. Die teilweise schon in Dt, deutlich bei Ez hervortretende Wendung zur individuellen Vergeltung trägt dazu bei (88).

Besondere Erwähnung verdient schließlich das Schlußkapitel: „Reconsideration of Myth and History" (90–93). Den oft (nicht immer!) behaupteten Gegensatz zwischen Mythos und Geschichte, wobei für Israel ein die mythische Sicht ablösendes Geschichtsbewußtsein in Anspruch genommen wird, lehnt der Vf. im Hinblick auf das konstante Interpretationsmoment, das jede Geschichtsdeutung in einem bleibenden Sinn der Geschichte benötigt, mit Recht ab.

Im ganzen eine, nicht nur als Erstlingsschrift, beachtliche Arbeit! In einem Vorwort von D. N. Freedman (V–VIII) wird sie entsprechend gewürdigt. Kritisch wäre anzumerken, daß neuere Erkenntnisse speziell der deutschen alttestamentlichen Forschung nur sehr partiell zur Kenntnis genommen werden: ausreichend zur Frage der Pentateuchquellen, überhaupt nicht zu inhaltlich zentralen Punkten, wie etwa dem Problem der „Vergeltung" (Klaus Koch), zum Bundesbegriff (u. a. L. Perlitt, E. Kutsch) oder zum „Kleinen geschichtlichen Credo" (25f), dessen Einschätzung als sehr alt wohl kaum noch ernsthaft vertreten werden kann.

Druckfehler: Anm. 260 und 275 lg.: „Priestersch r i ft"; im (technisch lückenhaften) Literaturverzeichnis: Alt, Grundzüge der Geschichte ...; Lohfink, Bilanz nach der Katastrophe.

Bochum Henning Graf Reventlow

Rehm, Martin: **Das zweite Buch der Könige.** Ein Kommentar. – (Würzburg): Echter Verlag (1982), 274 S., kart. DM 49,–.

Nachdem der erste Bd des Kommentars zu den Büchern der Könige 1979 erschienen ist, liegt nun auch der 2. Teil vor. Er enthält im Anhang (247–273) auch die „abschließenden Bemerkungen zu den beiden Büchern". Damit gibt es im deutschsprachigen Raum endlich wieder einen neuen, vollständigen, wissenschaftlichen Kommentar zu den beiden Königsbüchern. Am Aufbau und an der klaren, verständlichen Auslegung hat sich gegenüber dem 1. Bd nichts geändert (vgl. ThRv 77, 1981, 99f). Zu den Vorzügen dieses Werks gehört es zweifellos, daß die biblischen Angaben durch häufige Hinweise auf außerbiblische Texte beleuchtet werden. So stellt R. z. B. der Auslegung des dtr Abschnitts über Manasse eine kurze Analyse der geschichtlichen Situation voran. Der geschichtlich interessierte Leser kann dadurch die Kritik der dtr Schule an Manasse besser verstehen und einordnen. In einem Exkurs zu 2 Kön 18,13–19,37 erläutert der Vf., wie sich die assyrischen Nachrichten über den Feldzug von 701 v. Chr. sowohl mit dem annalistischen Abschnitt in 18,13–16 als auch mit den beiden nachfolgenden prophetischen Erzählungen zu einem Gesamtbild zusammenfügen lassen.

Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß sich R. sehr stark vom Maßstab geschichtlicher Glaubwürdigkeit leiten läßt. Bezeichnend ist wohl das Urteil über die prophetische Tradition in 18,17–19,20.32–37: „Der geschichtliche Kern der Erzählung wurde ... zwar in manchen Punkten entstellt und verschoben, aber nicht zerstört." (199). Eine solche Apologetik ist zwar großzügig, aber m. E. doch nicht angemessen. Denn es gehört eben zur Eigenart der prophetischen Erzählungen, nicht allein das historische Geschehen wiederzugeben, sondern auch die Reflexionen einzubeziehen, die nach Jahrzehnten oder gar nach Jahrhunderten angestellt wurden. Da der Vf. ein übergroßes Interesse hat, daß biblische Erzählung und historisches Geschehen nach Möglichkeit übereinstimmen, erklärt er manche prophetische Erzählung kurzerhand zu einem „Bericht" (24.260), obwohl man mit einer solchen Gattungsbestimmung doch behutsamer umgehen müßte. Wenn eine Prophetenerzählung aber nach Ansicht R.s „der Gattung der Geschichtserzählung nahekommt" (2 Kön 6,24–7,20), dann glaubt er sogar, auf einen Sinneswandel des israelitischen Königs hinweisen zu können (79). So kann er zwar die vorhandenen Spannungen in der Erzählung scheinbar gut erklären, aber es ist zu fragen, ob wir dem historischen Urteil und dem psychologischen Einfühlungsvermögen des Vf.s folgen können. Wissen wir wirklich so viel?

In literarkritischen Fragen ist R. viel vorsichtiger. Schon im Vorwort kündigt er an, daß er „gegenüber zuweitgehenden Aufgliederungen Zurückhaltung" üben werde. Das bedeutet u. a., daß er sich weiterhin für einen einzigen maßgeblichen Deuteronomisten ausspricht, der die Bücher der Könige nach einer einheitlichen Konzeption verfaßt habe. Die Gründe für die Aufgliederung in DtrG, DtrP und DtrN überzeugen ihn schon deshalb nicht, weil zwischen 580 und 560 in Palästina „keine neuen Ereignisse eingetreten" seien, „durch die eine tiefergreifende Änderung der Denkweise verursacht worden wäre" (268). Er ist allerdings bereit, in 2 Kön 17 mehrere Nachträge aus dtr Kreisen anzuerkennen (VV 18b–20; 21f; 34b–40a). Vorsichtig bleibt der Vf. auch bei der Frage der Vorgeschichte der übernommenen Texte. Er rechnet zwar in einigen Fällen mit späteren Erweiterungen (2 Kön 1,9–16 und 13,4–6) oder verschiedenen Quellen (2 Kön 11,1–12.18b–20 und 13–18a; 13,14–17 und 18f), aber noch öfter weist er die literarkritischen Versuche zurück. Um so überraschter ist man, in 2 Kön 17,1–6 eine eigenständige Analyse vorzufinden: Die VV 3b–5a sind nach R. später eingeschoben worden.

Natürlich dürfen wir von einem Kommentator nicht verlangen, daß er überall neue Türen aufstößt. Es ist schon zu begrüßen, wenn jemand die vorhandene, teilweise schwer zugängliche Literatur aufarbeitet und uns allen einen Weg durch die zahllosen Probleme bahnt. Dafür gebührt dem Vf. zweifellos der Dank aller, die sich mit den Königsbüchern näher beschäftigen.

Erfurt Georg Hentschel

Mettinger, Tryggve N. D.: **A Farewell to the Servant Songs.** A Critical Examination of an Exegetical Axiom. – Lund: CWK Gleerup 1983. 52 S. (Scripta Minora Regiae Soc. Humaniorum Litterarum Lundensis 1982–1983: 3) kart.

Entgegen der seit B. Duhm herrschenden Meinung, daß Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 eine vom sonstigen Text von Deuterojesaja zu unterscheidende Gruppe von besonderen Texten seien, die man als Ebed-Jahwe-Lieder zu bezeichnen pflegt, versucht der Vf. den Nachweis zu führen, daß sie integraler Bestandteil von Jes 40–66 seien. Dazu unterzieht er die vier Texte einer form- und kompositionskritischen sowie semantischen Analyse, die beweisen soll, daß die Texte nicht aus ihrem heutigen Zusammenhang herausgelöst werden können, daß sie formal und inhaltlich nicht aus dem sonstigen Text von Deuterojesaja herausfallen und daß der „Knecht" überall das Volk Israel ist. Das Ergebnis lautet: „The task of scholarship is now to draw the final consequence and excise Duhm's theory from the arsenal of acceptable exegetical tools and instead relegate it to the curio shelf for obsolete hypotheses" (45).

Man wird dem Vf. zwar zugestehen, daß er auf manche Verbindungen dieser Texte zu anderen Deuterojesaja-Texten zu Recht aufmerksam gemacht hat. Seine Analyse der Texte ist aber zu wenig eingehend, als daß alle Argumente Duhms und anderer Exegeten, die in diesen Texten eine besondere Textgruppe sehen, und vor allem derjenigen Exegeten, die im „Knecht" eine individuelle, vom „Knecht Israel" zu unterscheidende Gestalt erkennen, als erledigt betrachtet werden könnten. Die Diskussion um diese Textgruppe dürfte die kaum über den Umfang eines Zeitschriftenartikels hinausgehende Arbeit zwar „anheizen", aber Duhms Hypothese ad absurdum geführt hat sie sicher nicht.

München Josef Scharbert

Frankemölle, Hubert: **Biblische Handlungsanweisungen.** Beispiele pragmatischer Exegese. – Mainz: Grünewald (1983). 248 S., kart. DM 42.–

Im Covertext erfährt der Leser, die pragmatische Exegese sei „bisher nur in Aufsätzen beschrieben und exemplarisch dargestellt worden". Seine Erwartung steuert die anschließende Ankündigung: „Hier liegt erstmals ein umfassender Entwurf vor." Diese Erwartung wird bereits bei einem Blick in Inhaltsverzeichnis und Quellennachweis enttäuscht, findet sich in dem Buch doch allein eine Zusammenstellung von sieben bereits publizierten Aufsätzen des Vf.s. Ihnen ist eine knappe Einführung „Zum Konzept der pragmatischen Bibelauslegung" (11–18) vorangestellt. Darin skizziert F., ausgehend von der „Grundthese der Textpragmatik": „Texte wollen bei ihren Hörern oder Lesern etwas bewirken" (11), ein pragmatisches Textverständnis im Gegenüber zu dem historisch-kritischer Exegese als dessen Erweiterung in vierfacher Hinsicht: 1. werde damit ernst gemacht, daß ein Autor mit dem Text bei seinen Adressaten etwas erreichen, nämlich Verhaltensweisen verändern wolle, 2. wollten Texte als Elemente des Gesamtwerkes etwas bewirken, 3. seien auch die Empfänger konstitutiv für die Realisierung des Sinnes und 4. wolle der Text ebenso in seiner Wirkungsgeschichte in der weiteren Rezeption wirken.

F. weist auf die religionspädagogische Relevanz der pragmatischen Exegese hin und fordert, die Exegese selbst müsse „Schritte auf eine praxisorientierte Hermeneutik hin" (12) tun. Angesichts des Problems unserer Unkenntnis der vom Vf. bei seinen Hörern intendierten und

erst recht der realen Wirkung seines Textes bei dem Empfänger hält F. die pragmatische Exegese für stärker autororientiert; überliefert sei eben nur „der in den Texten angezielte intentionale hörerbezogene, handlungsorientierte, d. h. pragmatische Sprechakt des Verfassers" (14). Herauszuarbeiten sei nun die Funktion der Texte als Kommunikationselemente zwischen einem bestimmten Autor und einer bestimmten Gruppe.

Als Aussagen über die theologische Dimension der Wirklichkeit erheben die biblischen Texte zugleich einen heute noch gültigen Anspruch. „Sie bezeugen nicht nur Glaubenspraxis, sondern wollen bei ihren Adressaten eine neue Glaubenspraxis begründen und evozieren. Mehr oder weniger sind sie darum alle konkrete Handlungsanweisungen." (15)

Mit dem angedeuteten pragmatischen Textverständnis, auf das sich der Vf. durch das ganze Buch immer wieder beruft und das er verschiedentlich thesenhaft skizziert, will F. laut Einführung „nach dem grundlegenden methodologischen Vergleich der unterschiedlichen Ansätze der Exegese mit der pragmatischen Auslegung" (16) in Teil I in Teil II das interdependente Verhältnis des einzelnen Theologen zu seiner Adressatengruppe und umgekehrt entfalten, um in Teil III „exemplarische konkrete Handlungsanweisungen ausgewählter Texte" (16) vorzustellen. Im Inhaltsverzeichnis ist diese Gliederung nicht durchgehalten; die Texte sind von 1 bis 7 durchnummeriert.

Der Artikel „Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu" (19–49) nimmt anhand verschiedener Modelle zur Gleichnisauslegung eine Sichtung historisch-kritischer und pragmatischer Auslegung vor mit dem Ziel, letztere exemplarisch als die Methoden der ersten integrierend zu erweisen.

Texte als kommunikative Handlungen begreifend sieht F. ihre die Leserperspektive methodisch ernst nehmende synchrone Betrachtungsweise gegenüber der in der Exegese bis heute dominanten diachronen als primär an und skizziert von daher ein die historisch-kritischen Methoden aufnehmendes Analysemodell, in dem unter Voraussetzung der Textkritik in den Schritten Literatur-, Form-, Gattungs-, Traditions- und Redaktionskritik die „pragmatische Intention" (30) des Textes in bezug auf bestimmte Adressaten untersucht werden soll. Im weiteren stellt er methodische Ansätze der neueren Gleichnisforschung (linguistisch-strukturalistische, historische, existentiale, rezeptionsorientierte) vor, zeigt deren jeweils fehlende Aspekte auf und erörtert ihre Funktion im pragmatischen Textmodell, ohne daß ihm freilich die beabsichtigte Integration gelingt, was m. E. an F.s verengtem Verständnis von Pragmatik im Sinne einer redaktionskritisch orientierten Textpragmatik liegt.

Dieses Verständnis leitet auch die im zweiten Aufsatz am Beispiel des MtEv erfolgende methodenkritische Besinnung „Evangelist und Gemeinde" (50–79). Die forschungsgeschichtliche Situation der kontroversen Auslegung des MtEv wird zum Anlaß einer Thematisierung des Verhältnisses von Evangelist und Gemeinde als bewußtem methodischem Problem genommen. In siebzehn erläuterten Thesen unterbreitet der Vf. den Vorschlag einer redaktionskritisch instruierten Analyse des Evangeliums (Makrotext) als Element eines Kommunikationsprozesses zwischen Autor und Gemeinde. Dabei kommt m. E. die die pragmatisch orientierte Formgeschichte weiterführende sozialgeschichtliche Auslegung zugunsten einer auf den Autor fixierten Betrachtungsweise zu kurz, womit F. weder dem Verhältnis von Redaktion und Tradition noch der Rolle des Kommunikations- und Interaktionspartners Gemeinde gerecht wird.

Der Artikel „Die Offenbarung an die Unmündigen" (80–108) behandelt laut Untertitel „pragmatische Impulse aus Mt 11,25f". Auf dem Hintergrund der aus der Weisheitsliteratur und rabbinischen Schriften erhebbaren historischen Verhaltensmuster sowie neutestamentlicher Parallelen stellt er den Jubelruf Mt 11,25f als Gegenthese insbesondere zu Dan 2,19–33 heraus, die der Vf., wenn dies auch kaum auf der hypothetischen Sprechebene Jesu möglich sei, auf der der Q-Gemeinde sowie der mt Gemeinde im Blick auf die jeweiligen Adressaten analysiert. Daran anschließend wird die „pragmatische Provokation ‚Jesu'" (102) in der Deutung durch Q und Mt in acht Thesen umrissen.

Im vierten Artikel wendet der Vf. das wiederum knapp skizzierte kommunikative Handlungsmodell (121–125) auf die Pneumatologie an, was u. a. dazu führe, daß eine Theologie des Volkes, die „mit der Wirkmächtigkeit des Geistes Gottes im Volk Gottes in allen seinen Gliedern" (129) ernstmache, ihre Einsichten vertiefen und differenzieren könne.

Die umfangreichste Studie des Bandes „‚Pharisäismus' in Judentum und Kirche" (133–190) nimmt sich angesichts seiner verhängnisvollen Wirkungsgeschichte den Text Mt 23 vor unter der Fragestellung: „Was will Matthäus wem mit Kap. 23 als einem Teilelement seines Evangeliums sagen?" (136)

F. eruiert die mt Vorlagen bei Mk und Q, bringt Paralleltexte jüdischer Fremd- und Selbstkritik und widmet sich ausführlich dem kompositorischen Verfahren des Mt, indem er die kleinen Einheiten dieses Textes und ihre Sprechebenen sowie Mt 23 als Element des Evangeliums, „der eigentlichen Sprechebene des Mt" (160) herausstellt. Im Kontext von Kap. 21–25 und des gesamten Evangeliums weist er Mt 23 als innerchristliche Kritik aus, die darauf zielt, durch literarisch wirkungsvoll eingesetzte rhetorische Mittel die Situation und Wirklichkeit der Leser zu verändern; „eine neue Einsicht soll vermittelt, eine neue Praxis, die dem Willen Gottes entspricht, soll evoziert werden" (177). Darum nennt er, hier wie vielfach Peukerts Terminologie aufnehmend, Mt 23 eine „ethisch-appellative Redehandlung" (182). Sie ziele auf den „Pharisäismus" in der mt Gemeinde, bedeute also innerchristliche Selbstkritik. Freilich, „auch wenn die ersten, universal orientierten, judenchristlich geprägten Leser des Matthäusevangeliums Kap. 23 im Sinne des Matthäus innerchristlich als Selbstkritik verstanden haben, konnte derselbe Text, wenn er erst einmal den Raum jüdischer Mentalität verlassen hatte, eine Wirkungsgeschichte des Antijudaismus fortschreiben, die Matthäus . . . nicht intendiert hatte." (189)

Den Bd beschließen ein erweitertes Arbeitspapier „Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium" (191–221) sowie ein Impulsaufsatz „Menschlichkeit" (222–231).

Das Buch weist im Umgang mit der eingeführten pragmatischen Terminologie Fehler und Ungenauigkeiten auf, etwa wenn von „pragmatischer Sprechakt" (14), „pragmatische Intention" (30), „pragmatischer Impuls" (80) die Rede ist; der Terminus „pragmatisch" gehört der Betrachtungs-, nicht der Objektebene an! Nach G. Klaus ist „Sigmatik" keineswegs „= Abhängigkeit der Kommunikationssituation von soziokulturellen Vorgegebenheiten" (21), er bezeichnet damit vielmehr die Untersuchung der dialektisch-materialistisch verstandenen Beziehungen der Zeichen einer Sprache zu den abgebildeten Objekten oder Sachverhalten. Was F.s Band vor allem von einem umfassenden Entwurf pragmatischer Exegese unterscheidet, ist, daß bei ihm in sich häufig wiederholenden redundanten Thesen und Skizzen ein pragmatisches Textverständnis zwar umrissen (21–29, 80f, 102–108, 121–125, 177–183, 199–204, 209–212), jedoch kaum expliziert wird. Bei aller Notwendigkeit und Fruchtbarkeit pragmatischer Exegese, die in der Tat eine konsequente Weiterentwicklung historisch-kritischer Methoden und Einsichten darstellt, erscheint mir der Blickwinkel F.s verengt, der von einem aus strukturaler Linguistik gespeisten redaktionskritischen Vorurteil herrührt, das zu einseitig vom vorfindlichen Makrotext ausgeht. M. E. ist demgegenüber zu betonen, daß ein biblischer Text unter theologischen wie pragmatischen Gesichtspunkten nicht nur Wirkungen hat, sondern seinerseits Wirkung ist, nämlich literarische Verarbeitung der Kommunikations- und Interaktionsgeschichte Jesu und der Jesusbewegung und ihrer Adressaten. Umfassend ansetzende pragmatische Exegese fragt m. E. deshalb handlungstheoretisch hinter die vorfindlichen biblischen Texte zurück nach den ihnen zugrundeliegenden und sich in ihnen niederschlagenden kommunikativen Handlungen.

Frankfurt Edmund Arens

Schönle, Volker: **Johannes, Jesus und die Juden.** Die theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt. 11. – Frankfurt a. M., Bern: Peter Lang (1982). 268 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 17) kart. SFR 76.–

Nach einleitenden Ausführungen zur Thematik und Methodik im Teil 1 bringt Vf. im Teil 2 eine Untersuchung der Überlieferungsstadien, wie sie in Mt 11 greifbar sind (Mt 11 als Ausgangspunkt; Q [Logienquelle] als Quelle von Mt 11; Mündliche Tradition als Hintergrund von Mt 11; Mündliche Tradition als Hintergrund von Q). Im Teil 3 folgt eine Darstellung der Bearbeitungstendenzen (Q auf dem Hintergrund mündlicher Tradition; Mt 11 auf dem Hintergrund von Q). Vf. arbeitet sich also nicht vom Endtext, wie er im NT in Mt 11 vorliegt, zurück zu Q und den in Q verarbeiteten Traditionen, sondern umgekehrt von diesen Traditionen vor zu Q und zu Mt. Die leitende Fragestellung lautet dabei: wie wird jeweils in den einzelnen Überlieferungsstadien das Verhältnis der im Thema genannten Gestalten (Johannes der Täufer, Jesus und die Juden) zueinander gesehen? Das hat für die Methodik zur Folge, daß das im Text „Gesagte" und „Gemeinte" zwar stets aufeinander bezogen ist, aber „in der Redaktion [des Überlieferungsmaterials, sei es durch die ‚Q-Gemeinde', sei es durch den Evangelisten] die Tradition unter veränderten Bedingungen und von anderen individuellen Voraussetzungen her neu zur Geltung gebracht wird" (21). Weil also das Überlieferungsgut „durchgängig von vorgegebenen Denkstrukturen . . . geprägt ist", muß nach dem Vf. „die religionsgeschichtliche Fragestellung in sinnvoller Weise im Rahmen des Methodenkanons fruchtbar" gemacht werden (ebd.), wobei ich lieber von „missionsgeschichtlicher Fragestellung" reden würde. Denn in der Bearbeitung des Überlieferungsmaterials spiegelt sich, wie Vf. ja

zeigt, die jeweilige Missionserfahrung der Urkirche wider, sei es jene der Q-Gemeinde, sei es jene des Evangelisten.

Gemäß diesem methodischen Ansatz und seiner konsequenten und gekonnten Durchführung kommt Vf. zu wichtigen Ergebnissen, wobei er sowohl mit Blick auf Q als auch auf Mt die theologische Konzeption der Texte von der theologischen Konzeption der Quelle (Q) bzw. des Evangelisten unterscheidet.

Für den Verfasser von Q steht Israel „unter der Unheilsdrohung"; das „Auftreten Jesu und seiner Gemeinde markiert für ihn offenbar den Punkt, an dem die Prärogative des Volkes in paradoxer Weise zum Anlaß des Scheiterns wird. Im Hintergrund steht die Auffassung, daß nicht mehr das Gesetz, sondern vielmehr das Verhalten angesichts der Taten Jesu bzw. der Jünger das Heil verbürgt" (109). Was den Täufer angeht, so ist „für den Verfasser der Quelle das Bestreben, den Täufer in positiver Weise Jesus zuzuordnen und auch ihn mit dem Kommen des Gottesreiches in eine Verbindung zu bringen, durchaus charakteristisch" (107); schon das Auftreten des Täufers als des Vorläufers Jesu wie auch das Auftreten Jesu selbst besitzt in den Augen des Verfassers von Q „eschatologische Relevanz" für Israel (ebd.). Die Rede von den Weisheitskindern ist „letzten Endes nur noch eine paradoxe Formulierung angesichts eines grundsätzlichen Gegensatzes zum traditionellen jüdischen Weisheitsdenken" (112). Doch kann nach Meinung des Vf.s „von einer generellen Israelpolemik in Q trotz allem doch noch keine Rede sein" (119), was eingehend überprüft werden müßte (vgl. dazu etwa K. H. Schelke, Israel und die Kirche im Anfang [nämlich in Q und Mk], in: ThQ 163, 1983, 86–95). Beim Q-Redaktor erhält die Deutung des Täufers „einen eminent positiven Akzent" (117); denn dieser wird „so weit wie möglich mit dem Hereinbrechen der Heilszeit in Verbindung" gebracht, aber er steht „in eigentümlicher Weise im Vorfeld der Heilszeit" (ebd.); s. Stürmerspruch. Q will den Anspruch Jesu neu zur Geltung bringen, indem Q vor allem den „Sohn" an die Stelle der jüdisch verstandenen Weisheit treten läßt, was dazu führt, „daß in Q die ‚Passion' der Jünger als der Unwissenden, der Armen und der Leidenden Begründung für die Aktualisierung des Anspruches Jesu ist" (150). Die Missionserfahrung der Urkirche, wie sie etwa in der Apg zur Sprache kommt, liegt übrigens genau auf dieser Linie, wie ich an einem anderen Ort („Neue Echter-Bibel") zeigen werde. Bei Mt dagegen ist die Passion Jesu, nicht jene der Gemeinde, „im eigentlichen Sinne Begründung für dessen eschatologischen Anspruch" (151); die Gemeinde übernimmt sein Leiden. Was den Täufer angeht, so geht es Mt darum, „im gemeinsamen Auftreten des Täufers und Jesu den Anbruch der Endzeit zu proklamieren" [ebd.). Im Hintergrund des Mt-Evangeliums „steht zuletzt jenes Denken vom Gesetz her, welches für die christologische Umprägung des weisheitlichen Denkhorizontes bei Mt charakteristisch ist. Denn daß Jesus als der ‚Sohn' an die Stelle der im Gesetz inkarnierten Weisheit tritt, läßt bei ihm nun die Nachfrage zur Übernahme seines ‚Joches' und die Nachfolger als die ‚Unmündigen' wieder zu den ‚Demütigen' werden" (ebd.). Bei Mt läuft, im Unterschied von der Q-Gemeinde, „alles auf den Gegensatz zu Israel hinaus, doch kommt die Gemeinde hier allenfalls noch insofern in den Blick, als sie die Autorität des Erhöhten selbst in Anspruch nimmt" (148).

Das in Mt 11 verarbeitete Q-Material besteht aus folgenden sechs Stücken: Anfrage des Täufers; Jesu Worte über den Täufer; Stürmerspruch; Gleichnis von den spielenden Kindern; Weherufe Jesu gegen Chorazin und Bethsaida; Jubelruf. Wenn ich richtig sehe, scheint Vf. dieses Material auf das Konto des „Verfassers von Q", von dem er durchgehend redet, zu setzen, also nicht auf das Konto Jesu (vgl. 57–95). Daß der Redaktor von Q dieses Material benutzt hat, um mit seiner Hilfe den Anspruch und die Erfahrung der „Q-Gemeinde" – so es eine solche überhaupt gegeben hat, was noch lange nicht bewiesen ist – zum Ausdruck zu bringen, ist nicht zu bezweifeln. M. E. kann aber die Rückfrage nach Jesus in dem Sinn, ob nicht er der Erstsprecher dieser Stoffe war, nicht umgangen werden. (Zu dieser Rückfrage nach Jesus vgl. etwa K. Kertelge [Hg.], Rückfrage nach Jesus. Freiburg/Basel/Wien [1]1974, [2]1977 – dieses Buch wird von Sch. nicht erwähnt; vgl. jetzt auch R. Riesner, Jesus als Lehrer, Tübingen 1981). Dann verschiebt sich das mit dem Thema „Johannes, Jesus und die Juden" gegebene Problem in die Zeit Jesu zurück, und das Verhältnis Jesu zum Täufer und zu seinem Volk wird zu einem historischen Problem der Zeit Jesu. Dabei mag die nachösterliche Entwicklung bis hin zu Mt durchaus so gelaufen sein, wie Sch. meint, wobei freilich viel hypothetisch bleiben muß; denn was die Formgeschichte des Evangeliums angeht, kommt man vielfach über Hypothesen nicht hinaus, wie die Erfahrung zeigt. Die intensive Auseinandersetzung des Vf.s mit den Meinungen und Ergebnissen anderer Forscher (z. B. Trilling, Hoffmann, Lührmann, Polag) beweist dies ja nur. Wenn man nicht den Mut aufbringt, sich zu Jesus selbst zurückzutasten, bleibt die ganze Arbeit doch nur ein Torso. Und wie erklärt sich das von Sch. nicht angesprochene, gerade in der Logienquelle zu beobachtende Phänomen der Beschränkung auf einen einzigen normativen Lehrer, nämlich Jesus? – ein unjüdisches Prinzip! (Vgl. dazu F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 363–370)? Letztlich doch nur durch den Anspruch des historischen Jesus, auf dem die Christologie beruht.

Sch. hat jedenfalls ein überaus gelehrtes und anregendes Buch geschrieben, für eine Diss. eine erstaunliche Leistung. Hier offenbart sich eine hervorragende Begabung. Das Buch bestätigt mir wieder, daß die Evangelien (und die Apg) auch deswegen geschrieben wurden, um den Ablösungsprozeß der Urkirche von Israel und dessen Gründe zu dokumentieren (vgl. dazu F. Mußner, Traktat über die Juden, 242–253); Mt 11 ist dafür ein exemplarischer Stoff.

Lieblingswörter des Vf.s: „offenbar", „wohl", „quasi" (z. B. 119: „quasi beispielhaft", 141: „quasi folgerichtig": was soll das heißen?); „sondern vielmehr": es genügt „sondern" oder „vielmehr" (das letztere nach Negationen).

Passau/Regensburg Franz Mußner

Mollat, Donatien: **Études johanniques.** Mit einem Vorwort von Jacques Guillet. – Paris: Édition du Seuil (1979). 187 S. (Parole de Dieu) kart.

Der 1904 in Nantes geborene und 1977 verstorbene Vf. ist in Deutschland vor allem durch seine Bearbeitung des Joh-Ev im Rahmen der Jerusalemer Bibel bekannt geworden (L'Évangile de saint Jean, in: La Sainte Bible, Éditions du Cerf, Paris ([1]1953) [3]1973, mit einer umfangreichen Einleitung S. 9–65 und einer Übersetzung mit Anm. S. 67–193). Seine übrigen Werke („Lecture spirituelle de saint Jean", Paris 1974; „Saint Jean, maître spirituel", Paris 1976; „La Parole et l'Esprit". Exégèse spirituelle I und „La vie et la gloire". Exégèse spirituelle II, beide Paris o. A.) dürften hierzulande unbekannt geblieben sein.

Wie die Titel zu erkennen geben, verfolgen M.s Arbeiten insgesamt eine „spirituelle" Linie der Auslegung des Joh-Ev. Das gilt auch von der Sammlung „Études johanniques", die 1979 posthum von Schülern zusammengestellt wurde.

Wie J. Guillet in seinem freundschaftlichen Vorwort schreibt, ist für M. „spirituell" „genau das Gegenteil von vergeistigt"; „spirituell bedeutet Reichtum und Dichte des Geistes Gottes in der banalen und zerbrechlichen Wirklichkeit des Fleisches. Von dieser Sicherheit getragen, sammelt D. Mollat ... sorgfältig alle Züge, die in diesem Evangelium die göttliche Bedeutung der menschlichen Gesten und geschaffenen Realitäten enthüllen, alles, was der Evangelist überliefern wollte als er sein Werk verfaßte: ‚Wir haben seine Herrlichkeit gesehen'. Die Herrlichkeit, das persönlichste Geheimnis eines Wesens und seine Ausstrahlung in der Welt, – die Orte und die Bewegungen, bleiben, gehen, steigen, suchen, – Momente und Stunden, warten, erfüllen, ankommen, – wahrnehmbare Eindrükke und ihre Tiefen, kosten, fühlen, hören, kennen, – die sichtbare Welt, die vom Menschen bewohnt wird, und ihre kosmischen Dimensionen, Feuer, Wind, Wasser, Leben, – das gesamte Universum, das im Wort Fleisch wurde, enthüllt Gott und seine Liebe, – all diese typisch johanneischen Themen nährten für die Dauer seines Lebens die innere Hingabe Pater Mollats, sie waren der ständige Stoff seiner Arbeit und der Arbeit, die er seinen Schülern vorlegte" (10).

Pater Mollat war Jesuit. Nach Abschluß seiner Ausbildung wurde er 1937 ans Bibelinstitut nach Rom geschickt, „um sich darauf vorzubereiten, die Exegese des NT zu lehren und in Lyon-Fourvière P. Joseph Huby zu ersetzen" (8). Krieg und gesundheitliche Probleme unterbrachen 1939 seine Studien; M. kann sie nicht vollenden. Als Studienpräfekt in Poitiers und Professor in Fourvière kümmert er sich fortan hauptsächlich um Schüler und Studenten.

Veröffentlicht hat er – neben dem Genannten – vor allem Artikel, „die er auf Bitten von Direktoren von Wörterbüchern oder Zeitschriften und der Organisatoren von Kongressen verfaßte" (7). J. Guillet spricht von der „Schüternheit eines Interpreten, der sich seiner Aufgabe immer unterlegen fühlte" und von der „Angst etwas zu behaupten" (8), so daß M. nicht nur „Zeit brauchte, um eine Frage zu behandeln und sie in ihrem Zentrum zu erfassen", sondern immer auch „Skrupel" empfand, etwas zu veröffentlichen (9). Am meisten Scheu hatte er vor Buchbesprechungen. Nur zweimal ließ er sich überreden: 1956 besprach er das eben erschienene Werk von C. H. Dodd „The Interpretation of the Fourth Gospel" (Recherches de Science religieuse 44, 1956, 422–441) und 1957 lieferte er einen Literaturbericht zur paulinischen Theologie (ebd. 45, 1957, 240–260). Dieser Beitrag blieb die einzige Abweichung von Johannes, „von dessen Genie er sich vor allem getragen fühlte": „Er war eingestellt auf diesen Rhythmus aus Wiederholungen und Vorstößen, diskreten Erinnerungen und plötzlichen Geistesblitzen." Er liebte „die spirituelle Dichte dieses Evangeliums" (9). Die letzte Frucht seiner 35 Jahre Arbeit am Joh-Ev war 1976 die Studie „Saint Jean, maître spirituel", mit der er seinen Artikel „Jean l'Évangeliste" aus dem „Dictionnaire de spiritualité" (Bd. 8, Sp. 192–247) wiederaufnahm und weiterentwickelte. Im Vergleich mit dieser Arbeit beurteilt Guillet die „Études johanniques" „freier in ihrer Haltung, persönlicher in ihrer Einstellung, entwickelter in ihrer Vorstellung"; „sie lassen uns zweifelsohne unmittelbarer in die Arbeit Donatien Mollats eintreten und in das Verständnis seines Werkes" (12).

Gesammelt sind in dem Bändchen Studien zur Göttlichkeit Christi (15–44), zur Inkarnation (45–55), zur Bekehrung (56–75), zum Glauben (76–90), zu den joh

Zeichen (91–101), zum „räumlichen Vokabular" (102–110), zur Eucharistierede (111–122), zu „Bevor Abraham ward, bin ich": Joh 8,45–59 (123–134), zur Entdekkung des leeren Grabes (135–147), zur Erscheinung des Auferweckten und zur Gabe des Geistes (148–164) und zum Osterglauben nach Joh 20 (165–184).

Die Anordnung entspricht nicht der zeitlichen Entstehungsfolge dieser v. a. in Zeitschriften und Sammelbänden erschienenen Einzelstudien – deren älteste 1953, deren jüngste 1976 datiert –, sondern in etwa der thematischen Abfolge im Joh-Ev. Das dient sowohl einer „globalen Übersicht" (11) über das Joh-Ev, als auch der Darstellung einer Art Quintessenz der Lebensarbeit M.s. Er war kein Freund der „Demontagen der Formgeschichte oder der Geflechte der strukturalen Analyse" (ebd.), ihm ging es um den Reichtum des Textes, um zentrale Perspektiven und immer neu um die Interpretation der Details vom Ganzen des Joh-Ev her. Was er zu erschließen suchte, war und blieb „das spirituelle Evangelium".

Eppenhain Josef Hainz

Migliasso, Secondo: **La presenza dell'Assente.** Saggio di analisi letterario-strutturale e di sintesi teologica di Gv. 13,31–14,31. – Roma: (Edizioni Borla) 1979. 291 S. (Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae) kart. Lire 12 000

Diese von D. Mollat angeregte Untersuchung ist aufgebaut in 2 Teilen: Der erste bietet eine „Literarisch-strukturale Analyse von Joh 13,31–14,31" (37–203) und der zweite eine „Theologische Synthese von Joh 13,31–14,31" (205–257). Vorangestellt ist eine „Methodologische Einführung" (13–35), und abgeschlossen wird das Ganze durch eine „Zusammenfassung" (258–270), eine reichhaltige Bibliographie (271–288), aufgeteilt in „methodologische" und „exegetische" Studien, und eine ausführliche Gliederung (289–291), die in Kurzfassung auch schon vorangestellt erscheint (5). Ein Faltblatt als Beilage bietet den untersuchten Text in jener Anordnung, die in der Analyse von Teil I erarbeitet wird – eine ausgezeichnete Hilfe für deren Nachvollzug.

Das Schwergewicht der Arbeit liegt – wie der Umfang von Teil I unschwer erkennen läßt – auf der literarisch-strukturalen Analyse. Der Autor ist der Auffassung, daß die historisch-kritischen Untersuchungen nicht „ad un risultato comune e plausibile" geführt hätten (Einleitung, 7). Er versuchte es deshalb mit „un nuovo tipo di metodologia" (ebd.), eben mit jenen analytischen Methoden der Literaturwissenschaft – Linguistik und Strukturalismus –, die vom heutigen Text – d. h. von seiner Letztgestalt – ausgehen, weil allein dessen Aussagen als letztlich verbindlich zu gelten haben.

Diese methodische Vorgehen wird in einer ausführlichen „Methodologischen Einführung" begründet und abgehoben vom sonst heute üblichen in der Exegese (13–35).

Die Anwendung erfolgt ebenso intensiv wie extensiv in Teil I der Arbeit (37–203): Nach der Ausgrenzung der Perikope läßt eine erste Analyse die einzelnen Einheiten des Textes erkennen und als Pfeiler der Struktur die VV 13,33; 14,1.18.27c-28a mit den zugehörigen Partien (Eckpfeiler 13,31a und 14,31c; Einleitung 13,31b–32, 1. Teil 13,33–38, 2. Teil 14,1–17, 3. Teil 14,18–27b und Schluß 14,27c–31b).

Die 5 Hauptstücke werden sodann struktural näher untersucht, sowohl auf die Zuordnung der Einzelglieder innerhalb dieser „Hauptstruktur" hin wie auch in ihrem Verhältnis zur „Substruktur", die in 14,6a erkennbar ist und den Komplex 14,7–27b betrifft (9 irrtümlich 14,1–27b).

Abgeschlossen wird Teil I mit Erörterungen zum literarischen Genus der "Reden" Jesu, ihrer Stellung und Bedeutung innerhalb des 4. Evangeliums und zur Frage nach dem Beitrag der verfolgten Methode zur historisch-kritischen Erhellung des Textes, seiner Geschichte und seiner Komposition.

Theologische Bilanz zieht Teil II in 2 Teilen (205–257). Der erste bringt die „globale" theologische Botschaft der Perikope zur Darstellung: das „Tat-Ereignis" des Todes Jesu als Erlösungsgeschehen in seiner Gegenwärtigkeit. Der zweite behandelt theologische Einzelthemen wie: Jesus, Vater und Paraklet, Jünger (Jüngerschaft und Kirche), sowie die übrigen Personen (Judas, Juden, alle [Nichtjünger], Kosmos, Fürst der Welt).

In einer „Zusammenfassung" (258–270) versucht der Autor noch einmal Rechenschaft zu geben über den Ertrag seiner Methode für die „literarische Lektüre, die formale und die thematische", die es nach seiner Auffassung mit einer vollkommenen Einheit zu tun hat, insgesamt und in jedem Teilstück einheitlich und gegliedert zugleich (vgl. 9).

Die gliedernden VV 13,33 (9 irrtümlich 13,31); 14,1.18.27c–28a sind bestimmt von demselben literarischen Motiv: dem bevorstehenden Abschied Jesu und dessen Auswirkung auf die Jünger. So enthält 13,33c.d die Grundgedanken: „Ihr könnt (jetzt) nicht kommen" – „wohin ich fortgehe". Ersteres wird in 13,34–38 entfaltet, letzteres ist Inhalt der VV 14,1–17. Dem „Jetzt"-nichtkönnen korrespondiert sodann in 14,18(–27b) das „ich komme zu euch". Der Abschnitt 14,1–17 erweist sich so als formale und inhaltliche Mitte der Komposition: Es geht um den heilsbedeutsamen „Fortgang" Jesu; denn der Fortgehende, an den es zu glauben, an den es sich zu halten gilt (14,1), ist (allein) der Weg (zum Vater), (insofern er) die Wahrheit (ist) und (folglich auch) das Leben. Die Wichtigkeit gerade dieses Gedankens erklärt die Substruktur in diesem Abschnitt (14,6.7–17. 18–27b).

Nimmt man die Korrespondenz von Einleitung (13,31b–32) und Schluß (14,27c–31b) hinzu, ergibt sich für die Perikope ein „harmonischer und einheitlicher, gradliniger und verflochtener Plan", „eine kreuzförmige, klare und ausdrucksvolle Komposition" (260):

	Hauptstruktur	Substruktur
13,31a		
13,31b–32		
13,33–38		
14,1–17		
14,18–27b		14,(6.)7–17
14,27c–31b		18–27b
14,31c		

Aus dieser Struktur lassen sich nun die theologischen Hauptaussagen dieses „discorso di Gesù ai discepoli sul senso rivelatoriosalvifico della sua morte" (= Jüngerrede Jesu über die Offenbarungs- und Heilsbedeutsamkeit seines Todes) leicht ablesen (vgl. 260–262). Zusammengefaßt im Sinne des Buchtitels: Die Situation der Abwesenheit Jesu, die sein Tod herbeiführt, wird überwunden durch die fortdauernde Wirklichkeit der Gegenwart, die das „Geheimnis" seines Todes in den Jüngern verwirklicht (vgl. 261). Der Tod Jesu verliert seine Negativität und wird für die Welt zum Geheimnis des Liebes-Gehorsams Jesu gegen den Vater (14,31a.b) und für die Jünger zum Heils-Geheimnis (13,31b–32), denn er macht sie zugleich teilhaft seines Lebens und seiner Liebe als des Sohnes (vgl. 262).

Der Autor will seine Arbeit verstanden wissen als „These zur biblischen Exegese" (vgl. 10) und nennt sie im Untertitel „saggio" = Muster, Probe, Versuch. In der Tat sind ja gegenwärtig die linguistischen und strukturalistischen Untersuchungen zur Bibel immer noch in einer Phase der Erprobung ihrer Methoden. Daß sie das Instrumentarium der historisch-kritischen Exegese durchaus zu erweitern und zu ergänzen imstande sind, hat M. eindrucksvoll gezeigt.

Eppenhain Josef Hainz

von Allmen, Daniel: **La famille de Dieu.** La symbolique familiale dans le paulinisme. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1981. LXVII, 330 S. (Orbis biblicus et orientalis 41) geb.

Der Vf., der von 1966–1972 Lehrer an der protestantischen Fakultät von Yaoundé (Kamerun) war, veröffentlichte im Jahre 1972 eine Einführung in die Theologie des Neuen Testaments unter dem Titel: „L'évangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le Nouveau Testament", Editions CLÉ, Yaoundé 1972. Nach einigen Jahren pastoraler und ökumenischer Arbeit hat er die vorliegende Studie unter der Leitung von Professor Ph.-H. Menoud und nach dessen Tod von Professor P. Bonnard durchgeführt und 1980 im Fach Neues Testament als Doktorarbeit der theol. Fak. in Lausanne vorgelegt.

Die Originalität des Buches fällt auf. Die Bildsprache des Paulus ist bis heute in der ntl Exegese sehr stiefmütterlich behandelt worden, da man dem großen Theologen kaum bildsprachliche Schöpfung zugesprochen hat. Typisch ist die Art, wie R. Bultmann 1910 den Stil der paulinischen Predigt einseitig im Vergleich mit der kynisch-stoischen Diatribe studierte. Seine Beboachtungen wurden später von vielen Exegeten mehr oder weniger mechanisch übernommen.

Die neue Art, die Gleichnisse Jesu von linguistischen Ausgangspunkten her zu untersuchen, hat seit ein paar Jahren die rigiden Schemata von A. Jülicher über Metaphern und Gleichnisse in Frage gestellt. Sehr bezeichnend beleuchtet man jetzt mit neuen Methoden Jesu ausdrucksvolle Bildsprache, aber widmet dem Theologen Paulus kaum dasselbe Interesse. Schon darum ist die vorliegende Arbeit wichtig.

In einem Einleitungskap. „L'étude des images dans les épîtres pauliniennes", gibt der Vf. eine kurze Zusammenfassung der Forschung und beschreibt sein eigenes Vorhaben. Er macht den Leser mit den neueren Theorien über Bildsprache und Metaphern vertraut, besonders wie sie bei P. Ricoeur oder E. Jüngel formuliert werden. In der alten Rhetorik war die Metapher eine Außenseite, ein Dekorum. Bei einer solchen Auffassung konnte die Bildsprache nur unter dem Gesichtspunkt der Originalität des Stiles eines Verfassers erwogen werden. Auch wenn man im Sinne von A. Jülicher Bildhälfte und Sachhälfte auseinander hält und z. B. untersucht, wie die Familienmetaphorik bei Paulus dessen theologische Auffassung der Ehe prägt, wird die Bildsprache nicht ernst genommen, sondern nur als Beweisverfahren angesehen. Nach P. Ricoeur berührt aber die Metapher direkt die Semantik.

Bewußt über diese neue Art und Weise Bildsprache oder Metaphern zu sehen, will der Vf. global alle Bilder bei Paulus studieren die irgendwie mit der

Familie, ihrer Struktur, ihren Mitgliedern und ihren Verhältnissen zueinander, zu tun haben (44f). Dabei werden die 13 Briefe untersucht, die im Namen des Paulus geschrieben sind, 7 werden aber als mehr wahrscheinlich authentisch angesehen (48f). Der Übersichtlichkeit halber werden die verschiedenen Themata nicht nacheinander, sondern im Zusammenhang behandelt. Mit Hilfe von Tabellen (XVff) wird dem Leser jedoch die analytische Arbeitsmethode irgendwie vorgeführt.

Im ersten Kap. werden zunächst neun Klassen von Themata erwogen: Gott der Vater Christi, Gott der Vater der Gläubigen, Jesus der Sohn, die Gläubigen als Kinder Gottes und als Erben, die Sklaven, die Gläubigen als Brüder und Schwestern, die geistliche Vaterschaft, die Hochzeit. Es fällt auf, daß drei Texte besonders reich an Familienmetaphorik sind: Gal 3:26–4:7, Röm 4 und Röm 8. Darum werden diese Texte im zweiten Kap. zunächst für sich unter dem Titel „Famille d'Abraham et famille de Dieu" studiert. Die Familie Abrahams gibt Anlaß folgenden Themata nachzugehen: die Söhne Abrahams; Segnung und Verfluchung; der Bund als Testament; die Abkommen Abrahams; das Erbe und der Erbe; Abraham, unser Vater; Abraham, der Vater der Unbeschnittenen; der Glaube Abrahams. „Von der Familie Abrahams zur Familie Gottes" ergibt folgende Vergleiche: Abkomme Abrahams und Gottes Erbe; Jesus als der Abkomme und Erbe Abrahams; der Sohn Gottes als der Erbe Gottes; die Bilder der Gefangenschaft; das Gleichnis des minderjährigen Erbens; die Familie Gottes.

An Hand dieser ausführlichen Übersicht über die Familienmetaphorik in drei privilegierten Texten, erweitert der Vf. im dritten Kap. den Rahmen seiner Untersuchung auf alle „paulinischen" Texte. Dabei werden folgende Themata behandelt: „Ihr seid Söhne"; Brüder und Schwestern; Jesus, Gottes Sohn; Paulus und seine Kinder; der Sklave in der Familie; Gott, der Vater; die Hochzeit Christi und der Kirche. Schließlich werden in den zwei letzten Kapiteln mehr synthetisch Paulus als Bilderschöpfer sowie der Zusammenhang zwischen Theologie und Metaphernsprache untersucht.

Der Leser wird so allmählich in die Funktion der Familienmetaphorik bei Paulus eingeführt, in der besonders die Metapher des Erbens als originell erscheint. Wiederholungen sind in einer solchen Arbeit unausweichlich und erwecken den Eindruck, daß man nicht leicht vom Fleck kommt. Der Vf. ist in seinen Urteilen vorsichtig und will der Bildsprache keinen allzu großen Teil in der dogmatischen Systematik zuschreiben (3). Darum wird wahrscheinlich mancher Dogmatiker von dieser Arbeit enttäuscht werden, da sie nicht soviel Neues zur Analyse der paulinischen Theologie beiträgt. Aber wenn man von diesem systematischen Interesse weniger beherrscht wird, kann man diese sauber durchgeführte Studie als einen wichtigen Beitrag zur Beleuchtung eines Teils der paulinischen Bildsprache ansehen.

Der Rezensent ist nicht völlig überzeugt von den Ausführungen, die behaupten, daß Paulus bewußt versuche, Gott als Vater nicht vom Bildfeld der Familie aus zu bestimmen (284ff). Der Vf. scheint zu befürchten, daß man dabei Anlaß haben könnte, das Bild der Familie Gottes allzu leichtsinnig anzuwenden. Er ist dabei mehr von einem dogmatischen Interesse beseelt, als daß er dies von Paulus aus belegen könnte. Für Paulus und für seine Zeitgenossen ist es sehr natürlich analog von Gott als Vater und von der Gemeinde Gottes als Familie Gottes zu reden. Die Distanz zwischen den Menschen und Gott ist aber bei einem Juden immer als natürlich vorausgesetzt und braucht also nicht Anlaß zu Vorbehalten zu geben.

Die Ausführungen wären wohl stringenter geworden, wenn der Vf. gründlich linguistische Methodik angewandt hätte. Die Arbeit verbleibt sozusagen auf halbem Wege zwischen gewöhnlicher Exegese und linguistischer Arbeitsweise. Aber auch so kann sie dem Leser viele neue Gesichtspunkte geben.

Lund René Kieffer

Fuchs, Eric / **Reymond**, Pierre: **La deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude**. – Neuchâtel, Paris Delachaux & Niestlé Ed. (1980). 194 S. (Commentaire du Nouveau Testemant-deuxième Série XIIIb) kart.

Die beiden Kommentare verstehen sich als Gemeinschaftsarbeit der in Genf dozierenden Autoren E. Fuchs und P. Reymond, ohne daß dies ausdrücklich – in einem Vorwort oder auf dem Klappentext – vermerkt wäre. An keiner Stelle melden sich unterschiedliche Meinungen der beiden Kommentatoren zu Wort. Das ist um so beachtlicher, als sie sich bei den zahlreichen cruces interpretationis keineswegs mit der Aufführung schon vorgetragener Auslegungen begnügen, sondern sich möglichst um eine eigene Option und deren Begründung bemühen, gerade auch bei sachlich relevanteren Textstellen.

An Vorzügen sind vor allem hervorzuheben: a) Die gut gegliederte, eingehende und im allgemeinen vorsichtig abwägende Behandlung sämtlicher Einleitungsfragen (2 P: 15–41; Jud: 137–153), angefangen mit einem jeweiligen Kap. über Vokabular, Quellen und Stil des Briefes. Was die Meinung der Autoren über Anlaß und Zweck der beiden Schreiben betrifft, sind alle wesentlichen Gesichtspunkte den betreffenden Kap. (26–29 bzw. 141–144) zu entnehmen. Während F. und R. 2 P mit der heutigen sententia communis uneingeschränkt als Pseudepigraphon eines unbekannten Autors beurteilen (30–37), der ihres Erachtens in Ägypten oder in Kleinasien geschrieben haben könnte (40f), möchten sie die Möglichkeit nicht ausschließen, daß der Vf. des anderen Pseudepigraphons ein Schüler des Herrenbruders Judas war (148). b) Eine ausführliche und gemeinverständliche Vorstellung und Bewertung von zahlreichen Textvarianten, die, wie auch spezielle Literaturangaben, jeweils der Erklärung der einzelnen Texteinheiten vorangestellt sind. c) Die gut vertretbare Aufgliederung des Textes in möglichst kleine Sinneinheiten, sodann die einleitende Einordnung derselben in den Kontext und die abschließend meistens gebotene Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse erleichtern die Lektüre der Erklärung erheblich. d) Die philologische Fragestellung – Erklärung aller wichtigen griechischen Begriffe und schwierigen Ausdrücke sowie die Diskussion exegetisch relevanter Konstruktionsmöglichkeiten – kommt in einem fachwissenschaftlichen Kommentar voll entsprechenden Umfang zum Zug, ohne die Lesbarkeit der Erklärung zu beeinträchtigen. Griechischen Wörtern ist durchweg in geschickter Weise eine Übersetzung angefügt. e) Zu einem motivgeschichtlichen Exkurs über die Vernichtung des Kosmos durch Feuer (134–136) kommen zwei weitere stoffreiche und ergiebige Exkurse zu 2 P: über die zentralen Begriffe γνῶσις/ἐπίγνωσις (127–131) und über die in Kommentaren meist kurz abgetane Bezeichnung „Noe, der achte" in 2,5 (131–133).

Weitgehendste Zustimmung dürfen F. und R. für die Auffassung erwarten, es handle sich bei den in beiden Schreiben bekämpften Gegnern um Vertreter eines „pré-gnosticisme" (29.27–29; 143.142f). Anfragen erlaubt meines Erachtens vor allem ihre neuartige nähere Kennzeichnung der Argumentation der „Falschlehrer" von 2 P. Diese hätten die Erschaffung der Welt durch Gott bestritten, deren unveränderliche Permanenz und Stabilität behauptet und unter Berufung auf diese Stabilität einen kommenden Weltuntergang und damit die Parusie Christi zum Gericht geleugnet. Das Problem der Parusieverzögerung habe sich für sie nicht gestellt. Im Gegenteil! Das Ausbleiben der von den Orthodoxen erwarteten Parusie Christi habe ihnen die These der Permanenz der Welt und damit die Sinnlosigkeit der temporalen eschatologisch-apokalyptischen Erwartung gerade bestätigt (26f.108–111). In 3,4 stünden sich „zwei Kosmologien" gegenüber: „während 2 P seine Kosmologie aus seinem eschatologischen Glauben, der selbst an seinen Glauben an einen Schöpfergott geknüpft ist, ableitet, scheinen die Gegner gerade umgekehrt aus ihrer Kosmologie ihre dezidierte Bestreitung jeder apokalyptischen Eschatologie gefolgert zu haben" (109). Der Hauptpunkt der Debatte betreffe somit „die Verbindung von Eschatologie und Kosmologie, die von den Häretikern geleugnet und vom Autor des 2 P postuliert wird" (27).

Diese Erklärung könnte überzeugen, wenn vor allem zwei Voraussetzungen zuträfen. Zum ersten: wenn die Verbindung der Parusie Christi mit dem totalen Weltbrand oder doch der irgendwie erfolgenden Totalvernichtung des Kosmos sowie eine nachfolgende Neuschöpfung desselben – von beidem ist in 2 P selbstverständlich die Rede – als allgemein oder wenigstens im Adressatenbereich anerkannte und deshalb von den Falschlehrern attackierbare und attackierte Glaubenswahrheit vorauszusetzen wäre. Das scheinen die beiden Erklärer auch anzunehmen, obwohl sie es nie ganz eindeutig aussprechen. Hier ist zumindest Vorsicht geboten. Daß jene Voraussetzung zutrifft, läßt sich kaum – F. u. R. verweisen selber nur vorsichtig auf Apk 21,1 (121) – stichhaltig begründen. Zum zweiten: wenn der 3,4 den Gegnern in den Mund gelegte Einwand als zutreffende Formulierung der von F. und R. für jene beanspruchten Argumentation gelten könnte. Das ist aber auch unseren Erklärungen zufolge keineswegs der Fall. Redaktionelles Arrangement des Autors sehen sie nicht nur in der ersten Hälfte des Einwands am Werk, sondern auch am Schluß: ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως passe nicht in den Mund von Leuten, die die Erschaffung der Welt bestreiten (109–111). Der Autor von 2 P – so suchen sie exegetisch einsichtig zu machen – verbinde in seiner Formulierung des gegnerischen Einwands zwei Themen miteinander: einerseits die von den Gläubigen als Problem empfundene, von den Häretikern aber als Stütze ihrer These beanspruchte Parusieverzögerung und andererseits die von den Gegnern behauptete Permanenz der Welt, aufgrund deren diese die angeblich mit der Parusie Christi verbundene Vernichtung des Kosmos ablehnen (109f). Anschließend behandle er die beiden Themen getrennt in umgekehrter Reihenfolge, zunächst das gegnerische Hauptargument der unveränderlichen Permanenz des Kosmos (3,5–7), dann das die Orthodoxen bedrückende Problem der Parusieverzögerung: 3,8–9 bzw. 15a (109f). Demgegenüber scheint mir die übliche Auffassung, daß es dem Autor in 3,4 und im folgenden nur um ein Thema, nämlich um die Nichterfüllung der Parusieverheißung geht, eine weniger gequälte Exegese von 3,4 für sich zu haben. Nach wie vor darf die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit zur Diskussion stehen, daß dem Autor, dem der Motivzusammenhang zwischen der einstigen Vernichtung der Welt durch Wasser und der kommenden durch Feuer vorschwebt, in 3,4 im Hinblick auf seine nachfolgende Argumentation an dem Zusatz „wie vom Anfang der Schöpfung an" liegt, um nämlich vom einstigen vernichtenden Strafgericht über die gottlose Menschheit auf das sicher kommende Endgericht und den

„Untergang der gottlosen Menschen" (= der Häretiker und ihres Anhangs: 3,7b) zu schließen.

Weitere Einzelexegesen, mit denen F. u. R. ihre Hypothese zu stützen suchen, scheinen mir ebenfalls Zweifel zu erlauben. So bereits die Behauptung, die Verknüpfung von 3,15b mit der Ermahnung 3,14–15a sei weniger gewichtig als der hier vorliegende „Bruch" (rupture), da der Autor in 3,15b–16 ein völlig neues Thema behandle (123). Sodann besonders die Meinung, der Autor richte sich mit 1,20f speziell und direkt gegen die „Falschlehrer", die dem ganzen AT – dieses lassen die Erklärer mit τὸν προφητικὸν λόγον (1,19a) und πᾶσα προφητεία γραφῆς (1,20) zu recht gemeint sein – die Inspiration, damit den göttlichen Ursprung, absprechen, es als reines Menschenwerk betrachten und sich willkürlich erfundene, esoterische Interpretationen des AT erlauben würden (74f). Die gleiche Stoßrichtung habe schon 1,16a. Damit wolle der Vf. den Gegnern vorwerfen, sie würden sogar die Berichte der Evangelien esoterisch, nämlich „mythologisch" interpretieren (28; vgl. 67) – eine Auslegung, die bekanntlich keineswegs die einzig mögliche ist, die sich aber am ehesten befürworten ließe, wenn die von F. und R. vorgeschlagene Auslegung von 1,20f die Intention des fiktiven Petrus träfe. Starke Gründe sprechen aber m.E. dafür, daß der Autor mit 1,20f nicht direkt die Falschlehrer oder auch andere Gegengrößen (die gewöhnlichen Gemeindeglieder) im Visier hat, sondern die für seine gesamte nachfolgende Argumentation grundlegende Inanspruchnahme des als Prophetie verstandenen AT – daß „das prophetische Wort" nämlich durch das authentisch bezeugte, auf die Parusie Christi vorausweisende Offenbarungsgeschehen auf „dem heiligen Berg" als „sicherer" erwiesen sei (1,19a) – als unanfechtbare Interpretation absichern will (vgl. meine Untersuchung „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" (2 Petr 1,20b), in: Dynamik im Wort, hrsg. vom Kath. Bibelwerk e. V., Stuttgart 1983, 257–285).

Was den Abfassungsort des 2 P betrifft, scheinen die Erklärer eher Ägypten als Kleinasien zu favorisieren, und zwar vor allem wegen äußerer Indizien (40f). Wenn sie dabei an Streitpunkten, die sich dem geistigen Milieu Ägyptens (Alexandriens) mühelos einordnen lassen würden, an erster Stelle „Permanenz der Welt oder Eschatologie" nennen (41), wollen sie dies gewiß auch selbst nicht als positiven Beleg für ihre Hypothese, das Hauptargument der Häretiker sei das Unerschaffensein und die Stabilität der Welt, gewertet haben. Nebenbei: in der Auslegung von 3,15b ist doch wohl eine gewisse Unausgeglichenheit unterlaufen. In der Einleitung wird betont, der fiktive Petrus geselle sich 3,15b Paulus als „frère et ami (et non comme apôtre!)" zu, in der gewissermaßen prophylaktischen Absicht, die Interpretation des Denkens Pauli der apostolischen Autorität, deren Garant Petrus ist, zu unterwerfen (35.37). In der Einzelexegese von 3,15b.–16 ist aber dann zu lesen: „Bruder" habe hier den technischen Sinn „de compagnon d'apostolat"; beide Apostel würden „die apostolische Autorität" symbolisieren (123; vgl. 124f).

Die hier geäußerten kritischen Anfragen dürfen und können die große wissenschaftliche Leistung, die beide Kommentare darstellen, nicht in Abrede stellen. Im Ganzen bieten sie eine vorbildlich fundierte Exegese, die in einer Fülle von Punkten zu einem tieferen Verständnis beider Briefe führt und, wohl zu Recht, auch auf eine positive Einschätzung derselben in theologischer und kirchengeschichtlicher Hinsicht hinwirken möchte. Laut Klappentext wollen die beiden Kommentare demonstrieren, daß diese beiden kleinen Briefe des NT oft zu Unrecht verkannt, ja verachtet werden. Das ist ihnen auch weithin gelungen. Als Beispiel sei nur etwa die Erklärung der VV 20–21 aus dem am wenigsten geschätzten Jud genannt (182–185), die den Autoren als Mittelpunkt des Briefes und als eine der interessantesten Beschreibungen des christlichen Lebens im ganzen NT gilt (185).

Freiburg Anton Vögtle

Frankemölle, Hubert: **Friede und Schwert.** Frieden schaffen nach dem Neuen Testament. – Mainz: Grünewald (1983). 172 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 26.80

Der Band enthält verschiedene Untersuchungen und Aufsätze des an der Universität/Gesamthochschule Paderborn als Professor lehrenden Exegeten. Diese sind zu einem Ganzen zusammengeordnet unter folgenden Teilüberschriften:

I. Grundlagen: 1) Der Traum vom Frieden im Umfeld des NT; 2) Friede und Schwert im NT;

II. Konkretionen im NT: 1) Gottesverkündigung im Handeln – Jesu Konflikt mit apokalyptischer und pharisäischer Theologie; 2) Jesus – Jüngerschaft – Kirchen: Die Vielfalt der Kirchen und das eine Evangelium des Friedens; 3) Kaiserlicher oder christlicher Friede nach Lukas. Zur Struktur der lukanischen Geburtsgeschichte. 4) Das gefährdete Leben der reichen Christen: Innergemeindliche Friedenspraxis nach Lukas (bes. 14,25–35); 5) Amtskritik im Matthäusevangelium. Ein Zeichen für kirchlichen Unfrieden?

III. Impulse biblischer Friedensperspektiven für uns: 1) Nein zur Gewalt – Ja zum Frieden. Bibeltheologische Gedanken zu einer Losung; 2) Umkehr zur wahren Gerechtigkeit: Eine christlich-jüdische Selbstbesinnung zu Mt 5,20; 3) Friede zwischen Juden und Heiden? Eph 2,14 und der gegenwärtige Unfriede im christlich-jüdischen Gespräch; 4) Thesen zur Bedeutung des NT für das christliche Friedenshandeln. Vorangestellt ist die Frage: „Ist Friede auf Erden?" (vgl. Lk 2,14).

Es handelt sich hier um Beiträge, die in den vergangenen zehn Jahren entstanden und als Gesprächshilfen verstanden sind, um die gegenwärtige Friedenssuche biblisch zu orientieren, zu inspirieren, kritisch zu befragen und zu vertiefen.

Ausgegangen wird dabei von der Frage nach der Friedenshoffnung und den Friedensutopien im Alten und Neuen Testament und aufgezeigt, daß die biblische Friedensvorstellung im Handeln Gottes ihre Grundlage hat und deshalb kritisch ist gegen alle Versuche menschlicher Art, durch Macht und Ordnung Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen. Dies zeigt sich sowohl am Scheitern der atl Theokratie wie am Scheitern der Versuche, in der Umwelt der Bibel mit politisch-ideologischen Mitteln echten Frieden zu schaffen. Gerade die dabei im 1. Teil nachgezeichneten Friedensversuche und Friedensmodelle sind von heuristischem Wert.

Dann geht F. dem Versuch der Kirche nach, durch eine hierarchische Ordnung Frieden in der Kirche und durch sie in der Welt zu schaffen und zeigt auch hier auf, wie dieser Versuch von der Verkündigung Jesu und der Eigenart des Reiches Gottes her scheitern mußte.

Sehr interessant ist der Aufriß der Friedensperspektiven und -strategien der urchristlichen Gemeinden. Mit ihnen und den Friedensaussagen und -anweisungen Jesu konfrontiert Frankemölle sodann moderne ökumenische, soziale, politische und innerkirchliche Probleme (z. B. Christen untereinander, Christen und Juden, christliche Kirchen und rassistische Strukturen und Verhaltensweisen) und kommt dabei zu bedeutsamen Einsichten. All diese biblischen und historischen Analysen faßt F. in den Schlußthesen über christliches Friedenshandeln zusammen, will also zum reflektierten Handeln anleiten, nicht primär zum theologischen Gespräch einladen:

1. Eine unmittelbare Übertragung biblischer Friedensimpulse auf die Gegenwart ist nicht möglich, dazu ist das biblische Zeugnis zu vielgestaltig und soziologisch zu differenziert.
2. Sozialgeschichtlich fehlt für die heutigen Fragestellungen ein entsprechendes Erfahrungsmodell in der Bibel, wenn auch die biblischen, vor allem ntl Modelle normativen Charakter innehaben.
3. Die urchristliche Überzeugung: ‚Durch Christus kam der Friede Gottes in die Welt' ist eine Aussage des Glaubens und steht unter dem Vorbehalt von Schon und Noch-nicht.
4. Die Glaubenden sind ebenfalls erst auf dem Weg zum Frieden, wenn auch dieser Friede durch den Geist Gottes bereits als gegenwärtige Wirklichkeit erfahren wird und zugesprochen werden kann.
5. Frieden ist nur konkret verwirklichbar, insofern gibt es auch für Christen keine Patentlösungen. Konkrete Entscheidungen können deshalb auch kontrovers ausfallen. Vom NT her können dazu nur Prinzipien gewonnen werden. Dabei ist wichtig, daß Friede Liebe voraussetzt und deshalb der Umkehr, der Läuterung des Herzens und der Gnade Gottes bedarf. Friede aber kann in den Ordnungen dieser Welt immer nur komparativisch, nicht superlativisch verwirklicht werden.
6. Die Kraft zum Mühen um den Frieden und für den Frieden selbst kann nur Gott geben, endgültig in der Vollgestalt des Reiches Gottes.

Interessant und anregend an diesen Studien ist die konsequente Frage nach der sozialen Verwirklichung der jeweiligen Friedenskonzeptionen in der Geschichte des Volkes Gottes und der Kirche, überhaupt die kritische Hinterfragung der Friedensentwürfe auf ihre soziologische Voraussetzung und auf ihre Verwirklichbarkeit. Insofern hilft dieser Band, die Verwirklichbarkeit der biblischen Friedensmodelle theologisch genauer ins Auge zu fassen, bevor sie anderen vorgelegt und verkündet werden. Die Analysen sind weithin sorgfältig durchgeführt, einseitige Positionen werden vermieden. Leider sind die einzelnen Beiträge verschiedenartig angelegt und nicht voll aufeinander abgestimmt; eine gründliche Gesamtanalyse wird nicht geboten. Dennoch ist das Studium dieser Aufsätze hilfreich für all jene, die sich als Theologen oder Christen angesprochen wissen, zur heutigen Friedenssuche etwas beizutragen.

Passau Otto Knoch

Sgherri, Giuseppe, **Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene.** – Milano: Vita e Pensiero 1982. XXVIII, 500 S. (Studia Patristica Mediolanensia 13), kart. Lire 65 000

Das Werk, das wir hier vorstellen, wurde als Diss. am Fachbereich Kath. Theologie der Univ. München (WS 1977/78) eingereicht und unter der Leitung des bekannten Patrologen Peter Stockmeier geschrieben. Der Vf. beabsichtigt, das Denken des Origenes in seinen Bezügen (Kontinuität, Opposition) zwischen der Kirche und der „Sinagoga antica dell'AT" einerseits, zwischen der Kirche und der „Sinagoga non credente in Cristo" andererseits zu studieren. Er gliedert seine Untersuchung in sieben Abschnitte, deren Inhalt wir nun skizzieren wollen.

In einem ersten Kap., das praktisch als Einleitung gedacht ist, steckt S. den Rahmen ab, in dem die Konfrontierung sich entfaltet. Wir begegnen da einem Origenes, der dem jüdischen Volke mit gemischten Gefühlen gegenübersteht: einerseits empfindet er Sympathie für ein Volk, das er im Grunde genommen als Bruder anerkennt und das hervorragend in der Deutung der Schriften bewandert ist (er zögert nicht, die Rabbinen seiner Zeit zu Rate zu ziehen), andererseits macht er Vorbehalte diesem selben Volke gegenüber, welches auch weiterhin Christus verkennt, indem es seine Kirche ablehnt (9–55).

Doch wie erklärt es sich, daß die Juden nicht an Jesus, den Gesandten Gottes, geglaubt haben? Und wenn Jesus die Erfüllung der Gesetze ist, was kann der Sinn einer Synagoge sein, die ihn ablehnt und Bücher sowie Strukturen aufrechterhält, die nur von ihm aus verstanden werden können? Auf dem Umweg dieser Fragen, die aus der glaubenden Seele des Origenes emporsteigen, entfaltet S. schrittweise die origeneische Vision der unglaubenden Synagoge, die mit einem ausgesprochen negativen Urteil abschließt (56–132).

Das dritte Kap. ist dem Studium der Synagoge des AT gewidmet, die S. ausdrücklich – es sei daran erinnert – von der nichtchristusgläubigen unterscheidet. Welches ist der Wert der ersten – aus dem bereits erwähnten Grund – in bezug zum negativen Verständnis der zweiten? Wenn ihr ein Sinn in der Heilsökonomie zugeschrieben werden soll, welchen Sinn ist man berechtigt ihr zu verleihen? An dieser Stelle untersucht S. das Denken des Origenes bezüglich der gelebten geistigen Erfahrung, welche den großen Gestalten des AT verliehen wurde und fragt nach dem Wert der atl Einrichtungen wie etwa des Kultus und des Gesetzes (133–243).

Das vierte Kap., das mit dem vorhergehenden organisch verbunden ist, handelt über den Sinn, welcher Christi Kommen für die ältere Synagoge darstellt. S. legt hier die origeneische Auffassung von der Figur des Täufers dar; dieser faßt das ganze AT in sich zusammen, und er ist organisch mit Christus verbunden. S. zeigt ebenfalls, wie Moses, diese Schlüsselfigur des alten Bundes, in diesem Kommen (Verklärung des Herrn) seine Erfüllung und seinen Ruhm erhält. Schließlich erwähnt er, wie im Kommen Christi die bestehende Ordnung zwischen den Juden und den Heiden aufgehoben wird, was für die ersteren als Ruin, für die letzteren als Auferstehung gedeutet werden muß (244–276).

Von dort aus geht S. zur origeneischen Auffassung der ntl Kirche über. Sie wurde aus den Nationen gezogen und bildet deshalb eine Antithese zur nachchristlichen Synagoge; dennoch hat sie den Ursprung ihres Glaubens an Jesus Christus von den Juden erhalten und auf diese Weise führt sie Israel weiter. S. wird auf diese letztere Beziehung zurückkommen. Vorläufig ist er bemüht, die Komponenten dieser Kirche „ex gentibus" zu beschreiben. Dieser Studie geht ein Paragraph über die aus dem Judentum stammenden Gläubigen voraus. Nach Ansicht des Autors schreibt Origenes ihnen nur eine geringe Bedeutung zu (277–348).

Wie angesagt geht S. nun zur Frage der Beziehungen zwischen der Synagoge des AT und der Kirche über. Eigentlich greift er auf die im dritten Kap. ausgearbeiteten Gegebenheiten (die Personen, den Kultus und die atl Einrichtungen) zurück und versucht festzustellen, in welchem Maß die Ekklesiologie des Alexandriners diese Vorlagen sich zugutemacht und sie verwandelt (349–427).

Ein letztes, viel kürzeres Kap. widmet sich den Problemen der Endzeit und des Endheiles der Synagoge, die Origenes im Lichte von Röm. 11,25–26 behandelt (428–444).

Diese kurze Beschreibung des vom Autor eingeschlagenen Weges gibt schon zu verstehen, daß sein Unternehmen Tiefgang hat. Gewiß hätte er einen andern Weg einschlagen können. Einige werden es nicht unterlassen, ihn darauf aufmerksam zu machen. Doch scheint sein Weg gerechtfertigt, ebenso vom Standpunkt des origeneischen Denkens aus wie von dem der Ergebnisse, zu denen es gelangt.

Das bisher Gesagte bietet ebenfalls einen Einblick in die Breite des behandelten Stoffes. „Wer zuviel anfängt, führt nichts richtig aus", sagt das Sprichwort. Dies ist nicht der Fall bei S. Indem wir ihm durch die Analysen des Wirrwarrs der origeneischen Texte folgten, fiel uns auf, wie meisterhaft er den Stoff beherrscht und wie ausgewogen seine Schlußfolgerungen sind. Gewiß die eine oder andere Stellungnahme des Autors kann in Frage gestellt werden. Doch wenn man das ganze Werk ins Auge faßt, wäre es unangebracht, einige kleine Einzelfragen anzufechten. Übrigens werden sie auch weiterhin mehr oder weniger umstritten bleiben, wenn man die Geistesstruktur des Origenes, seine Textüberlieferung usw. im Auge behält.

In seiner Einleitung kündigt S. uns an, daß das Problem der Beziehungen der origeneischen Theologie zum kulturellen Milieu, in dem sie sich entfaltet hat „non è stato in genere posto" (6). Diese Option müssen wir respektieren. Doch kommt es vor, daß der Autor im Laufe seiner Untersuchung hie und da solche Beziehungen aufzeigt. Dort, wo dies der Fall ist, hätten wir ausführlichere Fußnoten gewünscht.

Alles in allem darf man behaupten, daß das Buch von S. ein großes Werk ist, das seinen Platz in der Reihe der andern großen Werke über das Denken des Alexandriners behaupten wird. Die zukünftigen Forscher, welche bestrebt sein werden, die origeneische Ekklesiologie zu vertiefen – eigentlich hätte das Werk mit dem Untertitel: Die Ekklesiologie des Origenes in ihrer Beziehung zum israelischen Problem erscheinen können – und den Dialog zwischen Christentum und Judentum zu fördern, werden nicht an diesem Buch vorbeigehen können.

Rom Réal Tremblay

Richards, Jeffrey: **Gregor der Große.** Sein Leben – seine Zeit. – Graz, Wien, Köln: Styria (1983). 315 S., Ln. DM 49.–

Seit Duddens umfassender Darstellung Gregors des Großen (Gregory the Great: His Place in History and Thought, 2 Bde, London 1905) ist in englischer Sprache keine Biographie Gregors des Großen mehr versucht worden. Richards legt als Nebenfrucht seines Werkes: The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476–752, London 1979, eine solche nun vor.

Nach einem einführenden Kap., das der „Welt Gregors des Großen" gewidmet ist, behandelt er „Gregors Jugendzeit" sowie seine Entwicklung bis hin zur Papstwahl. Das vierte Kap., unter dem mißverständlichen Titel ‚Gregors Weltanschauung', versucht die Grundlinien der theologischen Überzeugung und des kirchenpolitischen Wirkens Gregors zusammenzufassen. Die Kap. 5 bis 13 stellen detailliert, mit reichen Belegen aus Gregors Briefwechsel, das Wirken Gregors in Rom, seine Verwaltungstätigkeit, seine Stellung gegenüber dem Episkopat in Ost und West, die Auseinandersetzung mit den Langobarden dar. Das 14. Kap. beschäftigt sich mit der missionarischen Tätigkeit, das 15. Kap. umreißt knapp Gregors Stellung dem Mönchtum gegenüber. Ein 16. ausblickendes Kap. behandelt Gregors Vermächtnis.

Um es knapp zu sagen: es handelt sich hierbei um ein Werk der haute vulgarisation.

Wer die zwei großen, über 200 S. sich erstreckenden Kapitel in Erich Caspars Papstgeschichte liest, wird dort schneller und umfassender informiert. Dieser Vergleich muß nicht unbedingt zum Schaden unseres Autors ausschlagen, da ein Werk, wie das vorliegende, weitergehende Interessen verfolgt und größere Kreise ansprechen will. Hier aber steht der Vf. sich selbst im Wege. Denn einerseits ermüdet er den Leser mit einer Fülle von Details zur Kirchenpolitik Gregors des Großen, die alle bei Caspar nachzulesen sind, und andererseits bleiben seine Ausführungen zur Person Gregors des Großen sowie zu seinem Charakter merkwürdig blaß.

Die Übersetzung ist an vielen Stellen ein wenig holperig und kann den Fluß des englischen Originals nicht einholen.

Geradezu ironisch mutet es an, wenn S. 126 behauptet wird: „Liturgiegeschichte ist eine historische Disziplin, die gewissenhaft und genau arbeitet, die für manche esoterisch und faszinierend ist. Ihre Fachleute veröffentlichen die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit in Fachzeitschriften mit geheimnisvollen Titeln wie Ephemerides Liturgicae und Sacris Eruditi (sic). Für den einfachen Laien ist es schwer, diese Geheimnisse zu ergründen." So wundert es dann auch nicht, daß das Sacramentarium Leonianum konsequent als Leoninum zitiert wird.

Daß auf S. 124 Origenes auftaucht, daß Klausers Liturgiegeschichte in einem deutschsprachigen Werk nur mit englischem Titel zitiert wird, daß S. 252 S. Brechter als Dom S. Brechter, der englischen und französischen Übung entsprechend, auftaucht, sind nur einige hier zu notierende Flüchtigkeiten.

Wer sich mit dem kirchenpolitischen Wirken dieses Papstes beschäftigt, wird weiterhin zu Erich Caspar greifen. Als Einstiegslektüre und um Geschmack zu bekommen, dazu vermag R.s Werk gute Dienste zu leisten.

Bochum Wilhelm Geerlings

Crone, Marie-Luise: **Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik Lothars III. (1125–1137) zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie.** – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). 398 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften Bd 170) kart. sfr. 77.–

Diese Gießener Diss. folgt anderen neueren Arbeiten in dem Bestreben, das traditionelle Bild von Lothar III. als einem schwachen und gegenüber kirchlichen Forderungen allzu nachgiebigen Herrscher zu revidieren. Dabei gilt das vorrangige Interesse jedoch nicht den viel erörterten Problemen des Herrschaftsantritts von 1125, also dem umstrittenen Pactum in der Narratio de electione Lotharii (das Frau C. als Fiktion aus der Feder des Erzbischofs Konrad von Salzburg betrachtet, 109ff) und der „Wahlanzeige" an den Papst, sondern der kirchlichen Personalpolitik Lothars während der ganzen Dauer seiner Regierung. Die Vf.in breitet dazu das Quellenmaterial für das deutsche Regnum in regionaler Gliederung aus und gelangt zu dem Ergebnis, daß sich die Alternative von „Reichstreue" und „Reformgeist" der Bischöfe und Äbte explizit allenfalls in der Trierer Kirchenprovinz stellte, wo der Einfluß Bernhards von Clairvaux und seiner Freunde

bereits spürbar wurde; sonst aber standen für Lothar genuin politische Gesichtspunkte, vor allem der Gegensatz zu den staufischen Brüdern Friedrich und Konrad, auch beim Umgang mit der Reichskirche und ihren Prälaten im Vordergrund. Von Fall zu Fall Konzilianz mit Festigkeit verbindend, habe der Kaiser das Potential der Bistümer und Reichsabteien in beträchtlichem Maße seiner Herrschaft dienstbar zu machen gewußt. Diese Relativierung des eigentlich kirchengeschichtlichen Aspekts, die auch in der geringen Aufmerksamkeit der Quellen für die Formalien von Bischofswahl und Investitur zum Ausdruck kommt (258ff), ist überzeugend, zugleich aber kaum überraschend, weshalb man den Wert des Buches auch weniger in seinem globalen Resultat als in vielen kritischen Einzelbeobachtungen zu sehen hat; beispielhaft hervorgehoben sei die erschlossene Verleihung der Herzogsgewalt an den Würzburger Bischof Embricho bei dessen Amtsantritt 1127 (145ff). Recht störend ist die große Zahl von Fehlern, mit denen der Text von Frau C., zumal in den lateinischen Quellenzitaten, behaftet ist; wenn schon für 77 Schweizer Franken kein gedrucktes Buch geboten wird, so kann der Leser (und Käufer) doch wenigstens ein tadelloses Typoskript erwarten.

Bonn Rudolf Schieffer

Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280–1980. Hrsg. von Gerbert Meyer und Albert Zimmermann, für den Druck besorgt von Paul-Bernhard Lüttringhaus. – Mainz: Grünewald 1980. 534 S. (Walberberger Studien. Philosophische Reihe Bd 6)

Die vorliegende, anläßlich des 700. Todesjahres erschienene Albertus-Magnus-Festschrift hat nicht die Absicht, eine die bisherigen Forschungen über das umfassende Lebenswerk Albertus zusammenfassende Darstellung zu bieten. Sie versteht sich vielmehr „als einen Beitrag zur Forschung und als eine Anregung zu deren Fortsetzung und Vertiefung" (6). Sie beschränkt sich dabei thematisch auf jene Gebiete, die für Albertus selbst im Zentrum des Interesses und seiner Arbeit standen. Angesichts dieser Tatsache kann es die Aufgabe einer Rezension nur sein, das Werk vorzustellen. Deshalb seien im folgenden die kompetenten Autoren mit ihren Beiträgen eigens genannt.

Martin Bauer, „Secundum modum Albertistarum" – ein albertistischer Kommentar zu De anima (Köln 1482) in Vergleich mit dem Text des Albertus; Yves Congar, „In dulcedine societatis quaerere veritatem" – Notes sur le travail en équipe chez les Precheurs au XIII[e] siècle; Ingrid Craemer-Ruegenberg, Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De anima-Paraphrase Albertus des Großen; Isnard W. Frank, Zum Albertus-Autograph in der Österreichischen Nationalbibliothek und zum ‚Albertinismus' der Wiener Dominikaner im Spätmittelalter; Albert Fries, Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts des Großen; Albert Fries, Albertus Magnus Prosator; Rudolf Haubst, Albert, wie Cusanus ihn sah; Paul Hossfeld, Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften; Paul Hossfeld, ‚Erste Materie' und ‚Materie im allgemeinen' in den Werken des Albertus Magnus; Christian Hünemörder, Die Zoologie des Albertus Magnus; Gerbert Meyer, Das Grundproblem der Bewegung bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin; Heinrich Schipperges, Das medizinische Denken bei Albertus Magnus; Johannes Schneider, Die Bestimmung des Tugendbegriffes in den Schriften Alberts „De natura boni" und „Summa de bono"; Walter Senner, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen; Jerry Stannard, The Botany of St. Albert the Great; Clemens Vansteenkiste, Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus; William A. Wallace, The Scientific Methodology of St. Albert the Great; Edouard Henri Wéber, L'interpretation par Albert le Grand de la Theologie mystique de Denys Ps-Aréopagite; James A. Weisheipl, The Axiom ‚Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins; Albert Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus.

Besonders hingewiesen sei auf den von Johannes Schöpfer zusammengestellten bibliographischen Überblick über die wichtigsten Neuerscheinungen der Albertus-Literatur von 1960 bis 1980 (495–514). Vollständig, also einschließlich der vor 1960 erschienenen Bände, ist die Editio Coloniensis aufgeführt. Anstelle des Sachregisters bietet eine übersichtliche Gliederung der Einzelbeiträge (522–525) eine Aufschlüsselung des Gesamtwerkes, das von einem Personenregister abgeschlossen wird. Wer sich künftig unter wissenschaftlichem Anspruch mit Albertus Magnus befaßt, wird diese Festschrift nicht übergehen können.

München Richard Heinzmann

Catherine Capelle: Thomas d'Aquin Féministe? – Paris: Éditions Vrin 1982. 180 S. (Bibliothèque Thomiste XLIII) kart. 75.00 Fr.

Wie der um die Frauenfrage in der christlichen Tradition und Gegenwart verdiente Straßburger Theologieprofessor J. M. Aubert im Vorwort schreibt, handelt es sich bei diesem Buch um einen Teil der Doktorarbeit von C. Capelle, „dont j'ai eu l'honneur de présider le jury". Die Untersuchung bemüht sich, Einseitigkeiten und Simplifikationen zu vermeiden, wie sie gegenwärtig in manchen Veröffentlichungen zu finden sind, wenn ein scholastischer Autor des Antifeminismus geziehen wird. C. dagegen ist sich der Komplexität des hermeneutischen Problems wohl bewußt, wenn sie es z. B. bei den Paulus-Interpretationen des Thomas von Aquin gleichsam mit zwei verschiedenen sozialen und religiösen Kontexten zu tun hat. Ein Mangel an historischem Sinn ist ihr in dieser Hinsicht nicht vorzuwerfen.

Dies zeigt schon der einleitende Essay zur sozialen und rechtlichen Stellung der Frau im 13. Jh. (zwar Einschränkung des germanischen Erbes durch das Vordringen des römischen und kanonischen Rechts, aber auch Sakralisierung der Ehe durch gleiche moralische Verpflichtung beider Partner; zwar relative Gleichstellung der Geschlechter in den alten Orden, aber auch Ausschluß der Frauen von den neuen Bettelorden, da deren Lebensweise für sie nicht konzediert werden konnte; in der zeitgenössischen Literatur sowohl Erhebendes wie Zynisches), sowie zu den meist negativen Erfahrungen, die Thomas in seinem Leben Gelegenheit hatte, mit Frauen zu machen, angefangen von der seine Berufung hintertreibenden Mutter. Aber warum, so fragt die Autorin mit Recht, hat Thomas sich nicht bei seinem Frauenbild von der so erfolgreich regierenden Blanche de Castille beeinflussen lassen, die stark genug war, daß alle antifeministischen Gesetze der Zeit vor ihr weichen mußten?

Die Kapitel der Arbeit behandeln 1. die philosophisch-theologische Anthropologie bei Thomas, 2. seine Ehelehre, 3. seine Deutung des jungfräulichen Frauseins, 4. seine Lehre von der Gott-Ebenbildlichkeit der Geschlechter, 5. seine Auseinandersetzung mit neutestamentlicher Frauenaktivität bei gleichzeitigen Lehrverboten und schließlich in kurzen Streiflichtern die Symbolik Frau-Kirche sowie das neutestamentliche Glaubenszeugnis von Frauen im Urteil des Thomas v. Aquin.

Im 1. Kap. stellt sich der Autorin das Problem der Aristotelesrezeption in seiner Bedeutung für die Geschlechterdifferenz bei Thomas. Sie rechnet es ihm hoch an, nicht zwischen den Geschlechtern die differentia specifica angesetzt, sondern das, was man „nature féminine" zu nennen pflegt, auf der akzidentellen Ebene angesiedelt zu haben (44). Bei der von Thomas nicht problematisierten Verwendung aristotelischer Zeugungsbiologie mit der Rollenzuweisung aktiv-passiv an die beiden Geschlechter erinnert sie entschuldigend an die soziale Umwelt, die ihm keinen Anlaß gab, solches zu bezweifeln, und erwähnt einmal ohne Stellenangabe, daß die biologischen Beobachtungen eines Albertus Magnus auch andere Schlüsse zuließen, sich aber gegen das gängige Hierarchieschema mit der Vorrangstellung des Mannes nicht durchsetzen konnten (47). Sie versäumt es jedoch, einen Seitenblick auf die in der Aristoteles-Rezeption zurückhaltendere franziskanische Schule zu werfen, in der es zu interessanten Alternativen in der Geschlechteranthropologie kam. Insofern verharrt die Arbeit bei aller Rücksicht auf die soziale Umwelt doch in einer gewissen Textimmanenz, und die alles verstehende, alles verzeihende Hinwendung der Autorin zu Thomas von Aquin, der nach ihrer Sicht sich in vielen Einzelfragen nicht anders hätte entscheiden können, als er es tat, unterschlägt andere, beim gleichen sozialen Kontext entstandene Stellungnahmen.

Richtig gesehen ist, daß Thomas die aristotelische Auffassung von der Frau als „mas occasionatus", wie immer man diesen durch Übersetzung entstellten Begriff ursprünglich zu verstehen haben mag, erheblich einschränkt bzw. im Hinblick auf den universalen Naturablauf nicht gelten läßt (48.53); aber wie ist es ohne Widerspruch hinzunehmen, daß einerseits die anima rationalis der Frau sich wegen der Unabhängigkeit der Seele vom Zeugungsvorgang sowie von körperlichen Organen nach Thomas nicht von der des Mannes unterscheidet, während andererseits die weibliche Passivität eine größere Schwäche der Sinneswahrnehmung und infolgedessen eine geringere intellektuelle Aktivität der Seele mit sich bringt? (48f). Ist der Autorin die Schwierigkeit der Vereinbarung von beidem nicht aufgefallen, zu der andere Scholastiker die mehr platonisch anmutende Erklärung bereithalten, daß zwar Mann und Frau in ihrer anima rationalis einander gleich sind, die männliche Seele sich jedoch, weil in einem stärkeren Körper wohnend, besser entfalten könne?

Richtig gesehen ist wiederum, daß die Schöpfungstheologie bei Thomas Gleichheitselemente enthält in bezug auf das, was die Fortpflanzungsfunktion der Geschlechter überschreitet, nämlich das „intelligere". Daß er aber die Mann-Frau-Hierarchie, wenngleich in sanfterer Form, bereits im Urstand beginnen läßt, nimmt die Autorin wohl zu voreilig als selbstverständlich hin, zumal es auch im Mittelalter schon

die abweichende Auffassung von der erst nach dem Sündenfall einsetzenden Subordination der Frau gab.

Vergebens sucht C. bei Thomas nach einer gewissen Sensibilität für die Verschiedenheit der Materie bei der Erschaffung von Mann und Frau, die auf eine Superiorität auf weiblicher Seite schließen läßt. Sie entschuldigt ihn aber und enthüllt dabei ihr beschränktes Wissen über die Geschichte der Bibelauslegung, wenn sie außer Raissa Maritain keinen „commentateur ancien ou moderne" kennt, der hier eine „supériorité féminine" wahrgenommen hätte (55f.142).

Tatsächlich existiert jedoch eine für die Frau positive Tradition der Interpretation von Gen 2, und zwar seit der Patristik bis zur gegenwärtigen Feministischen Theologie. Sie wird aber, wie Marie Thérèse d'Alverny gezeigt hat, von bedeutenden Kirchenvätern bekämpft, was sich in der Scholastik wiederholt. Eine Hildegard von Bingen etwa wagt es daher erst nach manchen Konzessionen an das zeitgenössische androzentrische Weltbild, ihre Überzeugung von den erheblich gehobenen Ausgangsbedingungen weiblichen Menschseins durchblicken zu lassen.

Ihre oftmals wiederholte These, die Antifeminismen bei Thomas seien soziologisch und nicht theologisch bedingt, (62,139) sieht C. nicht zuletzt auch darin bestärkt, daß er die Männlichkeit Christi keineswegs für „indispensable" hält und für ihre Konvenienz rein soziale Gründe anführt: „Le Christ venait comme docteur, comme recteur, comme défenseur du genre humain; toutes choses qui ne pouvaient être réalisées, dans la civilisation ambiante, par une femme" (64). Sie schließt daraus, daß in einer Zivilisation, wo Frauen derartige Funktionen ausüben, eine weibliche Inkarnation denkbar sei, auch für Thomas, könnte er seine soziokulturelle Umwelt überschreiten.

Dementsprechend wird betont, daß Eigenschaften der Frau, die Thomas für „nature" hält, die aber nach unserer heutigen Einsicht gesellschaftlich bedingt sind, wie etwa ihre geringere intellektuelle Befähigung und moralische Verläßlichkeit, nicht zum Kernbestand seiner Anthropologie gehören. Gegen seinen soziokulturellen Kontext zu protestieren, davon wird Thomas großzügig dispensiert: „Son rôle à ce moment précis n'était pas d'en faire la critique, ni la réforme" (80). Andererseits bescheinigt ihm jedoch die Autorin, daß er in seiner Ehelehre gegen den zeitgenössischen Brauch, der die Freiheit der Gattenwahl bei der Frau mißachtete, einen starken Gleichheitsakzent setzt, indem er hier das gleiche Recht beider Partner betont (74). Bei der Ambivalenz von Gleichheit der Geschlechter und Subordination der Frau, in der sich Thomas allerdings kaum von anderen Scholastikern unterscheidet, schreibt sie durchweg der ersteren theologische und der letzteren soziologische Relevanz zu. Dabei kann es sogar zu der paradoxen Situation kommen, daß gerade Aristoteles dem Thomas die Gleichheitselemente inspiriert (75).

Aus der bemerkenswerten Beobachtung, daß Thomas für uns heute mehr in seinen Prinzipien, als in deren konkreter Anwendung ernstzunehmen ist, zieht sie die nicht weiter erläuterte kühne Folgerung: „Il ne serait pas difficile de transposer les principes de sa théologie du mariage à la société contemporaine" (80). Anders gesagt: Thomas ist für sie „matériellement misogyne, formellement" jedoch nicht, denn die Gründe für seine misogynen Aussagen entsprechen nicht der „réalité fondamentale" seines Denkens. In einem anderen Stadium der Evolution von Welt und Kirche hätten sie auch für ihn selbst keine motivierende Kraft mehr gehabt (84). Diese Argumentation läuft auf die Frage hinaus: Was würde Thomas lehren, wenn er heute lebte? Aber sind derartige Spekulationen noch die Aufgabe historischer Forschung?

Die Unterscheidung von soziologisch bedingtem Antifeminismus und theologisch fundiertem Gleichheitsdenken stößt bei der Darstellung der Imago-Lehre des Thomas auf Schwierigkeiten. Die Autorin findet hier die – auch bei anderen Scholastikern anzutreffende – doppelte Ausgestaltung dieser Lehre vor: In der ersten Funktion der Gottbildlichkeit, der trinitarischen Seelenstruktur (augustinisch: memoria, intelligentia, voluntas etc.) sind beide Geschlechter einander gleich, aber in ihrer zweiten Funktion, der Repräsentanz der Autorität Gottes über die Schöpfung, ist nur der Mann Bild Gottes, ein mittelalterlicher Versuch, Gen 1,27 und 1 Kor 11,7 miteinander zu harmonisieren. Gerade bei dieser Ursprungsanalogie (wie die Welt ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott hat, so die Frau im Mann) könnte man darauf verweisen, daß Thomas in seiner Umwelt und in der Geschichte, wie sie sich ihm darstellt, nur männliche Autoritätsspitzen wahrnimmt. Aber hier beruft sich C. nur beiläufig auf den sozialen Kontext, wohl weil die für Thomas theologisch bedeutsame männliche Gottesrepräsentanz nicht so leicht zu überspielen ist. Sie tröstet sich mit der Gleichheit in der ersten, entscheidenderen Funktion der Gottbildlichkeit und dem späteren Verschwinden der zweiten, antifeministischen. Unbekannt ist ihr auch hier die Wirkungs- sowie die weitere Auslegungsgeschichte der biblischen Stellen zur menschlichen imago Dei, die noch bis ins 18. Jh. frauenfreundliche Theologen wie theologisch gebildete Frauen dazu gezwungen hat, umständlich zu „beweisen", daß auch die Frau imago Dei ist.

Kann man so weit gehen, aus dem thomasischen Prinzip, daß die Herrschaft dem zukommt, der an Vernunft überlegen ist, mit der Autorin den Schluß zu ziehen: „Si l'on trouve une société, où la femme a plus de valeur intellectuelle que l'homme, le principe thomiste imposera que l'homme soit soumis à la femme"? (141). Wäre es nicht ehrlicher, statt der Rettung und Neuanwendung des „principe thomiste" zuzugeben, daß Thomas auf bestimmten Gebieten unter Voraussetzungen denkt, die für unser Leben nicht mehr zutreffen, und wir daher auf seine Wegweisung verzichten müssen?

An Deutungen der Anthropologie der Frau bei Thomas – sicher allemal eine besonders krasse Probe aufs Exempel der Perennität – gibt es viele, besonders aus dem deutschen und englischen Sprachraum, von der Autorin unbemerkt (einsame Ausnahme: Ida Ramings Arbeit, mit drei Druckfehlern im Titel, S. 23). Sie reichen von Rettungsversuchen der Aussagen des Kirchenlehrers Thomas für die Gegenwart über Modelle der Unterscheidung zwischen Überholtem und überzeitlich Gültigem bei ihm (von den zwanziger bis zu den fünfziger Jahren meist aus männlicher Feder) bis zu den Arbeiten im Zeichen der Feministischen Theologie. Diese haben sich nach anfänglichen Beschuldigungen der Scholastiker wegen ihres Frauenbildes allmählich eingependelt zu der These der Ambivalenz von Gleichheits- und Subordinationsdenken. Dieser jüngste Versuch ist von seinem methodischen Ansatz aus sicher zukunftweisend, wenngleich sich die klare Trennung zwischen soziokulturell bedingten Subordinationselementen und theologisch belangvollen Gleichheitselementen in der Anthropologie des Thomas von Aquin nicht in allen Fällen durchhalten läßt.

Tokyo Elisabeth Gössmann

Johannes von Paltz. Werke. Bd. 1 **Coelifodinae.** Hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedrich Stasch. Unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. LV, 527 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 2) Ln. DM 292,–

Johannes von Paltz. Werke. Bd. 2 **Supplementum Coelifodinae.** Hrsg. von bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venicio Marcolino. – Berlin, New York: de Gruyter 1983. LVI, 504 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 3) Ln. DM 198.–

Der erste der beiden vorzüglich ausgestatteten Bde bringt den lat. Text der „Himmlischen Fundgrube" des Augustineremiten (1445–1511; vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 218), eines der wichtigsten Zeugnisse spätmittelalterlicher Ablaßtheologie und -pastoral. Auf der Grundlage des gleichnamigen volkssprachlichen Traktats und mit Einarbeitung verschiedener lateinischer Konzepte und kleinerer Drucklegungen erschien 1502 (Wolfgang Schenk, Tübingen) die umfangreiche „Coelifodina". Paltz arbeitete den Druck noch einmal durch und erweiterte ihn beträchtlich für die zweite „Auflage" von 1504 (Martin Landsberg, Leipzig). Die beiden späteren Druckauflagen (1511, 1515) bringen nur unwesentliche Korrekturen dazu.

Vorliegende Edition stützt sich also auf den Text von 1504, normalisiert vorsichtig das Latein und bringt die üblichen Verbesserungen. Mit dem kritischen Apparat läßt sich leicht arbeiten. Der zweite kommentierende Apparat verifiziert die zahlreichen Zitate (die auch schon im Text selbst belegt sind) und geht den zahlreichen Anspielungen nach – soweit möglich. Er bringt auch Verständnishilfen: z. B. 234[15]: „Es folgt (234,8–235,1) eine Auslegung der Marianischen Antiphon ‚Salve Regina'." Ausführliche Register (Bibelstellen, Quellen, Moderne Autoren 481–518; in Bd. 2: 453–485) und ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (519–527; bzw. 487–504) schließen die vorzügliche Ausgabe ab. Es wäre gut gewesen, auch die nicht verifizierten Zitierungen im Text (z. B: 215: I „Bei Aegidius Romanus nicht gefunden") ins Register aufzunehmen. Das unbedingt erforderliche Sachregister soll der dritte Bd der Ausgabe der Werke bringen.

Inhaltlich bringt nämlich die Coelifodina mit ihrem Supplementum eine Fülle von damaliger Populärtheologie, die zur Beurteilung der Zeit – und damit auch zum Verständnis der Reformation – wichtiger zu sein scheint als die akademische Fachliteratur. Im ersten Hauptteil wird eine breite Passionsmeditation entworfen; anhand einer Passionssynopse geht sie voran bis zum Höhepunkt der „margita passionis", dem Sich-Versenken Mariens in das Kreuzgeheimnis; man soll also zuerst Christus am Kreuz, das Buch des Lebens, mit Maria von außen betrachten, um so zum inneren Betrachten zu gelangen. Der zweite Teil über Gedankensünden gibt gute Ratschläge auch über dasjenige,

was damals unter „Skrupel" breit behandelt wurde. Der dritte Teil zeigt, daß auch der größte Sünder Vergebung erlangen kann – wie der gute Schächer –, und kann im Zusammenhang damit viel über Tod und Sterben entfalten. Von daher geht der vierte Teil über zu der Vorbereitung auf den Tod, zu den Gnadenmitteln der Kirche und besonders auch zu den Ablässen.

Der zweite Bd war als fünfter Teil gedacht, entwickelte sich aber zu einem eigenen Werk über die „fünf höllischen Heere", die die Burg des Menschen angreifen (exercitus annihilationis, – denigrationis, – desperationis, – excaecationis, – recidivationis). Dem fünften Teil wird der weitaus größte Platz zugewiesen, weil dort wiederum der Ablaß zur Frage steht. Aber auch unter diesem Oberthema wird „ein Leitfaden des frommen Lebens, eine frömmigkeitstheologische Summe" (II, XIX) entworfen. Für das Supplementum wurde der erste Druck (1504, Schenk, Erfurt) mit sinnvollen Korrekturen der beiden anderen (1510, 1516, Leipzig) als Vorlage genommen.

Der Eindruck, der sich aus Hamms frömmigkeitstheologischer Arbeit ergab, wird bestärkt: der Sitz der kontroverstheologischen Fragen ist deutlich die Ekklesiologie, nicht die Gnaden- und nicht die (unabhängig gesehene) Sakraments- und Ablaßlehre. Doch das Studium der beiden Textbände wirft eine neue Frage auf: Seite für Seite zu lesen ist für einen Nicht-Spezialisten dieser Zeit, der eine bestimmte Arbeit vor Augen hat, nahezu unmöglich. Dieses Konglomerat von Subtilitäten und Binsenwahrheiten, von Zitationen und Unterteilungen, von Frömmigkeit und formaler Gelehrsamkeit fordert geradezu den Vergleich mit dem Sprachgenie Martin Luther heraus (1504 trat er in das gleiche Kloster ein, in dem die Coelifodina entstand). Die Frage lautet: Was verdankt die Reformation dem neuen Sprach- und Denkstil Martin Luthers? Und was ist nun wirklich tiefgründender dogmatischer Unterschied? Ob nicht doch der väterliche Gönner Martin Luthers, Johann von Staupitz, recht hat, der als Abt von St. Peter, Salzburg, in seinem letzten Brief (1. IV. 1524) an seinen ehemaligen Günstling schrieb: „Ihr scheint mir viele unwesentliche Äußerlichkeiten zu verdammen, welche zu Glauben und Gerechtigkeit nichts beitragen; sie bedeuten nichts und beschweren einem Gläubigen kaum das Gewissen." (M. Luther, Werke, Briefwechsel III, Weimar 1933, Nr. 726, S. 263f).

München Josef Sudbrack

Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert. Hrsg. von Irmgard Pahl. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1983. XVIII, 611 S. (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 29) 75.– Fr.

In Fortsetzung der von A. Hänggi und I. Pahl 1968 (²1978) edierten Sammlung Prex Eucharistica (Spicilegium Friburgense 12) erscheint jetzt in einem ersten Band die seit langem angekündigte und erwartete Sammlung eucharistischer Texte reformatorischer Kirchen aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Ein zweiter Band, der Texte vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert bieten wird, soll in absehbarer Zeit folgen. Ein weiterer Band unter dem Titel Sacrum Convivium soll die Entwicklung bis zur Gegenwart – unter Einschluß der jüngsten Meßreform im katholischen Bereich – dokumentieren und so die Reihe vervollständigen, die sich insgesamt zum Ziel gesetzt hat, „zentrale Texte zur Feier der Eucharistie in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften durch die Jahrhunderte hindurch zusammenzufassen und leichter zugänglich zu machen" (V).

Selbstverständlich konnten nicht sämtliche hier in Frage kommenden Texte erfaßt und aufgenommen werden; eine Auswahl war notwendig. Abgedruckt werden vor allem Auszüge aus jenen gottesdienstlichen Ordnungen, „die auf Grund ihres historischen Neuansatzes und/oder ihrer Wirkungsgeschichte von besonderer Bedeutung sind" (VI). Andere werden nur kurz erwähnt oder sind – unter der Rubrik „Sondertexte" – im Anschluß an den jeweiligen Haupttext durch einzelne Elemente vertreten. Die einzelnen Kapitel werden durch ebenso knappe wie instruktive Kommentare eingeleitet. Sorgfältige Quellenangaben wie Literaturhinweise zu jedem Kapitel bzw. seinen Unterteilungen runden das Bild und machen das Werk zu einem unverzichtbaren Instrumentarium liturgiewissenschaftlicher Arbeit.

Die Veränderung im Titel (von Prex Eucharistica zu Coena Domini) zeigt zugleich das eigentliche Problem dieser Edition an: Anders als beim vorhergehenden Band konnte man sich diesmal nicht auf den Abdruck von Eucharistiegebeten konzentrieren. Die fundamentalen Eingriffe in die überlieferten Strukturen des eucharistischen Gottesdienstes (H. Nyman spricht vom „liturgischen Traditionsbruch", 109), wie sie im Zuge der liturgischen Neuordnung in allen reformatorischen Kirchen erfolgten, machten ein anderes Vorgehen notwendig: Man entschloß sich, jeweils „die gesamte Abendmahlsliturgie zu dokumentieren und nicht mehr nur das Eucharistiegebet im engeren Sinn" (VI). Die entscheidende Hypothese, die sowohl die Herausgeberin wie vor allem F. Schulz in seiner Einführung (1–6) hierbei zugrundelegen, geht davon aus, daß wesentliche Aspekte und Funktionen des überlieferten eucharistischen Gebets in den reformatorischen Ordnungen auf andere liturgische Elemente (Vermahnungen, Gesänge, Gebete u. a.) übergegangen sind und nunmehr von diesen wahrgenommen werden (VI, 2f). Diese Hypothese bedarf freilich noch der Überprüfung an den Texten selbst; in solch allgemeiner Formulierung dürfte sie den weitreichenden Akzent- und Funktionsverschiebungen, wie sie der genannte „Traditionsbruch" ohne Zweifel impliziert, kaum gerecht werden.

Mehr als jede liturgiegeschichtliche Darstellung vermittelt die Sammlung einen Eindruck von der unerhörten, fast explosionsartigen Kreativität auf gottesdienstlichem Gebiet, wie sie durch die Kirchenreform im 16. Jahrhundert entbunden wird; eine Kreativität, die freilich schon gegen Ende des Jahrhunderts – und dann erst recht im darauf folgenden Säkulum – ebenso rasch wie deutlich wieder versandet. Beeindruckend ist jedoch auch die mannigfache, oft verwirrende Einflußnahme der verschiedenen Ordnungen aufeinander und eine daraus resultierende, nur schwer darstellbare (vgl. das Schaubild von F. Schulz 5) wechselseitige Abhängigkeit; offenkundige Folge einer Kommunikationsdichte und -geschwindigkeit, die – angesichts der gegebenen Kommunikationsmöglichkeiten – immer wieder in Erstaunen versetzt. Nicht so auf den ersten Blick zugänglich, aber letztlich ebenso wichtig und aufschlußreich ist die Verwurzelung fast all dieser liturgischen Kreationen in vorreformatorischen Ansätzen und Entwicklungen, hier insbesondere in den stark pädagogisch (bzw. ‚volksmissionarisch') orientierten Predigtbewegungen und jenem städtischen Prädikantenwesen, das zugleich deutlich humanistische Einflüsse repräsentiert und vermittelt.

Zum Inhalt: Die ersten acht Kapitel (H.-Chr. Drömann, H. Nyman, H. Faehn, E. Sigurbjörnsson) gelten den Ordnungen der sog. lutherischen Liturgiefamilie (deutsche Messen vor Luther, Ordnungen Luthers und Bugenhagens, der Brandenburg-Nürnberger Typ, Mecklenburg 1552, schwedisch-finnische, dänisch-norwegische und isländische Ordnungen). Kap. 9–14 sind dem schweizerisch-oberdeutschen Liturgiekreis gewidmet (B. Bürki, H.-Chr. Drömann, Cl.-R. Muess: Zürich, Basel, Bern, Frankfurt, Württemberg, Montbéliard). Kap. 15 (C. Honders) stellt die Ordnung der kleinen lutherischen Gemeinde von Antwerpen dar. Kap. 16 (H.-Chr. Drömann) befaßt sich mit den ebenso einflußreichen wie in sich vielschichtigen (Entwicklung vom ‚Meßtyp' hin „zur schlichten Feier einer Gemeindekommunion", 299) Straßburger Ordnungen. Calvins Ordnung von 1542 bzw. die sie beeinflussenden oder von ihr abhängigen französischsprachigen Ordnungen werden in den Kap. 17–19 behandelt (B. Bürki, Cl.-R. Muess). Besondere Beachtung verdienen die Kap. 29 (anglikanische Ordnungen von The Order of Communion 1548 bis hin zum Book of Common Prayer 1662 und späteren Varianten) und Kap. 22 mit der Darstellung der schottisch-presbyterianischen Ordnungen (C. Buchanan bzw. R. St. Louden/D. H. Tripp). C. Honders ediert und kommentiert die Ordnungen von Johannes a Lasco, M. Micron (Kap. 21) und Petrus Dathenus (Kap. 24). Die für den reformierten Bereich so einflußreiche Kurpfälzische Ordnung von 1563 steht im Mittelpunkt von Kap. 23 (F. Schulz). Die St. Galler Ordnung 1659 (Kap. 25, B. Bürki), die Ordnungen der Brüderunität (Kap. 26, J. Smolik) und der Remonstratenser (Kap. 27, C. Honders) runden den Band ab.

Die in dieser Art bisher einmalige Sammlung vermittelt eine Fülle von Anregungen und Aufgaben für die weitere Forschung. Die Nötigung, immer noch verbreitete Klischeevorstellungen über Eigenart und Entwicklung der reformatorischen Liturgien zu revidieren, wird nachdrücklich verstärkt. Im Rahmen dieser Besprechung kann nur weniges hierzu angedeutet werden:

1. Es wird deutlich, daß die reformatorische liturgische Bewegung – über alle geographischen und theologischen Grenzen hinweg – von einem durchaus gemeinsamen, grundlegenden Impuls bestimmt wird: Ziel ist die Erneuerung des eucharistischen Gottesdienstes als Kommuniongottesdienst mit obligatorischer Gemeindekommunion (vgl. 106). Damit wird zugleich eine Umstrukturierung überkommener Formen eucharistischer Frömmigkeit in Angriff genommen.

2. Zugleich wird deutlich, daß in Verwirklichung dieses Impulses auch durchaus vergleichbare liturgische Lösungsversuche in Anwendung gebracht werden: Die Anknüpfung an den mittelalterlichen Ritus der Gemeindekommunion (innerhalb oder außerhalb der Messe als selbständige Kommunionfeier; wesentliche Bestandteile sind Kommunionansprache, Offene Schuld mit Absolution, Vaterunser, Vermahnung) ist eben keinesfalls nur ein Kennzeichen der schweizerisch-oberdeutschen Ordnungen (vgl. 228, 237, 248, 304f), sondern liegt letztlich auch dem Abendmahlsteil in Luthers Deutscher Messe 1526 und den davon beeinflußten Ordnungen zugrunde. So erweist sich die Unterscheidung von Ordnungen, die dem Meßtyp folgen, und solchen,

die die überlieferte Struktur der Messe aufgeben und sich stattdessen an der Ordnung des mittelalterlichen Prädikantengottesdienstes orientieren, als höchst relativ: Auch für die ‚lutherischen' Ordnungen (mit Recht stellt F. Schulz 3f solche konfessionellen Kennzeichnungen in Frage) gilt, daß hier in Gestalt der Gemeindekommunion ein neuer liturgischer Handlungskern in das überlieferte Gehäuse der Messe eingefügt wird (vgl. meinen Beitrag in LJ 34, 1984, 3–20).

So ist die Abendmahlsvermahnung nicht einfach ein von den reformatorischen Liturgien kreiertes „neues Ordinariumsstück" (2), sondern hat ihre Wurzeln in eben jener Liturgie der Gemeindekommunion (möglicherweise in der Kommunionansprache). Das gilt auch für den in ganz unterschiedlichen Formularen begegnenden strukturellen Zusammenhang (vgl. 182f, 248f) von Offener Schuld/Vermahnung – Vaterunser – (Einsetzungsworte) – Kommunion (wie vielleicht auch für die Struktur Einsetzungsworte – Vermahnung – Kommunion, für den „integrierten" Gebrauch des Vaterunsers und die Aufnahme von Glaubensbekenntnis und Allgemeinem Gebet in den Abendmahlsteil; vgl. 237, 305f, 310, 349, 500). Bezeichnend ist die Austauschbarkeit von Präfation und Vermahnung in zahlreichen Ordnungen (vgl. 50f, 70, 72, 153, 168): sie zeigt an, daß hier der bisherige Handlungskern nicht einfach ‚reduziert' wird bzw. seine Funktionen an andere Elemente delegiert, sondern daß tatsächlich ein neuer Handlungskern an seine Stelle tritt.

3. Eine vergleichende Untersuchung des strukturellen Zusammenhangs, in dem jeweils die Einsetzungsworte erscheinen, kann auf ihren unterschiedlichen Zeichenwert (bzw. auf divergierende Zeichenfunktionen) in den verschiedenen Ordnungen aufmerksam machen und so gleichfalls gängige Verallgemeinerungen (‚Meßtyp' oder ‚reformierter Typ') hinterfragen.

Während die Einsetzungsworte in der Formula Missae 1523 noch in einen Gebetszusammenhang eingeordnet sind (relativischer Anschluß), tragen sie in der Deutschen Messe 1526 deutlich exhibitiven Charakter: In ihnen erfolgt die eigentliche ‚Zueignung' der Heilsgabe (vgl. 26, 28). Aber nicht nur die Unterscheidung der beiden hieran sich anschließenden Typen (Brandenburg-Nürnberg – freilich unter Preisgabe des Gebetscharakters und Betonung der Verkündigungsfunktion, 70; Bugenhagen) ist von Belang, sondern ebenso die Differenz, die sich zwischen Zwingli und einigen oberdeutschen Ordnungen einerseits (Zusammenhang von Einsetzungsbericht und Austeilung) und den in der Nachfolge Calvins stehenden Ordnungen andererseits (Einsetzungsbericht als legitimierende Lesung, als *warrant* deutlich von der Kommunion abgesetzt) ergibt (vgl. 182f, 228, 237, 247, 269f, 349, 382, 433, 462, 464f, 470f). Auch die Funktion, die der Einsetzungsbericht im Zusammenhang der Vermahnung erhält, ist zu bedenken (497ff).

4. Eine Leistung der vorliegenden Sammlung besteht darin, daß sie einen Eindruck von dem imponierenden liturgischen Reichtum gerade der Ordnungen ‚reformierter' Provenienz vermittelt. Auch hierdurch können manche verbreitete Klischees korrigiert werden: Natürlich muß man auch im Hinblick auf diese Liturgien von einer „rechtfertigungstheologischen Zuspitzung" (4) sprechen. Deutlicher jedoch als in manchen genuin ‚lutherischen' Liturgien kommen hier auch andere Aspekte zum Tragen (Communio-Gedanke, ‚eucharistische' Aspekte im engeren Sinn, anamnetische, epikletische, eschatologisch-doxologische Elemente; vgl. 181f, 228), die gerade in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion um das Abendmahl diesen Ordnungen eine vielleicht unerwartete Aktualität verleihen.

Die Sammlung vermittelt schließlich einen Eindruck von der sozialen und kulturellen Bedeutung, die gerade dem rituellen Vollzug der Eucharistie – als zentrales Ereignis symbolischer Kommunikation grundlegend für die Identität der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft – ohne Zweifel zukommt; man muß hierzu nur einmal die Kapitel über die anglikanischen und schottisch-presbyterianischen Ordnungen studieren. Daß dies kaum thematisiert wird, kann man der Sammlung nicht zum Vorwurf machen; es zeigt jedoch gleichfalls eine wichtige Aufgabe für die künftige Forschung an.

Leipzig Karl-Heinrich Bieritz

Pflug, Julius: **Correspondance.** Recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Tome V/1: Supplément. Tome V/2: Julius Pflug et l'Allemagne du XVI^e siècle. Etudes et documents. – Leiden: Brill 1982, 315 und 518 S., Lw. hfl. 100.– und 150.–

Mit diesen beiden Bden liegt die Edition der erhaltenen Korrespondenz von Julius Pflug (1499–1564), dem adeligen Humanisten, Juristen und faktisch letzten unabhängigen Bischof von Naumburg-Zeitz abgeschlossen vor. Dieses jetzt bequem zugängliche, vom Hrsg. vorzüglich erschlossene Quellenmaterial ermöglicht einen ausgezeichneten Einblick in die Reformationsgeschichte und insbesondere in die sächsische Territorialgeschichte des 16. Jahrhunderts, in den Wandlungsprozeß des Alten Reiches, der in hohem Maße auch die Strukturen der Alten Kirche erfaßte.

Im einzelnen bietet Bd V/1 weitere 33 Briefe und Briefstücke von und an Pflug (17–63) sowie, angefangen mit dem Jahr 1524, unterschiedliche Briefe und Dokumente, die Pflug betreffen (64–102). Es folgen Korrekturen und Ergänzungen zur Kommentierung der Bde I–IV (103–182), dann wichtige Dokumente, die die in Bd II enthaltene Korrespondenz weiter erhellen (183–288). Es handelt sich um Materialien aus den Jahren 1541–1546, die Pflug im wesentlichen selbst zusammengestellt hat, um damit seinen Anspruch auf den Naumburger Bischofsstuhl durchzusetzen.

Bd V/2 wird mit einigen neuaufgefundenen Stücken aus dem Briefwechsel eröffnet (1–7), der Hauptteil jedoch besteht aus mehr oder minder weit gespannten Studien mit einzelnen Quellentexten zu den folgenden Themenkreisen: Sachsen und die Familie der Pflug (19–180), Religion und Politik in den Jahren 1552–1564 (181–316), Pflugs Episkopat und die Zukunft des Bistums Naumburg-Zeitz (317–430) sowie einem Epilog über die religiöse und kirchliche Situation in Sachsen am Ausgang des Jh.s (432–448). Die einzelnen Beiträge stehen in einem unterschiedlich engen Zusammenhang mit der Gestalt Pflugs; doch bieten sie durchweg reiche Informationen und eine Fülle interessanter Einsichten. Ganz hervorragend sind wieder die Indices gestaltet (451–498). Allerdings fehlte in dem mir vorliegenden Exemplar leider ein Druckbogen (die Seiten 487–502).

Die eminente editorische Leistung dieser Briefausgabe ist bereits früher mehrfach gewürdigt worden. An dieser Stelle ist dieses Lob mit allem Nachdruck zu wiederholen. Pollets Werk stellt ein wichtiges Hilfsmittel für die Erforschung der Reformationsgeschichte allgemein und ein unentbehrliches Werkzeug für die Arbeit an der sächsischen Territorialgeschichte in dieser Epoche im besonderen dar.

Gießen Martin Greschat

Rodríguez, Pedro / **Lanzetti,** Raul: **El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción.** Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566). – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 1982, 498 S. (Colección Teológica 35) kart. Pta 3450.–

Der theologische Rang und der praktische Einfluß des Catechismus Romanus (CR) sind zwar stets von der Forschung richtig eingeschätzt worden, aber das heißt nicht, daß man den damit verbundenen Problemen – genannt seien nur Quellen- und Textgeschichte – die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hätte, obschon man schon seit längerem wußte, daß auch auf diesen eher abgelegen scheinenden Gebieten durchaus mit Überraschungen zu rechnen ist. Selbst das hier zu würdigende umfangreiche Werk setzt sich begrenzte Ziele, es möchte eine Reihe von wichtigen Vorfragen klären, um so die inhaltliche Diskussion des CR auf ein solides Fundament zu stellen. Es ist aus Seminaren an der Theol. Fak. der Universität Navarra erwachsen, die unter der Leitung von Prof. Rodríguez standen und an denen sein Assistent Lanzetti mitwirkte, dessen Diss. über die Lehre vom Bußsakrament im CR demnächst erscheinen wird.

Das 1. Kap. (27–132) befaßt sich mit der Enstehungsgeschichte des Katechismus seit den ersten Sitzungen des Trienter Konzils.

Entscheidend wird nach rudimentären Anfängen die dritte Tagungsperiode, in der neben den Initiativen der Legaten, des Kaisers und des französischen Königs die Aktivitäten der Indexkommission von erheblicher Bedeutung sind, insofern diese klar erkannte, daß man an die Stelle der zahlreichen zensurierten Katechismen ein Werk setzen mußte, das über jeden Verdacht erhaben war. Außerdem waren ihr die Mängel der bisherigen Handbücher sehr deutlich bewußt geworden. Von großem Interesse ist die Haltung des spanischen Episkopats mit Pedro Guerrero, Erzbischof von Granada, an der Spitze. Diesem lag eine Denkschrift des hl. Juan de Avila vor, die ein umfangreiches katechetisches Programm enthielt. Von diesem Haupt der spanischen Erneuerungsbewegung laufen nun Verbindungslinien zu Luis de Granada, zu den Erzbischöfen Carranza von Toledo und Bartolomé de los Mártires von Braga und schließlich zu Fray Francisco Foreiro OP, der bei der Redaktion des CR eine führende Rolle spielen wird. Es versteht sich, wie wir gleich sehen werden, daß es sich hierbei um folgenreiche Beziehungen handelt, die auch indirekt das Quellenproblem des CR betreffen. Gemeint sind die Auseinandersetzungen um den Katechismus Carranzas. Am 2. Juni 1563 entschied die Indexkommission, daß die so heftig umstrittenen Comentarios sobre el Catechismo christiano nicht in die Liste der verbotenen Bücher aufzunehmen seien. Dem Gutachtergremium gehörten u. a. Leonardo Marini, Egidio Foscarari und als Sekretär Francisco Foreiro an, die alle drei Mitglieder der künftigen Katechismuskommission sein werden.

Ausführlich befassen sich unsere Autoren mit den Mitgliedern der von Pius IV. nach Konzilsende ins Leben gerufenen Redaktionskommission (89–106), die im April 1564 bereits an der Arbeit war. Die mit großer Sorgfalt zusammengetragenen biographischen Daten der einzelnen Theologen (Calini, Marini, Foscarari, Foreiro) vermitteln uns ein anschauliches Bild von den vier Männern, die als die eigentlichen Verfasser des CR zu gelten haben. Interessanterweise sind die drei Dominikaner aus der Indexkommission hervorgegangen, die, wie wir schon gehört haben, sehr präzise Vorstellungen von Inhalt und Zweck eines Katechismus hatte (106f). Daß die Gruppe intensiv gearbeitet hat, beweist die Tatsache, daß Karl Borromäus am 20. Januar 1565 an den Nuntius am kaiserlichen Hof schreiben konnte, der Katechismus werde in wenigen Tagen in Druck gehen (109). Eigenartigerweise verschwindet aber das Werk für ein Jahr von der Bildfläche. Was war geschehen? Die Vf. machen glaubhaft, daß dieser schwer verständliche Aufschub mit dem Carranzaprozeß zusammenhängt

(111–116). Erst als Pius V. den päpstlichen Thron besteigt, werden beide Problemkreise klar geschieden: der CR und der Katechismus des Toledaner Erzbischofs sind nun zwei getrennte Dinge. Der Papst ernennt eine neue Kommission, der Kardinal Sirleto vorsteht. Thomas Manrique, Magister S. Palatii, nimmt die zweitwichtigste Stellung ein. Sollte der eine kraft seiner außerordentlichen biblischen und patristischen Gelehrsamkeit für größtmögliche Sorgfalt der Dokumentation einstehen, so oblag dem Dominikaner die Aufgabe, die Rechtgläubigkeit zu garantieren. Gleichzeitig wurden volkssprachliche Ausgaben veranlaßt. Im September 1566 lag schließlich der endgültige Druck des CR vor.

Wie schon angedeutet, haben die mit den Autoren des CR verbundenen historischen Details indirekt einiges Licht in die Frage nach den Quellen gebracht. Die Probleme sind, wie man sich denken kann, kompliziert, so daß die beiden Vf. mit großer Umsicht zu Werke gehen.

In einem ersten Schritt prüfen sie die bisher gemachten Vorschläge, um dann ihren eigenen Beitrag zur Diskussion zu stellen (135ff). Nach ihrer gut begründeten Meinung scheiden die Katechismen von Leonardi Marini (1555), Kardinal Hosius (1551) und Friedrich Nausea (1543) als Vorlagen des CR aus, obwohl gewisse Berührungspunkte, die aus einem allgemeinen katechetischen „subsuelo" stammen, nicht geleugnet werden sollen. Es ist nach ihrer Ansicht durchaus möglich, daß zeitgenössische Werke, die den Autoren des CR naturgemäß bekannt waren, als „material de consulta" gedient haben, nicht aber, soweit man heute sieht, als „material de redacción". D. h. in der theologischen Disposition des Stoffs und in der literarischen Formulierung sind Parallelen nicht aufzuweisen. Sie lassen nur eine Ausnahme gelten: das Enchiridion Groppers, das in der Sakramentenlehre direkten Einfluß ausgeübt zu haben scheint (157–159).

Geradezu erregend ist indes die Bestätigung einer schon 1970 aufgestellten These, wonach der Katechismus Carranzas tiefgreifende Spuren im CR hinterlassen hat[1]. Das Werk des Toledaner Erzbischofs, dem in Spanien jeglicher Einfluß versagt blieb, hat also auf indirekte Weise Eingang in das offizielle katechetische Handbuch der Kirche gefunden.

Das aber heißt: Der zu Lebzeiten so heftig angefeindete Dominikaner ist im CR auf höchst überraschende Weise rehabilitiert worden. Und dies gewiß mit Kenntnis seitens maßgebender Kreise der römischen Kurie. Carranzas Comentarios sind demnach zweifellos eine überaus wichtige Quelle, aber sie sind es nicht in allen Teilen auf gleiche Weise. Den beiden Vf. gelang nämlich erstmals der Nachweis, daß der Sentenzenkommentar Domingo de Sotos die Sakramentenlehre des CR entscheidend bestimmt hat (165–196, 200). Sie ziehen daraus den Schluß, daß der zeitgenössische Thomismus den CR tief inspiriert hat[2].

Das dritte Kap., die Textgeschichte des CR (205–328), läßt eher eine trockene Lektüre erwarten, aber das Gegenteil ist der Fall. Man liest die Beschreibung der einzelnen Editionen mit wachsendem Interesse.

Schon bald zeigte sich, daß die in der Erstausgabe fehlende Einteilung in Abschnitte und Kapitel mehr war als ein typographischer Mangel. Der ungegliederte Text erschwerte das Verständnis. Auch war der Verweis auf die biblischen und patristischen Quellen unzureichend. Es ist bezeichnend, daß die Drucke von Löwen und Köln hier erstmals für Abhilfe sorgten (225–234). Zu einem Bruch mit der bisher im wesentlichen wortgetreuen Überlieferung kam es 1572 in Antwerpen, als Andreas Fabricius aus pastoralen und didaktischen Gründen den CR in Gestalt von Fragen und Antworten darbot, was nicht ohne schwere Eingriffe in die Textgestalt abging (235–244). Allenthalben wird deutlich, wie stark die Änderungen oder Ergänzungen von unterschiedlicher Art und wechselndem Umfang den jeweiligen seelsorglichen oder kontroverstheologischen Situationen zu entsprechen suchten. So enthält etwa die 1572 bei Calenius in Köln gedruckte Ausgabe, die sich wieder der Urfassung zuwandte, die ausführlichsten biblischen, patristischen und konzilsgeschichtlichen Verweise, die sich in der gesamten Überlieferung des CR belegen lassen (251).

Auf weitere Einzelheiten dürfen wir hier verzichten. Vermerkt seien nur zwei Dinge: Der immense Fleiß und der Scharfsinn der beiden Forscher haben die entscheidende Bresche in das bisher für undurchdringlich gehaltene Dickicht der Druckgeschichte des CR geschlagen, indem sie die Grundtypen mit ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten aufgezeigt haben. Weiteren Studien, die zu einer kritischen Edition des CR führen sollten, ist ein unschätzbares Arbeitsinstrument an die Hand gegeben worden. Nicht minder wertvoll ist ein eher allgemeines Ergebnis dieser minutiösen Textvergleiche: Die zahllosen Details, die zunächst nur den Spezialisten zu interessieren scheinen, erweisen sich unversehens als ein Reflex der theologischen und pastoralen Situation der einzelnen Zeiten und Länder. Die Druckgeschichte eines einfachen Handbuchs ist so zu einem faszinierenden Exempel der Theologiegeschichte geworden.

[1] A. Garcia Suárez, El „Catecismo" de Bartolomé de Carranza, fuente principal del „Catecismo Romano" de San Pio V?, in: Scripta Theologica 2 (1970) 341–423.

[2] Vgl. P. Rodríguez, El sentido de los sacramentos según el Catecismo Romano, in: Scripta Theologica 9 (1977) 951–984.

Um den Haupttext der Studie von einer übergroßen Materialfülle zu entlasten, wurde die Diskussion vieler Einzelheiten in neun Appendices weitergeführt (331–469). Ein Elenchus der benutzten Editionen des CR sowie ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur beschließen den Band[3].

Das hier gewürdigte Werk der beiden spanischen Gelehrten markiert einen Höhepunkt der Text- und Rezeptionsgeschichte des CR. Eine große Zahl von bisher offenen Fragen ist definitiv beantwortet worden. Die Vf. weisen jedoch selbst oft darauf hin, wieviele Probleme noch der Klärung harren und was man sich von der Analyse der einzelnen Lehrkapitel noch erhoffen darf, aber auf einer so solide errichteten Basis läßt sich erfolgreich weiterarbeiten.

Bornheim-Walberberg, St. Albert Ulrich Horst

[3] Angekündigt ist: G. J. Bellinger, Bibliographie des Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, 1566–1978, Baden-Baden 1983.

Ariès, Philippe: **Geschichte des Todes.** – (München, Wien): Hanser (1980). 822 S. (Hanser Anthropologie) ln.

Der Anfang 1984 verstorbene Historiker wurde wohl mit keinem anderen Werk – ausgenommen seine „Geschichte der Kindheit" (Hanser 1975) – international so bekannt wie mit seiner „Geschichte des Todes" (französisch schon 1976), der die „Studien zur Geschichte des Todes im Abendland" (Hanser 1976) vorausgingen. Aber schon seine Arbeiten „Les Traditions sociales dans les pays de France" (1943), „Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII siècle" (1948) wie „Le Temps de l'Histoire" (1954) waren von großer Bedeutung für eine neue sozialhistorische Betrachtungsweise. Das gilt auch für seine Untersuchungen über den Wandel der Einstellung zum Tode.

Er trägt hier eine Fülle von Material über Todes- und Beerdigungsriten, über Friedhofsgestaltungen sowie Auffassungen über den Tod vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart zusammen. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit liegt dabei auf der Gegenüberstellung des Sterbens in der modernen Industriegesellschaft, wo der Sterbende von der Umwelt oft abgesondert und das Sterben des einzelnen verdrängt wird, mit dem Tod in den vergangenen Jahrhunderten. Sein Buch kann so auch als ein historisch fundierter Protest gegen eine Verdrängung des Todes und damit der Verdrängung einer wesentlichen Dimension des Lebens gesehen werden. Vf. geht mit Recht davon aus, daß sich in der Einstellung zum Tode die kollektiven wie individuellen Lebensfragen von Gesellschaften und Kulturen in einzigartiger Weise verdichten. Die Geschichte des Todes ist somit auch eine Geschichte der großen historischen Veränderungen der Lebensauffassungen des Abendlandes und der lebenspraktischen, intellektuellen und künstlerischen Ausdrucksformen.

Vf. wählt für sein engagiert geschriebenes Werk allerdings eine Methode der Auswertung literarischer, liturgischer, epigraphischer, ikonographischer etc. Quellen, die eine wissenschaftliche Verwendung eher erschwert. Schon die Kapiteleinteilung macht das kenntlich. Unter dem Titel „Die Zeit der Ruhenden" finden sich die Teile: Wir sterben alle (11–120), Der eigene Tod (121–375); unter „Der verwilderte Tod" werden behandelt: Der lange und nahe Tod (379–517), Der Tod des Anderen (519–712), Der ins Gegenteil verkehrte Tod (713–770). Konklusionen (771–789) sowie nicht eben übermäßig viele Anmerkungen (790–815) beschließen das Werk.

Dabei wird die Arbeit nach Aussage des Vf.s (774) von vier psychologischen Grundelementen bestimmt: dem Bewußtsein des Menschen von sich selbst (I), der Verteidigung der Gesellschaft gegen die wilde Natur (II), dem Glauben an ein Leben nach dem Tode (III) und dem Glauben an die Existenz des Bösen (IV). Diese vier Parameter legt Vf. der Bearbeitung der insgesamt fünf o. g. Teile zugrunde.

So kommt er etwa im ersten Teil „Wir sterben alle" zu folgenden Beurteilungen: Nach Parameter I war der Tod ursprünglich kein individuelles Geschick, sondern ein Problem der Gemeinschaft; daher mußte der Tod mittels Riten „gezähmt" und zum öffentlichen Ereignis gemacht werden (II); der Tod brauchte wegen des Glaubens an ein ewiges Leben nicht negiert zu werden (III); die Ritualisierung schloß dabei eine Anerkennung des Leidens in Verbindung mit Schuld ein (IV).

Das Modell des „eigenen Todes" bedeutet – zeitlich später – eine Verschiebung in Richtung auf das Individuum. Während die Parameter II und IV nahezu unverändert bestehen bleiben, ergeben sich bei I und III Variationen. Die Betonung des Individuums führt seit dem Hochmittelalter auch zu einer neuen Sicht des Lebens nach dem Tode. Vf. versucht dies an den veränderten Todes- und Trauerriten zu verdeutlichen.

Während dieses Modell mit allem, was es an Abwehr und Sündenbewußtsein mit sich bringt, bis ins 18. Jh. hinein gültig bleibt, beginnen sich seit dem 16. Jh. tiefgreifende Veränderungen abzuzeichnen, die zu einer Verwilderung des Todes

führen. Vor allem II verändert sich nun parallel zur wachsenden Rationalität und dem Glauben an den Fortschritt.

Ohne daß hier die immer anregenden, aber auch ständig zum Widerspruch reizenden Ausführungen nachgezeichnet oder im einzelnen kritisch untersucht werden können, soll noch erwähnt werden, daß Vf. in der Veränderung des Parameters IV die besondere Problematik des Todes heute sieht. Die Abdankung des Bösen habe den Tod in den Zustand der Wildheit zurückversetzt. Und weder Individuum noch Gemeinschaft seien stark genug, den Tod anzuerkennen, so daß Verdrängung die einzig mögliche Verhaltensweise gegenüber dem Tod sei.

Vf. ist es auf jeden Fall gelungen, an der Leitlinie seiner Kriterien (Parameter) entlang sein Thema auf höchst anschauliche und spannende Weise zu behandeln. Dem Leser wird eine Fülle von Einsichten vermittelt aufgrund der Zusammenstellung verschiedenster Quellen. Eine Auswertung dieser Anregungen vermag auch die theologische Arbeit zu befruchten, da Ariès gerade mit seiner originellen Zusammenschau deutlich macht, wieviel an Einzelstudien in den einzelnen theologischen Disziplinen noch fehlt, um eine solche Monographie wirklich sachgemäß bewältigen zu können. Als ein Beispiel sei hier nur der Bereich der Liturgie genannt, für den nur erste gründliche Studien vorliegen, wie vor allem B. Bürki, Im Herrn entschlafen, Heidelberg 1969; G. Rowell, The Liturgy of Christian Burial, London 1977; D. Sicard, La liturgie de la mort dans l'église latin des origines à la réforme carolingienne, Münster 1978 (LQF 63).

Münster Klemens Richter

John, Otto W., **Schlund,** Hans H.: **Was ihr noch seid, bin ich gewesen.** Grabinschriften. – Stuttgart: J. F. Steinkopf (1983). 144 S., kart. DM 9.80

Eine Untersuchung von Grabinschriften könnte wesentliche Aussagen zum christlichen Todesverständnis in einer säkularisierten Umwelt zu Tage fördern. Ansätze dazu lieferte 1965 Theodor Filthaut (Zeichen der Auferstehung. Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst). 1981 wurde unter dem Titel „Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Grabdenkmäler der letzten 80 Jahre" eine beachtenswerte (maschinenschriftl.) Staatsarbeit in katholischer Theologie von Monika Ausel dazu vorgelegt. Mit all dem hat das hier anzuzeigende Bändchen nichts zu tun. Es ist eine mehr oder weniger zufällige Zusammenstellung von Grabinschriften unter bestimmten Stichworten, etwa Unglück und Krankheit oder Humor und Spott. Zwar ist jeweils der Ort verzeichnet, doch fehlt zumeist die Jahresangabe. Ein einführendes Vorwort ist mit Formulierungen wie „nach katholischer Heilslehre wird nur dem die ewige Seligkeit zuteil, der in der Todesstunde die Sakramente der Kirche erhalten hat" auch nicht hilfreich.

Münster Klemens Richter

Muck, Otto: **Philosophische Gotteslehre.** – Düsseldorf: Patmos (1983). 191 S. (Leitfaden Theologie 7) kart. DM 19.80

Weissmahr, Béla: **Philosophische Gotteslehre.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1983). 174 S. (Grundkurs Philosophie 5 – Urban Tb 349) kart. DM 18.–

Ein eigenartiges Zusammentreffen: zwei Professoren für Metaphysik und Philosophische Gotteslehre an deutschsprachigen Hochschulen der Societas Jesu veröffentlichen im selben Jahr unter dem gleichen Titel eine besonders für Anfänger in der Philosophie und Theologie gedachte Einführung, die – bei aller geistigen Verwandtschaft insbesondere durch die gemeinsame Nähe zum anthropologischen Ansatz Karl Rahners – grundverschieden durchgeführt sind.

Das Hauptziel M u c k s ist, möglichst knapp und klar das Bleibende der Tradition zugleich mit dem gegenwärtigen Stand der Diskussion faßlich zu machen.

Hierzu dient zunächst ein problemgeschichtlicher Überblick, der von den griechischen Anfängen bis zu Kant führt (Kap. 1 und 2). Sodann wird (Kap. 3) in gedrängter Form der Begriff „Philosophische Gotteslehre" definiert und von anderen Zugängen zur Gottesfrage (Religionsphilosophie im Sinne von Philosophie der Religionen, Offenbarungstheologie) bzw. grundsätzlicher Kritik des beabsichtigten Unternehmens (B. Pascal, M. Heidegger, K. Barth) abgegrenzt. In einem sehr informativen 4. Kap. werden im Horizont der verschiedenartigen zeitgenössischen Frageansätze die prinzipiellen Dimensionen und heutigen Wege philosophischen Fragens nach Gott erörtert. Hierbei erweisen sich vor allem Mucks frühere Untersuchungen zur transzendentalen Methode in der scholastischen Philosophie und zur sprachanalytischen Philosophie (vgl. bes. die Literaturangaben S. 85f und 102) als fruchtbar. In Kap. 5–8 werden am Leitfaden der „fünf Wege" des Aquinaten (Kap. 7 bildet in diesem Rahmen der Frage nach der E x i s t e n z Gottes einen – im Verhältnis zu dem in Kap. 4 Ausgeführten etwas blassen – Exkurs über die Möglichkeit von Aussagen über Gottes W e s e n) mehrere Ziele verfolgt: eine genaue Erörterung dieser Beweisgänge selbst und ihrer allgemeinen logischen Implikationen, eine sorgfältige Abwägung der ihnen gegenüber erfolgten Kritik, insbesondere der Kants, und der Versuch, jene klassischen Wege im Lichte heutiger Philosophie neu zu lesen. Das (gegenüber früher bereits Ausgeführtem) etwas nachklappende 9. Kap. enthält abschließend einge Bemerkungen zu „Gegenwärtige(n) Typen der Stellungnahme zur Gottesfrage". Ein Personenregister macht es möglich, die jeweils zu Ende der einzelnen Kap. angegebene Literatur leichter zu überblicken.

Während Mucks Buch von großer Zurückhaltung im persönlichen Urteil und dem Bemühen geprägt ist, den Pluralismus möglicher Zugänge zur Thematik zusammen mit ihren grundsätzlichen Schwierigkeiten in einer distanziert-informierenden Gesamtskizze zur Geltung zu bringen (was die Darstellung zuweilen etwas unterkühlt und manche Probleme zuwenig durchgefochten erscheinen läßt), zeugt das Werk W e i s s m a h r s von Anfang bis zum Ende von einer „philosophie engagée" (die es in Kauf nimmt, zugunsten der vorgebrachten Argumentation abweichende Positionen manchmal etwas zu pauschalisieren). Hier geht es um Einführung vor allem in eine bestimmte Weise des Denkens, in zweiter Linie in die mannigfaltigen Dimensionen des zu Bedenkenden und nur am Rande um eine Information über jene, die sich denkend an der Sache versucht haben.

Konsequenterweise verzichtet Vf. auf einen problemgeschichtlichen Überblick, stellt vielmehr in Teil „A. Die Bedingungen der Gotteserkenntnis im menschlichen Erkenntnisvermögen" nach einer knappen Zurückweisung aller „I. Auffassungen, welche die rationale Gotteserkenntnis ablehnen" sogleich die zentrale Frage: „II. Wie weit erstreckt sich die Erfahrung des Menschen?" Die wesentliche Antwort wird bereits im ersten Abschnitt dieses Kap. – „1. Die Erfahrung des Unbedingten" – in Anlehnung an die Ausführungen von K. Rahner (und J. B. Lotz) über die „transzendentale Erfahrung" gegeben. „Weiter vertiefen im strengen Sinne des Wortes können wir das Gesagte nicht mehr, doch können wir das bisher Behandelte noch von anderen Seiten beleuchten" (30).

Dazu dienen zunächst die Ausführungen über die Unbedingtheit des „Seins", der Wahrheit, des Wertes, der Freiheit und über den Grund der Absolutheitserfahrung, das Selbstbewußtsein. Kap. III ist sodann der Frage gewidmet, inwieweit man aufgrund der Unbedingheitserfahrung von einer Erfahrung G o t t e s reden kann.

In Teil B werden als auf Gott hinweisende Tatsachen (I.) die Suche des Menschen nach dem Sinn seines Lebens, (II.) der an ihn ergehende unbedingte Anspruch der Sittlichkeit, (III.) des Menschen Suche nach dem letzten Grund von allem und (IV.) sein Stehen vor dem Geheimnis der Evolution entfaltet. Vf. nennt I. und II. „anthropologische", III. und IV. „kosmologische Gottesbeweise" (46) und geht abschließend (V.) kurz auf den „sogenannten ontologischen Gottesbeweis" ein, den er (ohne ausdrücklichen Bezug auf Descartes) im Sinne der dritten cartesischen Meditation weiterführt (94–100).

Ein ausführlicher Teil C behandelt – im Sinne der traditionellen Traktateinteilung nicht ganz exakt – unter dem Titel „Über das Wesen Gottes" das Verhältnis von Gott und Welt, wobei frühere Arbeiten des Vf.s über die Relation von Erstursache und Zweitursachen im Bereich des natürlichen wie übernatürlichen Wirkens Gottes in der Schöpfung zum Tragen kommen. Diese Erörterungen werden durch ein kurzes Kap. über „Das Übel in der von Gott geschaffenen Welt" abgeschlossen. In einem Anhang skizziert W. das Verhältnis der „natürlichen" Gotteserkenntnis zur Erkenntnis Gottes aus „Offenbarung". Es folgen eine Bibliographie sowie ein Namen- und ein (relativ umfangreiches) Sachregister.

Bei aller Verschiedenheit in Konzeption und Ausführung der Bücher zeigt sich in wesentlichen Argumentationsgängen doch eine große Übereinstimmung. In beiden Werken kommt das Erbe der Maréchalschule in ihrer transzendentalen Neuaneignung der Scholastik zur Geltung (und fehlt jeder Hinweis auf meine ausführliche Kritik dieses Philosophierens, die nun schon über ein Jahrzehnt vorliegt[1]). Beide Autoren geben das Kantische Postulat der Existenz Gottes in einer eudämonistischen Interpretation wieder (vgl. bes. Muck, S. 55, Weissmahr, S. 20), die den Ausführungen Kants in der „Kritik der Urteilskraft" und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nicht gerecht wird[2]. Von den Fortschritten, die seit den grundlegenden Untersuchungen Maréchals innerhalb der Rezeption des transzendentalen Philosophierens selbst, insbesondere bei Fichte, gemacht wurden, scheint keiner der Verfasser Kenntnis zu haben.

Während bei Weissmahr eine Fülle von Problemen, die von Denkern im Bereich der Maréchalschule schon schärfer gesehen wurden, bagatellisiert erscheinen – geradezu anstößig ist die Art und Weise, wie W. die Theodizeefrage abtut (152f) –, ist die Argumentation Mucks im allgemeinen differenzierter. Interessant sind z. B. die Überlegungen, mit denen er einige frühere Untersuchungen über die Retorsion nun entschieden vorsichtiger aufnimmt (vgl. bes. S. 95–97). Leider unterlau-

[1] Vgl. Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, bes. 45–88, 148–158.

[2] Vgl. hierzu bes. H. Huber, Die Gottesidee bei Immanuel Kant, in: ThPh 55 (1980) 1–43. 230–249.

fen M. dabei folgenschwere logische Ungenauigkeiten. Mit dem Aufweis einer „unabdingbare(n) operative(n) Struktur unseres Sprechens und Wissens" (95) ist noch nicht die „Berechtigung dieser operativen Struktur" (96) nachgewiesen.[3] Wenn Vf. dann meint, im Laufe der Denkgeschichte seien auf dem Wege der Retorsion unberechtigt zu viele Gehalte mitbehauptet und dadurch das ganze Verfahren fragwürdig geworden, so kann man daraufhin doch eigentlich nur zu dem Schluß kommen, in Zukunft müsse man halt genauer hinsehen. M. folgert hingegen: „Sofern nicht die Gewähr gegeben ist, daß die betreffende Formulierung von allen Betroffenen genau als Ausdruck der notwendig als gültig vorauszusetzenden operativen Struktur verstanden wird, wird darum dieses indirekte Verfahren auch nicht als interpersonale Begründung der betreffenden Aussagen Anerkennung finden" (96). Hier scheint mir eine merkwürdige consensus-Theorie im Hinblick auf Wahrheitsfindung impliziert, die mich an die von H. Küng im Zusammenhang der philosophischen Gotteslehre gemachte Gleichsetzung von Wahrheit mit dem, was sich interpersonal durchsetzt, erinnert[4].

Man wird an eine Einführung für philosophische Anfänger nicht unangemessene Anforderungen im Hinblick auf die Bewältigung von äußerst komplexen Detailfragen stellen und insbesondere dem Werke M.s einen hohen Informationswert im Rahmen seines begrenzten Ziels zusprechen dürfen. Eine allgemein verständliche Behandlung der philosophischen Gottesfrage, die dem Stand der Forschung, insbesondere im Raum transzendentalen Denkens, wirklich gerecht wird, bleibt weiterhin Desiderat.

Essen Hansjürgen Verweyen

Scheld, Stefan: **Die Christologie Emil Brunners.** Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens. – Wiesbaden: Franz Steiner 1981. XII, 347 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte Bd 104) Lw. DM 80.–

Wie zu erwarten, findet mehr und mehr Emil Brunner als Neubegründer eines christlichen Humanismus in echter Ökumenizität und speziell mit seinem dogmatischen Spätwerk Anerkennung. Die zu besprechende Arbeit wurde 1979 von der kath.-theol. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommen. Ihr Thema kennzeichnet, wie Brunner im geschichtlich-dialogischen Denken seiner reifsten dritten Lebensphase seine „vorkritische", liberal und mehr philosophisch aufgeschlossene Phase und die folgende, als Mitstreiter Karl Barths die „dialektische", bzw. auf den christologischen Ansatz hin „doketisch" gefärbte Phase hinter sich läßt und so seinen ökumenischen Beitrag wirksam macht.

Sch. legt historisch vorgehend dar: „Das Jesusbild des jungen, vordialektisch denkenden Brunner" (4 bis 92); „Brunners Übergang zur dialektischen Theologie" (93ff) und „Die dialektische Christologie Brunners" (103ff) bis 1927 sowie nach dem in diesem Jahr schon beginnenden Wandel „Brunners Weg zur geschichtlich-dialogischen Christologie seiner ‚Dogmatik'" (200ff) und dann „Brunners geschichtlich-dialogische Christologie" selbst (221 bis 316).

Die für Brunner engagierte und zugleich kritisch-interpretierende Darstellung gibt einen hervorragenden Abriß einer Lehrentwicklung, die über Brunner selbst weit hinausgeht und verschiedentlich theologiegeschichtlich interessante Durchblicke und wertvolle Zusammenfassungen der gewonnenen Erkenntnisse bietet, z. B. „Ergebnis der kritischen Betrachtung" zur ersten Periode (90ff) oder „Zusammenfassende Würdigung der dialektischen Mittlerchristologie" (193ff). Sch. bezieht nicht nur die bereits ausgedehnte Literatur über Brunner in seine Untersuchungen ein (vgl. TRE 7,241f mit seinem Literaturverzeichnis: 335 bis 343), wobei er über Hermann Volk u. a. hinaus berichtigend weiterforscht; er ergänzt durch seine gründliche Arbeit auch den bisherigen Forschungsstand und bringt, „vom Standpunkt heutiger christologischer Forschung aus betrachtet" (1) ein, „daß die Christologie Brunners in ihrer Endform" für die Christologie „eine Schlüsselstellung einnimmt" (2). Das zeigt der Schlußteil der Arbeit mit „Würdigung und Weiterführung" (317ff). Die Anthropologie Brunners war schon lange im Gegenüber zu Barth katholischerseits gewürdigt worden; „aus der engen Verbindung zwischen Brunners Anthropologie und Christologie ist jedoch nicht gefolgert worden, daß seine Christologie eine ähnlich grundlegende Bedeutung hat wie seine Anthropologie" (2). Das holt Sch. jetzt nach. Leider habe Brunner seinen „anthropologischen, relationalen und nicht substanzhaften Personbegriff" nur wenig in seine Lehre von der Person Christi eingebaut (ebd.). Es gebe aber positive Konsequenzen, die „aus einer über Brunner hinausgehenden Verknüpfung seiner Anthropologie mit der Christologie" (3) zu ziehen möglich sind.

Sch. folgert für das „im Rahmen einer Christologie ‚von oben' beziehungsweise einer Substanzchristologie schwer zu lösende Problem" – bei dem „die Koordination zwischen dem immer gleichbleibenden göttlichen Wesen Christi und der menschlichen Entwicklung Jesu" die Frage der Inkarnation und ihre Lösung mit der Lehre von der Kenosis scheitern läßt, da sie eben „nicht schon in der Kindheit, der Jugend und dem frühen Mannesalters Jesu offenbar wurde" – nicht auf „Deszendenz Gottes", sondern auf „Aszendenz des Menschen zu Gott" (321). Mag dies immerhin in gewisser Spannung zu der festzuhaltenden jungfräulichen Geburt (vgl. 300 ff) und zu traditionellen Christologien stehen (vgl. 320ff): die „Entwicklung einer Christologie der Begegnung", mit der Brunner sein Werk schloß und die Sch. als ökumenisch und zeitgeschichtlich überzeugende Lösung würdigt, um „die in Jesus Christus stattfindende Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als eine Wirklichkeit zu erweisen" (319) und so „die dem Geschick Jesu bis zur Auferstehung folgende Aszendenz des Menschen zu Gott ... in dem Bekenntnis, daß Jesus der Christus ist, ihren angemessenen Ausdruck" (323) finden zu lassen, müsse aufgenommen und fortgeführt werden. Dann nämlich werden liberale Jesulogie und dialektisch-doketische Christologie überwunden und könnten frühkirchliche Dogmenbildungen bei heilsgeschichtlicher Orientierung beibehalten (ebd.) und „einige Ungereimtheiten und Problemzentren der herkömmlichen Logos- und Inkarnationschristologie ausgeräumt oder aufgeklärt werden" (321).

Die ausgewogene und hervorragende Darstellung der Christologie Brunners bringt theologiegeschichtlich und aktuell in Verarbeiten der einschlägigen Literatur bis zu jüngsten Beiträgen katholischer und evangelischer Theologen für die Forschung wesentliche Ergebnisse ein, die Standardcharakter für Rezeption und Weiterarbeit im Sinne „einer Christologie der Begegnung" oder „geschichtlich-dialogischer" Art haben. Selber setzt Sch. kaum zum Aufklären der Ungereimtheiten in noch bestehenden Christologien an. Aber die Wegrichtung zu einer modernen und doch kontinuierlich frühere Bemühungen fortsetzenden Christologie ist klar. Die Selbstbescheidung klingt reformatorisch, wenn es heißt: „Die Bedeutung dieser gottmenschlichen Geschichte und ihres Beginns kann jedoch umfassend nur von ihrem Ende her begriffen und dargelegt werden" (333 unter Verweis auf W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 361) und: „Eine perfekte christologische Methode und mit ihr eine vollkommene Christologie können nie ersonnen werden, da sich Jesus Christus als lebendige gottmenschliche Wirklichkeit einer umfassenden systematischen Darstellung entzieht" (334). Der Verdacht, daß man etwa vergessen machen will, daß E. Brunner ein reformatorisch denkender reformierter Theologe war und Calvin wie Luther zu seinen Autoritäten nahm, ist Sch. gegenüber voreilig. Er hilft vielmehr, konfessionelle Schranken zu beseitigen. Allerdings möchte als bedeutende bleibende, bei Anselm artikulierte theologische Aussage die Stellvertretung Jesu Christi beibehalten bleiben, auch wenn Brunner den „Mittler"-Aspekt zuletzt zurücktreten ließ und Sch. das positiv kommentiert, wenn schon differenzierend. Der modernen, historisch-kritischen Exegese darf m. E. an diesem entscheidenden Punkt in der Versöhnungslehre nicht zuviel eingeräumt werden.

Jena Horst Beintker

Hoffmann, Norbert: **Sühne.** Zur Theologie der Stellvertretung. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1981. 137 S. (Sammlung Horizonte NF 20) kart. DM 22.– (= S);

Hoffmann, Norbert: **Kreuz und Trinität.** Zur Theologie der Sühne. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 88 S. (Kriterien 61) kart. DM 12.– (= K);

Hoffmann, Norbert: **‚Stellvertretung', Grundgestalt und Mitte des Mysteriums.** Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne, in: MThZ 30 (1979), 161–191 (= St).

„Nicht die spärlichen trinitarischen Formeln des Neuen Testaments, sondern das durchgehende einheitliche Zeugnis vom Kreuz ist der Schriftgrund für den christlichen Glauben an den dreieinigen Gott und der kürzeste Ausdruck für die Trinität ist die göttliche Kreuzestat, in welcher der Vater den Sohn sich durch den Geist

[3] Zu dem wichtigen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Arten von Evidenz vgl. bes. R. Lauth, Theorie des philosophischen Arguments, Berlin-New York 1979. Ich vermisse in diesem Zusammenhang auch einen Hinweis auf die einschlägigen transzendental-pragmatischen Untersuchungen K. O. Apels.

[4] Vgl. ThRv 74 (1978) 357f.

opfern läßt." Diese ebenso knappe wie gehaltvolle Formel des Kählerschülers Bernhard Steffen (Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, Gütersloh 1920, 152) könnte als Grundsatz der hier zu besprechenden Arbeiten von Norbert Hoffmann gelten. Im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, dessen Geist und Werk er sich vornehmlich verpflichtet weiß (S 8), ist H. bemüht, den soteriologischen Bedeutungsgehalt des Kreuzes dezidiert theo-logisch zu bedenken (vgl. K 45–52), um so den systematischen Zusammenhang und die Sinnkohärenz von Sühne und Trinität herauszuarbeiten mit dem schließlichen Ziel einer „trinitarischen Kreuzesontologie" (K 11). Dabei fungiert der Gedanke der ‚Stellvertretung' als leitendes Organisationsprinzip. – Ich entwickle im folgenden die wichtigsten Gedankenschritte des differenzierten Systems und versuche dabei der ontologischen Zielbestimmung H.s entsprechend Bezüge zur neuzeitlichen Philosophiegeschichte herzustellen.

Insofern das Kreuz Jesu nicht isoliert in der Welt steht, sondern als Höhepunkt eines heilsgeschichtlichen Kontinuums, setzt H. ein mit einer Analyse alttestamentlicher Erlösungs- bzw. Versöhnungsvorstellungen. Er entdeckt dabei drei typische, für die gesamte alttestamentliche Soteriologie konstitutive Elemente: „vorab Jahwes absolute Souveränitat, sodann aber auch seine in der Tat denk-würdige Engagiertheit, schließlich die von ihm geforderte und auffällig festgehaltene Mitbeteiligung des Schuldigen beim Vollzug der Vergebung" (S 22). – Entsprechend geschieht Versöhnung, sosehr Jahwe niemals Objekt, sondern stets freies Subjekt ihres Vollzugs ist, nicht in der Weise der Ephipanie ewig-unbewegter göttlicher Wesenheit, sondern im „Modus personbestimmten Gegenüberstandes" (S 24), in der dialogischen „Beanspruchung des Sünders als Subjekt" (S 25). Durch den Zuspruch der Versöhnung nimmt Gott den Menschen als freie creatura rationalis in Anspruch, die zu sein er in sündiger Selbstverkehrung versagte. Infolgedessen kann der Sinn der Versöhnung nicht darin bestehen, begangene Untat einfach gut sein zu lassen. Zwar bewahrt die göttliche Vergebung den Sünder gnädig vor dem konsequenten Vollzug der Sündenstrafe, die sein Ende bedeuten müßte; sie enthebt ihn damit aber nicht von seiner persönlichen Verantwortung, führt ihn vielmehr gerade zu ihr zurück, indem sie dem Sünder die Möglichkeit der Sühne eröffnet. So kann gesagt werden: „Jahwe vergibt (im alttestamentlichen Vollsinn) die Sünde, indem er dem Sünder gibt, sie zu sühnen" (S 35). Gott läßt den Sünder seine Nähe gerade darin wahrnehmen, daß er ihn den Schmerz über die Gottferne der Sünde spüren läßt, welcher Schmerz das innerste Wesen der Sühne ausmacht. Sühne ist demnach „die ins Leiden an der Ferne Jahwes umgewandelte Sünde" (S 31) und danach empirische Manifestationsgestalt der Bekehrung des Sünders aus dem in sich verkehrten Unwesen der Sünde (vgl. K 19–28).

Man mag sich durch diese Gedanken an eine Argumentationsfigur aus der Religionsphilosophie Kants erinnert fühlen, mit der dieser die „dem Anscheine nach größte Schwierigkeit" (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1956[6] [PhB 45], 94 [zitiert wird nach der Originalpaginierung]) der Realisierung der sittlichen Idee unter den Bedingungen ihrer faktischen Verfehlung aufzuheben versucht.

Sie besteht in dem Problem, daß der Mensch auch nach vollzogener Umkehr zur Sittlichkeit mit einem Rückstand behaftet bleibt. Auch der gebesserte Mensch wird demnach seine verkehrte Vergangenheit nicht los, sie bleibt ein durch keine Zukunft einzuholender Vorwurf. Denn die Übung der Tugend kann, weil der Mensch zu ihr an sich pflichtmäßig verbunden ist, keine satisfaktorischen Werke hervorbringen und somit geschehenes Unrecht nie abgelten und wiedergutmachen. Auch ein noch so behender und ausdauernder moralischer Fortschritt kann, so scheint es, nicht der verdienten Strafe entgehen. Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nach Kant nur dann möglich, wenn davon ausgegangen werden kann, daß im Vollzug der Sinnesänderung selbst schon diejenigen Übel mitenthalten sind, „die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in anderer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht" (a.a.O., 97f). Genau das aber sei tatsächlich der Fall: Indem der erstehende neue Mensch sich als den alten aufopfert und unter Negation seiner auf sich bezogenen empirischen Subjektivität zur transzendentalen sich erhebt, leistet er durch den damit verbundenen Schmerz Sühne für die Sünden des alten, vergehenden Menschen und übernimmt so dessen Strafe. Auch bei Kant ist mithin der Schmerz der Sühne das Medium, mittels dessen sich die Bekehrung des Sünders (in der Weise der Selbstbestrafung des Gewissens) realisiert.

Diese Strukturanalogie der Argumentation Kants und derjenigen H.s darf allerdings nicht über gravierende Unterschiede hinwegtäuschen. Während sich Kants Argumentationen im Rahmen einer Subjektivitätsphilosophie bewegen, deren transzendentale Verfassung Ausgriffe in die Transzendenz gerade versagt, wird für H. der Sühnegedanke zum Schlüssel des Verständnisses des göttlichen Wesens, wie es an sich selbst ist. Das deutet sich bereits in den Darlegungen zum Alten Testament an („Der durch die Sünde verwundeten Liebe in Gott entspricht im Sünder die Sühne als in das Leid der Liebe verwandelte Sünde" [S 33]), um schließlich in den Erwägungen zum Neuen Testament breit ausgeführt zu werden.

Liegt über dem alttestamentlichen Sühnegedanken bis zuletzt noch der Schatten der Vergeblichkeit und des Scheiterns, da Sühne als ein dem Menschen eben doch unmittelbar, d. h. gesetzlich zugemutetes Handeln erscheinen muß, so gelangt er in seine evangelische Wahrheit erst durch das Kreuz Christi: „hier erreicht die Dreierkonfiguration des alttestamentlichen Vergebungsgeschehens (selbstherrliche Autonomie und affektive Selbstbeteiligung Gottes, Eingeschaltetsein des Menschen) die definitive Gestalt des neutestamentlich Endgültigen: ‚Sühne' geschieht hier nicht mehr als nur menschliche Tat, von Gott her in Gnaden gewährt und erwirkt, Sühne ist jetzt nicht mehr der Sünder, von Gott in die Freiheit zur Sühne gesetzt. Sühne ist jetzt der einzige Sohn, als der ins Sündenfleisch ‚Gekommene'" (S 41f). Damit ist Sühne als ein die Gottheit Gottes selbst betreffendes Geschehen bestimmt. Anders gesagt: „die Kreuzestat des Menschen Jesus ist Gottes des Vaters Selbsteinsatz in Person bzw.: im Gekreuzigten konstituiert sich Gott als der seinen einziggeliebten Sohn für uns Preisgebende." (S 43; vgl. K 29–31). Diese Einsicht erfordert es, dem Kreuzesgeschehen theo-logisch auf den Grund zu gehen. Die Trinitätslehre stellt die gedanklichen Mittel hierzu zur Verfügung. Ihre Formalstruktur entspricht nach H. der elementaren Verfassung allen soteriologischen Geschehens und läßt sich wie dieses auf den Begriff der Stellvertretung bringen. (Eine vergleichbare Bedeutung hat der Stellvertretungsbegriff übrigens auch in der Dogmatik Heinrich Vogels erlangt [Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, Berlin 1951]. Wie H. konnte bereits Vogel „das Sätzlein: ‚er trat an unsere Stelle!' [zum] Signum der ganzen Christologie" [a.a.O. 721], ja der ganzen Theologie erklären.) Das ist deshalb der Fall, weil der Begriff der Stellvertretung als der Inbegriff der Hyper-Struktur sinnvollen Seins (K 53f), wie es in Jesus Christus manifest ist, selbst ternarisch-trinitarisch strukturiert ist und aus folgenden Momenten besteht: „dem aktiven, sein-lassenden des Setzenden, dem passiven des gesetzten Anderen, und dem ‚reperkutiven' des Einsatzes" (S 47). Analog kann H. von einem „initiatorisch-auktoritativen, konsekutorisch-oböedientialen und aspiratorisch-mutuellen Element" (S 48 Anm. 133) des Stellvertretungsbegriffs sprechen. Das dritte Begriffsmoment zeigt dabei jeweils an, daß die Elemente nie für sich zu nehmen, sondern als wechselseitig, perichoretisch sich durchdringende vorzustellen sind. Das setzende Prinzip der Stellvertretung nimmt demnach seiner Bestimmung gemäß die Stelle des anderen nicht in der Weise des Er-setzens ein; vielmehr hat zu gelten, daß das „setzende Prinzip durch seinen Selbsteinsatz (Selbsthingabe) den ‚Raum' (die ‚Stelle') für das Selbersein des gesetzten Anderen er-stellt" (S 49 Anm. 136). Zugleich ist mitzubedenken, daß das setzende Prinzip „in seinem Einsatz nicht nur den Anderen, sondern in gewisser Weise (?) auch sich selbst (setzt)" (S 47 Anm. 132). Der Begriff der Stellvertretung erfordert und eröffnet nach H. somit einen Gedanken der Selbstsetzung, der die Logizität der Selbstdurchsetzung, mithin der unmittelbaren Selbstsetzung aufhebt. Denn Selbstaffirmation im Sinne der Stellvertretung ist nur mehr als vermittelte, nämlich in der Weise des Selbstbezugs auf den anderen denkbar. „Das ‚Auf-den-anderen-Hin' ist das Formalkonstitutiv des eigenen Selbst" (S 50).

Deutlicher als im Zusammenhang der Analyse des alttestamentlichen Sühnegedankens legen sich angesichts dieser Gedankenfolge philosophiegeschichtliche Reminiszensen nahe. Bekanntlich war die gesamte an Kant anschließende Philosophie des Deutschen Idealismus vorrangig mit dem Problem der Selbstsetzung des Ich beschäftigt. Man wird deren Gedankenarbeit nicht mit dem gängigen Schlagwort des Anthropozentrismus erledigen können, denn daß die idealistische Ich-Philosophie in bestimmter Weise als Theo-logie sich verstand, ist nicht zu leugnen. Kant hatte bekanntlich das Ich zum ‚höchsten Prinzip' seiner Transzendentalphilosophie erklärt. Damit hob er den Standpunkt der Aufklärung, der auf dem individuellen, empirischen Subjekt in seiner unmittelbaren Verfaßtheit basierte, gewissermaßen auf die Ebene des ‚reinen' Selbstbewußtseins. Allerdings ist jenes Selbstbewußtsein überhaupt bei Kant nichts anderes als die dem Gegenstandsbewußtsein vorauszusetzende Einheitsfunktion, mithin leerer, bloß formaler Bezugs- und Ordnungspunkt. Erst Fichte hat jenen kantischen Einheitspunkt aller Erfahrung konsequent an sich selbst thematisiert, indem er nach Konstitution und Verfassung des absoluten Selbstbewußtseins fragte. Dabei führte er die Einheit des Selbstbewußtseins zunächst auf einen unmittelbaren Akt des Ich zurück, mußte aber alsbald die Uneinlösbarkeit der These von der Selbstsetzung des Ich erkennen (vgl. im einzelnen D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/M. [Wissenschaft und Gegenwart, Heft 34], 1967). Die philosophischen Entwürfe des späten Fichte versuchen dieser Aporie ebenso Rechnung zu tragen wie Schellings ‚objektiver Idealismus' und die Hegelsche Konzeption, an die H.s Bestimmungen zum Setzungsproblem besonders erinnern. Versucht doch Hegel das Dilemma der Selbstsetzungstheorie dadurch zu überwinden, daß er das Ich nicht mehr in der Weise abstrakter Autonomie, sondern der Struktur der Selbstexplikation im anderen gemäß denkt: das Subjekt erlangt seine adäquate Verfassung erst im Durchgang durch das Scheitern unmittelbarer Selbstbestimmung. Daß Hegel mit dieser These nicht nur Fragen der Anthropologie, sondern durchaus die Zentralprobleme der Gotteslehre im Auge hatte, beweist nicht zuletzt seine als Theo-logie konzipierte Logik. – In H.s Konzeption werden diese philosophischen Bezüge leider nur am Rande wahrge-

nommen (vgl. S 72, Anm. 196; in St 172, Anm. 59 und St 176, Anm. 79, wird Hegel recht pauschal kritisiert). Für den intendierten Entwurf einer trinitarischen Kreuzesontologie jedenfalls scheint mir gerade die Diskussion der Hegelschen Theo-Logik von mehr als nur beiläufigem Interesse. Denn in ihrem Verlauf wurden auf höchst diffizile Weise bereits die Fragen erörtert, die auch für H.s Konzeption entscheidend sein dürften, wie etwa folgende: Sprengt der Gedanke der Parität und Gleichwesentlichkeit von Setzendem und Gesetzten nicht den durch die Setzungskategorie vorgegebenen Begriffsrahmen? Kann das Anderssein des Anderen wirklich gewahrt werden, wenn es als gesetztes Anderes gedacht wird? Und wie ist etwa die These genauer zu verstehen, daß der Setzende in seinem stellvertretenden Einsatz nicht nur den Anderen, sondern „in gewisser Weise" auch sich selbst setzt?

Fragen dieser Art sind theologisch um so dringlicher, als H., wie gesagt, eine analoge Strukturgleichheit zwischen der formalen Verfassung des Stellvertretungsbegriffs und der Trinitätslehre konstatiert. „Die Trinität wäre dann als eine Art ‚Urmatrize' jeglicher Stellvertretung zu betrachten" (S 49, Anm. 136), als ontologische Urgestalt des stellvertretenden ‚Hyper' (K 54ff; vgl. auch K 79ff). Entsprechend wird die interne Verfassung der Trinität wie folgt bestimmt: „Das setzende personale Prinzip (sc. Gott-Vater) eröffnet im sich selbst überschreitenden zeugenden Wegschenken seines Wesens die Stelle einem personalen Anderen identischen Wesens (sc. Gott-Sohn), dessen Andersheit, wie sie größer nicht gedacht werden kann, gegenüber der setzenden Person doch gerade dadurch konstituiert wird, daß es ganz und gar von ihr her und auf sie hin west" (S 50). Das Verhältnis der Person des Vaters und der Person des Sohnes stellt sich demnach folgendermaßen dar: „Keinerlei Differenz in absolutis, absolute Differenz jedoch in relativis, mithin: einzig und allein relative, aber absolut relative Differenz (relatio subsistens)" (S 50). Offen bleibt, wie sich mit dieser Bestimmung die Rede von der ersten Person der Gottheit als ‚fons trinitatis' verträgt, an der H. festhalten will; zwar soll damit nicht die „wechselseitige ‚Bedingtheit'" der trinitarischen Personen revoziert werden, insofern die erste Person „selbst nur als Prinzip der zweiten und dritten Person existent" ist (S 50, Anm. 138). Zu fragen ist allerdings, ob durch diese Bestimmung nicht entweder die Logizität von Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat aufgehoben oder auf subtile Weise eben doch eine Prädominanz der Person des Vaters dem Sohn gegenüber festgeschrieben wird. Problematisch bleibt überdies die personale Stellung des Heiligen Geistes, über den zunächst nur gesagt wird, daß sich in ihm das Verhältnis von Vater und Sohn „aspiratorisch überhöht und noch einmal personal affirmiert" (S 51).

Im folgenden verifiziert H. seine trinitätstheologischen Einsichten in heilsökonomischer Perspektive, wobei wiederum das Kreuz Kriterium und Zentrum aller Überlegungen darstellt. Im Kreuz, so die These (S 51ff; vgl. K. 56ff), ist das schöpfungstheologisch bedingte Eschaton trinitarischer Sohnschaft manifest. Da Gott der Vater seinem (stellvertretenden) Wesen entsprechend den Sohn als das Andere seiner selbst will, erschafft er ihm die Welt als die Sphäre seiner Freiheit, um ihn als jenes freie Subjekt anzuerkennen und zu lieben, von welchem er als Vater wiedergeliebt und -anerkannt werden will. Mit dieser Freisetzung der Schöpfung als der Welt des Sohnes, die in der Freisetzung des Sohnes selbst ihren inneren Grund hat, setzt sich der Schöpfer zugleich der Freiheit seines Geschöpfes und dem etwaigen Mißbrauch derselben aus. Durch die Sünde ist dieser Mißbrauch vollzogen. Ihr Unwesen besteht darin, Sichwidersetzen des Sohnes gegen die Sohnschaft zu sein. Sünde ist – kurz gesagt – verkehrte Sohnschaft. In diesem Sinne rührt die Sünde an das Innerste der Gottheit. „Als Negativform der trinitarisch dimensionierten Selbsttranszendenz betrifft sie auf geheimnisvolle Weise die Beziehungen von Vater und Sohn in Gott selbst" (S 53f). Mithin kann auch ihre Überwindung nur durch ein göttlich-trinitarisches Geschehen zustande kommen. Am Kreuz ist dieses Geschehen Ereignis: „das Kreuz ist die Selbst-Durch-Setzung des trinitarischen Stellvertretungsgeheimnisses ad extra gegen seine Verneinung durch die Sünde" (S 57). Indem Jesus Christus stellvertretend sich identifiziert mit dem Sünder und den Tod der Gottesferne als den Sold der Sünde auf sich nimmt, ist er als der wahrhafte Sohn offenbar, dessen Wesen schlechthinnige Hingabe ist. Der Sündlose weiß, was er dem Sünder schuldig ist. Er läßt auch in der Verzweiflung der Gottverlassenheit nicht von ihm, sondern geht mit ihm durch das Feuer der Hölle. Eben so ist der Gekreuzigte die Offenbarung der Liebe Gottes in Person. Durch die solchermaßen unergründliche Liebe aber wird die Sünde verwandelt, „transsubstantiiert in das Liebesleid des Sohnes": „Hier ist die Sünde Sühne geworden" (S 59). Erst mit dieser Bestimmung ist nach H. die Tiefe des Kreuzesgeschehens ausgelotet, während die Rede von einer Bestrafung bzw. Satisfaktion im Sinne der Wiedererstattung für sich genommen vergleichsweise an der Oberfläche bleibt. Erst durch das Verständnis des Kreuzes als eines Sühnegeschehens, welches „Sache des Sohnes als eines solchen" (S 60) ist, „kommt die zur vollen Reinheit hinaufgeläuterte ... Gestalt dessen zu Gesicht, was ‚Ersatz', ‚Genugtuung', ‚Besänftigung des väterlichen Zornes' und ‚Opfer' eigentlich meint" (S 63; vgl. in diesem Zusammenhang H.s Auseinandersetzung mit traditionellen und gegenwärtigen soteriologischen Entwürfen K 35–44). Allein durch das Verständnis des Kreuzestodes als eines die Sünde in das Leid der Sohnesliebe umwandelnden Sühnetodes erschließt sich endlich auch der volle trinitarische Sinngehalt des Kreuzes. „In der Sühne Christi betätigt ... Gott der Vater seine zeugende Macht: in Christus als Sühne geschieht Selbstsetzung Gottes des Vaters als Vater" (S 66). „In Christi Kreuzessühne ereignet sich die von der Zeugungsmacht des Vaters erwirkte, vom menschgewordenen Sohn in der Freiheit gehorsamer Liebe geleistete Durchsetzung von Sohnschaft gegen ihre Verneinung in der Sünde" (S 67). H. kann diesen Zusammenhang heilsökonomisch noch dadurch näher bestimmen, daß er dem Vater die Tat der Vergebung, dem Sohn die Tat der Sühne zudenkt. Zugleich kann er den Zusammenhang von Vergebung und Sühne, welcher den Inbegriff der trinitarischen Versöhnungsgeschichte ausmacht, im Sinne vollendeter Schöpfung beschreiben, sofern sich im Kreuzesgeschehen Schöpfung aus dem Nichts ereignet, welches die Sünde ist und welches in seiner bodenlosen Abgründigkeit das „nihilum Trinitatis" (S 54) genannt werden muß.

Ich schließe an diese eindrucksvolle Gedankenreihe zunächst einige Fragen zur dogmatischen Organisation an und gehe dabei aus von den zuletzt vorgetragenen hamartiologischen Bestimmungen. Auffällig ist zunächst die eigentümliche Doppelstellung der Sündenlehre im System von H.s dogmatischer Konstruktion. Sehe ich recht, dann wird zunächst schöpfungstheologisch die äußere Bedingung der Möglichkeit der Sünde erwiesen, offenbarungstheologisch (christologisch-trinitarisch) sodann ihre innere Unmöglichkeit aufgezeigt. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß das Gefälle der Argumentation von H. eindeutig dazu tendiert, die Schöpfungstheologie nicht für sich genommen zu verhandeln, sondern sie in den christologisch-trinitarischen Beziehungszusammenhang aufzuheben. Andererseits spricht die Überschrift der zur Diskussion stehenden Gedankenfolge ausdrücklich von einem schöpfungstheologisch bedingten Eschaton trinitarischer Sohnschaft (S 51). Das Verhältnis von Schöpfungslehre und Christologie bleibt demnach in einer gewissen Schwebe. Nun braucht diese Feststellung noch keinen Einwand zu bedeuten; denn wie das Verhältnis der trinitarischen Personen, so erlaubt offenbar auch das Verhältnis von Schöpfungslehre und Christologie keine Auflösung in einem einsinnigen Begriff. Bedenken erheben sich erst, wo H. dazu neigt, eine solche einlinige Auflösung dogmatisch zu betreiben. Das scheint mir – um auf die Hamartiologie zurückzukommen – offensichtlich dort der Fall zu sein, wo die Sünde zu einem „dunkle(n) Schatten" erklärt wird, „ohne den es offenbar das Licht der väterlichen Liebe Gottes nicht geben kann" (S 53). Damit wird der Sünde gleichsam eine höhere Notwendigkeit zugedacht, die ihr theologisch nicht zukommt (vgl. auch K 59). Diese Fehlbestimmung scheint mir die indirekte Folge einer – dem Gesamtduktus der Argumentation allerdings durchaus gegenläufigen – Loslösung des schöpfungstheologischen Argumentationszusammenhanges vom trinitarisch-heilsökonomischen Gesamtrahmen, welche ihrerseits eine direkte Folge der bereits kritisierten wesenstrinitarischen Aporien darstellen dürfte. Denn wie Gott-Vater entgegen allen anderslautenden Beteuerungen aufgrund der Logizität von Setzen und Gesetztem eben doch eine einseitige Prädominanz zugedacht wird, so nun offenbar auch der Schöpfungstheologie in bezug auf die Soteriologie. Die Bestimmung ihres Verhältnisses entspricht der Logizität von Grund und Folge, obwohl nach H.s eigener Einsicht doch zugleich gesagt werden müßte, daß ein angemessener Begriff der Schöpfung sich erst unter Berücksichtigung der Christologie bzw. des trinitarischen Gesamtzusammenhanges gewinnen läßt. Das heißt nicht, daß nun aus der Christologie die Schöpfungslehre deduziert werden sollte; auch dies wäre eine Fehlbestimmung, die der trinitarischen Gleichursprünglichkeit des Vaters und des Sohnes ebensowenig entsprechen würde, wie die umgekehrte Ableitung der Heilsökonomie aus schöpfungstheologischen Prämissen.

Inhaltlich konkretisieren lassen sich diese Bedenken, wie gesagt, insbesondere an den Problemen der Sündenlehre. Die Theologie wird festhalten müssen, daß die Faktizität der Sünde theologisch schlechterdings nicht genetisierbar ist. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß die Sünde Faktum ist. Das bedeutet aber nicht, daß ihrer Faktizität schöpfungstheologisch oder wie auch immer irgendeine Bedingung der Möglichkeit zugedacht werden könnte. Man kann deshalb auch nicht sagen, daß die Einsetzung des Menschen in die Sohnschaft die „reale Möglichkeit" (S 53) der Sünde mit sich bringt. Ebensowenig ist die Endlichkeit der geschöpflichen Freiheit mit deren Defektibilität gleichzusetzen, wie dies bei H. der Fall ist (S 53). Die Faktizität der Sünde läßt sich aus Gottes guter Schöpfung nicht ableiten; der theologische Begriff der Endlichkeit impliziert also keineswegs die Tatsache der Sünde; denn endlich ist der Mensch deshalb, weil er seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung nach auf die Beziehung zu Gott hin angelegt ist. Erst die schöpfungstheologisch nicht genetisierbare, theologisch unsinnige Verkehrung der Endlichkeit in sich bringt die Sünde in die Welt. Kurz: der Sünde darf keine wie auch immer geartete theologische Notwendigkeit zugedacht werden. Angesichts ihrer weltmächtigen Faktizität kann der Glaube nur zu dem auferstandenen Gekreuzigten fliehen, um sich zu versichern, daß die Sünde zuletzt dem Abgrund verfallen wird, der sie selbst ist. Das allerdings ist richtig, daß angesichts des Kreuzes die Sünde allererst in ihrer inneren Abgründigkeit offenbar wird, da sie nun nicht mehr mit dem Schein

welthaften Verhängnisses sich bemänteln kann, sondern als persönliche Schuld manifest ist. Darauf zielt wohl auch H.s These, das Nichts der Sünde, welches am Kreuz zum Tragen kommt, sei qualitativ unterschieden von dem Nichts, woraus der Schöpfer die Welt erschuf. In der Tat: das Nichts, dem die Schöpfung wehrt, ist in der Welt präsent als ihre äußere Unmöglichkeit, das Nichts aber, dem der Gekreuzigte im Todesschrei begegnet, erweist die innere Unmöglichkeit des Menschen, der dazu bestimmt war, die Welt als Sphäre seiner geschöpflichen Freiheit zu nützen und nun durch eigene Schuld als weltverfallen und als gottloser Unmensch sich erweist. Insofern ist H. recht zu geben, daß die äußerste Selbstdisqualifizierung der Sünde erst am Kreuze sich vollzieht. Indes drohen die damit angesagten Differenzierungen dadurch wieder verwischt zu werden, daß H. stets in merkwürdig ‚objektivierender' Weise von der Sünde spricht, was sich m. E. auch an der Rede von einer Transsubstantiation der Sünde bestätigen läßt. Ich halte diese Wendung für theologisch nicht unproblematisch; denn weder die Sündenschuld noch gar die „durchpersonalisierte Gestalt" (S 63) der Sühne kann durch die Kategorie der Substanz angemessen bestimmt werden. Die Wandlung von Mensch und Welt aber, welche die Offenbarung mit sich bringt, läßt sich ohnehin nicht in einem identischen Begriff fassen, weil sie aus dem vergehenden Alten nicht herleitbares Neues schafft und ihren Grund in einem Geschehen hat, das unvergleichlich einmalig ist, und gerade in seiner Unableitbarkeit als der Gegensatz erscheint, angesichts dessen die Faktizität der Sünde zerfällt, als das Machtwort der Liebe, das den Widerspruch verstummen und die Sünde als das erscheinen läßt, was sie dem ihr eigenen Unwesen nach ist: ein in sich verkehrtes, in sich widriges, schlechterdings nichtiges Nichts, dessen bodenloser Abgründigkeit der mit sich alleingelassene Sünder durch seine Schuld zwar gänzlich verfallen müßte, dessen Vernichtungsmacht aber gleichwohl dem offenbaren Selbsterweis Gottes im auferstandenen Gekreuzigten gemäß einen letzten gottgewollten Gegensatz (oder gar einen letzten theo-logischen Zusammenhang) zu bedingen nicht in der Lage ist. Um hier Mißverständnisse zu vermeiden, sollte weder die Erlösung das „positive Andere" der Sünde (K 45) noch die Sünde das negative, „widergöttliche Andere seiner (sc. Gottes resp. Christi) selbst" (K 75f) genannt werden. Noch einmal: Gottes Licht bedarf nicht des Schattens der Hölle, um zu leuchten. Die Sünde bereitet sich ihre Hölle selbst (gg. St 180). Die Erlösung des Sünders aber aus dem Banne der Sünde und seine Bekehrung aus sündiger Verkehrtheit vermag die Offenbarung in ihrer unableitbaren Tatsächlichkeit deshalb zu leisten, weil sie im unvergleichlichen Gegensatz zur Untat der Sünde nicht auf ihrer Faktizität insistiert, sondern alle Selbstinsistenz überwindend im Geiste universalen Anteil an ihrer Wirklichkeit geben will.

Auch H. schärft diesen zuletzt genannten Sachverhalt mit Nachdruck ein, wenn er in einem letzten Argumentationsgang die bisher vernachlässigte P n e u m a t o l o g i e zur Geltung bringt. Daß dies erst jetzt geschieht, bezeichnet H. selbst als einen Mangel, „weil das Gesagte unter einer entscheidenden Rücksicht theologisch überhaupt noch nicht zureichend erörtert werden kann" (S 71). Darf man dieses Eingeständnis als interne Kritik verstehen, dann allerdings sind vom pneumatologischen Schluß her die bisher vorgetragenen Einwände möglicherweise zu reformulieren bzw. zu revidieren. Die entscheidende These H.s lautet wie folgt: „Während ... in der ewigen Zeugung des Sohnes Gott sich als Stellvertretungsmacht ‚a d i n t r a' erweist und Differenz gesetzt wird zwischen Gott und dem g o t t seienden Anderen seiner selbst, vollzieht sich in der Hauchung des Geistes, die – ebenso ewige und notwendige und auf eine gottseiende Person terminierende – Selbstkonstitution Gottes als Stellvertretungskraft in Freiheit ‚ad extra', in Richtung auf das g e s c h ö p f l i c h e Andere seiner selbst" (S 73). Damit ist gesagt, daß ein theologisch hinreichender Begriff von Schöpfung allererst im Geiste gefaßt werden kann. Zugleich ist gemäß dieser Bestimmung deutlich, daß der Geist theologisch nicht als bloßes, den binitarischen bzw. schöpfungstheologisch-christologischen Begründungen folgendes Durchführungsorgan, also nicht als bloßes Medium vorgestellt werden darf, da er selbst trinitarisch eine konstitutive und d. h. personale Funktion hat, woraus erhellt, daß auch der heilsökonomische Prozeß nur durch das Beisein des Geistes verständlich zu machen ist, des Geistes, der sich vom Ungeist der Sünde gerade dadurch abhebt, daß er nicht unmittelbar sich selbst, sondern sich selbst darin bezeugt, daß er den im Sohne Jesus Christus offenbaren Vater bezeugt. Diese Bestimmungen sind theologisch von großer Bedeutung sowohl in erkenntnistheoretischer als auch materialer Hinsicht, und sie sind nicht zuletzt zu berücksichtigen in der Methodik und Systematik der dogmatischen Organisation. H. hebt denn auch die Bedeutung der Pneumatologie für die Schöpfungstheologie (S 73f) ebenso wie für die Christologie (S 74ff) eindringlich hervor. So wird gesagt, daß der Geist über den göttlich-binitarischen „Binnenbereich" (S 74) ekstatisch hinaustreibt und für die Aufgeschlossenheit der göttlichen Zweierbeziehung steht, die Zweiheit von Vater und Sohn gewissermaßen für Mehrzahl öffnet und diese – wenn man so sagen darf – als dritter im Bunde in Person repräsentiert. Im Geiste ist demnach Welt und Mensch der Gottheit keineswegs äußerlich, sondern ihr im Innersten zugehörig. Der Geist verschafft so dem Endlichen ein unveräußerliches Recht in Gott selbst. Insofern will denn auch der Vater seinem trinitarischen Wesen nach Vater nicht nur des Sohnes, sondern Vater von Söhnen (und gewiß auch – Tribut feministischer Theologie! – von Töchtern), der Sohn aber – gerade in seiner Einzigkeit – Sohn unter Söhnen sein. Von daher versteht sich auch H.s. Satz: „Durch den Geist wird Jesus als der Christus zu den Menschen hin in einen für ihn konstitutiven Bezug gestellt" (S 79). Daß der eingeborene Sohn diesen Bezug als solchen wahrnimmt und anerkennt, wird in der Hingabe am Kreuz endgültig offenbar: Jesus will seinem Wesen nach nicht Sohn sein ohne jene, die durch die Sünde ihre Sohnschaft verkehrten und so – dem Unwesen der Sünde verfallen – ihres Wesens verlustig gingen. Der eingeborene Sohn wäre nicht, was er ist, wäre er nicht für die verlorenen Söhne gestorben. Keine äußere Notwendigkeit ist damit angesagt, sondern eine innere, im Wesen des Sohnes selbst begründete Notwendigkeit, die mit der Freiheit seines Willens koinzidiert. Insofern kann mit Recht gesagt werden, „daß Christi Kreuzessühne auch die ewige Sohnschaft Christi und damit auch in gewisser Weise die Sohnschaft des Logos vollendet" (S 77).

Der nachfolgende Beisatz hingegen, nämlich daß dies „selbstverständlich nicht in trinitätsimmanenter, sondern lediglich in trinitätsökonomischer Rücksicht" (S 77) gilt, versteht sich m. E. durchaus nicht von selbst, gibt vielmehr zu der Frage Anlaß, was denn hier ‚lediglich' bedeuten soll. Denn theologisch, also im Blick auf die Gottheit Gottes selbst, wird wohl die Einheit von Wesen und ökonomischer Erscheinung ausgesagt werden müssen, wenn anders Mensch und Welt nun zuletzt doch nicht ein nur äußerlicher, sondern ein Status in Gott selbst zukommen soll. Bleibt die Frage, welche Bedeutung der Unterscheidung von Wesenstrinität und Trinitätsökonomie dann noch zukommt. Anhand dieser Frage ließen sich noch einmal alle dogmatischen Organisationsprobleme in H.s System aufrollen, wobei sich erneut die hamartiologischen Fragen sowie die Fragen des Verhältnisses der theologisch-christologischen und der pneumatologischen Dimension als entscheidend erweisen würden. Daß in diesem Zusammenhang in H.s Denken Schwierigkeiten bestehen bleiben, die durch Hinweis auf vermeintliche Evidenzen eher übersprungen denn gelöst werden, scheint mir unleugbar zu sein. Gleichwohl ist diesem Sachverhalt nicht nur kritisch zu begegnen: denn es möchte ja sein, daß jene Schwierigkeiten, sofern sie denn offen gehalten werden, einen Hinweis darauf darstellen, daß dem theologischen System, um seiner religiösen (resp. kirchlichen), auf das Heil einer noch unvollendeten Welt und Menschheit hin angelegten Bestimmung willen jeder Selbstabschluß, auch jeder begriffliche Selbstabschluß, verwehrt ist, wie die Theologie denn auch zur Selbstbegründung unfähig, besser: von ihr befreit ist, weil sie in der kontingenten, ihr geschichtlich zu-fallenden Offenbarung gründet. (H. selbst reflektiert dieses Problem etwa anhand der Frage, ob theologische Aussagen apriorischen oder aposteriorischen Charakter haben [S 56ff]). Der wahre Geist der Theologie, der von der Geschichte Gottes in Jesus Christus ausgeht, wird deshalb – wie diese – in schlechthinniger Aufgeschlossenheit leben. Offenheit ist das Charakteristikum wahrhaft christlicher Begeisterung. Diese Begeisterung wird sich darin äußern, daß der Begeisterte außer sich gerät, nicht derart, daß er von Sinnen wäre, sondern im vollen Bewußtsein, daß der Sinn des Lebens nur in jenem dialogischen Geschehen anwest, in welchem man Anteil gibt am Eigenen und Anteil nimmt am Anderen und so wahrhaft im Anderen bei sich selbst ist. Diese Möglichkeit „wechselseitiger Inexistenz" (S 80) wird durch den Geist, der in der Beziehung von Vater und Sohn lebt und von ihr ausgeht und in der Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten sein Urdatum hat, begründet. Wahrgenommen wird diese Möglichkeit im Glauben, dem die Liebe folgt, welche sich äußert in der Sympathie zu Welt und Mensch und ihre tiefste Tiefe erreicht im Mitleiden nicht mit dem Übel allein, sondern auch mit der Sünde des Menschen, welche der innere Abgrund allen Übels ist. In diesem Sinne sagt H. sehr treffend: „Sühne ist die Gestalt von Sohnschaft in einer Welt der Sünde" (S 93; vgl. S 81ff). Der Sühneschmerz des Mitleids wird dem Opfer nicht entziehen, was er dem Täter zu geben gewillt ist. So wird die mitleidende Liebe, obwohl e i n e, zu unterscheiden wissen und mit der Gerechtigkeit verbunden sein. Der gewisse Mut aber, der von der Auferstehung Jesu Christi herkommt, in der sich Gott mit dem Fürsein des Gekreuzigten nicht nur „juridisch in einer nachträglichen Gutheißung", sondern in seiner Gottheit selbst identifiziert (St 162), dieser Mut gibt der gerechten Liebe des Mitleids jene Macht, die sie nötig hat, um zu ihrer Ohnmacht zu stehen, ohne in ihr unterzugehen.

München Gunther Wenz

Knoch, Wendelin: **Die Einsetzung der Sakramente durch Christus.** Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. – Münster: Aschendorff (1983). X, 434 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Bd 24. Texte und Untersuchungen). kart. DM 128.–

Diese umfangreiche Arbeit, die im Sommersemester 1980 von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Bonn als Habilitationsschrift angenommen wurde, bietet mehr als der etwas unscheinbare Haupttitel auf den ersten Blick zum Ausdruck bringt. Es handelt sich nicht nur um die seit der Frühscholastik, vor allem seit der bekannten Sakramentsdefinition Hugos v. St. Viktor bedeutsame Frage der Einsetzung der Sakramente durch Christus, sondern – wie der Untertitel zu erkennen gibt – um eine Untersuchung der entscheidenden Perioden der Sakramententheologie der Frühscholastik. Neben den gedruckten Quellen werden bedeutende Handschriften im Text geboten. Der umfangreiche Stoff wird in vier großen Teilen mit insgesamt vierzehn Kap. dargestellt. Da in der vom Vf. behandelten Zeit der Theologiegeschichte erst allmählich der Traktat über die Sakramente im allgemeinen im Entstehen ist, müssen die einzelnen Sakramente wenigstens in Grundzügen dargestellt werden, weil nur so die Frage nach einer Einsetzung der Sakramente durch Christus erörtert werden kann. Insgesamt geht es nicht einfach um die uns bekannten sieben Sakramente, da die Siebenzahl erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts endgültig ausgebildet wird.

Der 1. Teil der Arbeit bietet die Sakramentenlehre der Theologenschulen am Beginn der Frühscholastik. Dabei kommen zur Sprache die Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux. Aufgrund des biblischen Zeugnisses wird in dieser ersten Periode der Frühscholastik – und selbstverständlich auch in der weiteren Entwicklung – die Einsetzung der Sakramente vor allem an der Taufe und Eucharistie aufgezeigt. Weil die Firmung das Sakrament des Heiligen Geistes ist, fordert man keine Einsetzung durch Christus. Da der Priester allein zum Vollzug der Eucharistie bevollmächtigt ist, wird der Ordo auf Christus zurückgeführt, wenn auch über das Verständnis des Ordo im einzelnen keine eindeutige Lehre vertreten wird. Weil bei der Buße die Gestalt des Sakramentes und vor allem die Wirkung der einzelnen Teile des Sakramentes noch ungeklärt sind, kann nicht erwartet werden, daß von einer Einsetzung dieses Sakramentes wie bei der Taufe und der Eucharistie geredet wird. Der Letzten Ölung wird noch keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Bei der Ehe spricht man von einer mehrfachen Einsetzung, ein Gedanke, der später noch öfter begegnet.

Entscheidende Bedeutung kommt dann Hugo v. St. Viktor und seiner Schule zu. Bei Hugo begegnet der in der Früh- und Hochscholastik immer wieder erläuterte Satz, daß die Sakramente wegen der humiliatio, eruditio und exercitatio eingesetzt sind. Das Sakrament als Mittel des Erlösungswerkes ist ex institione significans. Vor allem versteht Hugo die Sakramente als Gnadengefäße. Auf diese Weise stellt er die Verbindung zwischen der Christologie und der Sakramentenlehre heraus. Die Aussagen über die Einsetzung der einzelnen Sakramente sind bereits etwas ausführlicher. Die Würde und Aufgabe des Priesters des Neuen Bundes gründet in der Einsetzung durch Christus, die im Abendmahlsaal erfolgt ist. Ebenso hat Christus die von ihm selbst ausgeübte göttliche Vollmacht der Sündenvergebung durch die Übertragung der Schlüsselgewalt an die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe und Priester, weitergegeben. Bezüglich der Letzten Ölung begegnet die häufig wiederholte Aussage, daß sie von den Aposteln eingesetzt ist. Bei der Ehe gibt es eine zweifache Einsetzung: Vor dem Sündenfall ist die Ehe als officium, nach dem Sündenfall als remedium eingesetzt. Durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana hat Christus die Ehe geheiligt. In der Viktorinerschule begegnet dann die geläufige Siebenzahl der Sakramente. Diese Zählung wird aber weder von einem systematisierten allgemeinen Sakramentsbegriff aus erörtert, noch ist der Begriff der Einsetzung für die Siebenzahl bestimmend.

Für Abaelard und seine Schule ist der Satz kennzeichnend, daß zum Heil der Menschen fides, sacramentum, caritas notwendig sind. Wenn man bedenkt, daß fides die Gotteslehre und Christologie umschließt, so sind die Sakramente in das Gottes- und Christusgeheimnis eingeordnet. Die Heilszuwendung Gottes in Christus erfährt ihre dauernde Präsenz in den Sakramenten. Die Heilsbedeutsamkeit und Heilsnotwendigkeit der Sakramente ist nicht bloß in einer verbalen Einsetzung durch Christus, sondern von der gesamten Heilsveranstaltung Gottes her zu verstehen. Die Verankerung in der apostolischen Tradition ist eine hinreichende Legitimation für die Existenz und den Vollzug des Sakramentes.

Der 2. Teil der Arbeit hat die Weiterentwicklung der „theologia scholastica" zum Inhalt. Unter anderem kommen Magister Simon und sein Einflußbereich und das Decretum Gratiani zur Sprache. Magister Simon bietet die Siebenzahl der Sakramente, die aber als eine primär additive Größe zu verstehen ist und nicht mit den Überlegungen über die Einsetzung der Sakramente im Zusammenhang steht. Die Firmung wird insofern auf Jesus zurückgeführt, als die Handauflegung von ihm geübt und von den Aposteln und der Kirche übernommen wurde. Grundsätzlich ist für Magister Simon entscheidend, daß Christus sakramental in seiner Kirche gegenwärtig ist. Durch den Dienst der Kirche vermittelt er die Früchte seines Erlösungswerkes. Weil also die Christozentrik mit der Ekklesiozentrik verbunden wird, ist es eigentlich nicht notwendig, die einzelnen Sakramente hinsichtlich ihrer Einsetzung mit einem bestimmten Wort oder einer bestimmten Handlung Jesu zu verbinden.

Der 3. Teil der Arbeit hat die Blüte der „theologia scholastica" zum Gegenstand. Als erste werden Petrus Lombardus und seine Schule behandelt. Der Lombarde hat allein deswegen eine große Bedeutung für die weitere Theologiegeschichte, weil seine Sentenzen Jahrhunderte hindurch das grundlegende Lehrbuch der Theologie überhaupt sind. Petrus Lombardus unternimmt zudem den Versuch, den einzelnen Sakramenten eine allgemeine Sakramentenlehre voranzustellen. Wenn das vierte Buch der Sentenzen auch im Zusammenhang der Sakramentenlehre die Siebenzahl bietet, so steht doch nicht die Einsetzung der Sakramente durch einen göttlichen Hoheitsakt, sondern die Zuordnung der Sakamente zur menschlichen Befindlichkeit im Vordergrund. Dies hat zur Folge, daß in den Werken der Schule des Lombarden zwar einzelne Sakramente behandelt werden, aber gelegentlich von der Einsetzung nicht die Rede ist. Bei Gilbert v. Poitiers und seiner Schule begegnet wiederum der Gedanke, daß die Firmung auf Christus und nicht nur auf die Apostel zurückzuführen ist. Das Sakrament hat seinen Ursprung in der Einsetzung durch Christus, die von den Aposteln und der späteren Kirche sorgfältig bewahrt worden ist. Alanus v. Lille sieht in der Anhauchung der Apostel durch den auferstandenen Christus und die damit verbundene Verleihung des Heiligen Geistes eine insinuatio des Firmsakramentes. Die Einsetzung der Letzten Ölung hingegen wird nach wie vor aufgrund des Zeugnisses des Jakobusbriefes auf die Apostel zurückgeführt.

Der 4. Teil der Arbeit behandelt den Ausklang der Frühscholastik. Auch in dieser Zeit begegnet der Gedanke, daß die Firmung auf Christus zurückzuführen ist. So sieht Guido von Orchelles in der nachösterlichen Hauchung des Geistes durch den Auferstandenen die „figura" der Konfirmation. Nach Wilhelm von Auxerre ist der Christusbezug der Firmung dadurch gegeben, daß der Auferstandene am Pfingstfest den Heiligen Geist gesandt hat, der in der Firmung wirksam ist. Ebenso begegnet der in der späteren Tradition immer wiederkehrende Hinweis, daß der Anfang der letzten Ölung anzusetzen ist bei der in Mk 6,13 bezeugten Salbung der Kranken, welche die von Jesus ausgesandten Jünger vollzogen haben.

Dieser gedrängte Überblick kann die Fülle des Gebotenen nur annähernd wiedergeben. Der Vf. hat einen zeitlich eng begrenzten Ausschnitt der Dogmengeschichte der Sakramente mit einer exakten Methode und mit großer Akribie untersucht und damit einen entscheidenden Beitrag für die Forschung geleistet. Die einzelnen Theologen und deren Schulen werden anhand der Literatur vorgestellt und in die Geschichte eingeordnet. Die gegenseitige Abhängigkeit wird überzeugend dargestellt. Erläuternde Zusammenfassungen erleichtern das Verständnis und den Übergang von einer Schule auf die andere. Es versteht sich von selbst, daß es bei dieser Form der Darstellung zu vielen Wiederholungen kommt, da der Gedankenfortschritt in der kurzen Periode, die untersucht wird, nur gering ist. Es hätte wohl manches gestrafft werden können. Die ausführliche Einleitung, welche die Bedeutung des Themas herausstellt, hätte man kürzer fassen können. Daß die vom Rez. besorgten beiden Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte über Sakramente im einzelnen (1980 und 1982 erschienen) nicht einbezogen wurden, hängt wohl mit der Zeit des Einreichens und der Drucklegung der Habilitationsschrift zusammen. Die Benützung dieser beiden Faszikel wäre an manchen Stellen hilfreich gewesen. Auf der anderen Seite darf dankbar zugestanden werden, daß bei einer Neubearbeitung des 1. Faszikels die vorliegende Arbeit eine wertvolle Hilfe und Ergänzung sein wird. Die Arbeit von K. stellt einen beachtenswerten Beitrag zur Dogmengeschichte dar. Wer sich mit der Sakramentenlehre der Frühscholastik befaßt, wird sie mit großem Gewinn lesen.

München Josef Finkenzeller

Greshake, Gisbert: **Priester sein.** Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 205 S.

Das vorliegende Buch ging aus Vorträgen hervor, die der Autor auf theologischen Tagen für Priester der Erzdiözese Wien und auf der Studientagung der österreichischen Regentenkonferenz im Frühjahr 1981 gehalten hat. Es möchte „im nur schwer überblickbaren Geflecht heutiger theologischer Thesen und Gegenthesen, Meinungen und Überzeugungen, Hypothesen und Polemiken die Konturen eines Priesterbildes entwerfen, das sowohl der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition entspricht als auch der heutigen Situation und dem gegenwärtigen theologischen Forschungsstand gerecht wird, und das nicht zuletzt – so hoffe ich wenigstens – eine Orientierung für priesterliche Existenz darstellen kann" (3). Gemäß dieser Absicht gliedert sich das Buch, wie schon der Untertitel andeutet, in zwei Teile. Im ersten Teil werden die bibeltheologischen und dogmatischen Grundlagen des priesterlichen Amtes dargelegt, und im zweiten wird auf die daraus resultierende priesterliche Spiritualität eingegangen.

Im 1. Teil wendet sich G. gegen falsche Alternativen, die nach ihm lauten: „Bin ich nur Priester der Kirche, oder bin ich Priester Jesu Christi?" (4). Deswegen wird in diesem Teil das Amt zunächst als Christus-„Repräsentation" und dann als „Repräsentation" der Kirche dargestellt. Innerhalb dieser Christus-„Repräsentation" macht G. deutlich, daß es darum geht, „das bleibende Voraus Christi in seiner Kirche zu bezeugen" (27). So gibt es eine Sendung Christi, die in Kontiunität bei Diskontinuität bis heute andauert. Deswegen muß man auch nach einer „successio apostolica" fragen, die mehr ist als die mechanische Kette der

Handauflegung. In diesem Kontext wird auch der character indelebilis gesehen. Er besagt „nicht eine Aussage über den Vorrang des Amtes über den Laien, sondern die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die Kirche auch trotz sündiger und versagender Amtsträger sich mit Gewißheit auf die Zusage Christi verlassen kann. Er selbst ist im Wirken beauftragter Menschen seiner Kirche nahe" (115). Wurden bis jetzt scheinbar nur traditionelle Aussagen über das Priestertum dargelegt, so werden in dem Teil über die Repräsentation der Kirche auch lange Zeit vergessene, heute aber wieder teilweise einseitig betonte Aspekte hervorgehoben.

G. glaubt, daß die beiden Seiten des einen Amtes deswegen nicht in falsche Alternativen ausmünden müssen, weil sie zusammengefaßt sind in einem trinitarischen Amtsverständnis. „Angesichts dieser Grundspannung im heutigen Amtsverständnis, die den Ausgangspunkt vieler Probleme bildet, möchte ich eine eigene theologische Vermittlungslösung vorlegen, die sich – abgekürzt – als trinitarisches Amtsverständnis umschreiben läßt" (4f) Greshake sieht die Kirche in der Spannung von auctoritas Christi und der communio des Hl. Geistes. Das Erstere ist eine Linie von oben. Das Zweite verbindet unten, um nach oben zu führen. Das Amt ist aber im Schnittpunkt von beiden Linien angesiedelt. Es muß deswegen Christus als die Linie vom Vater auf die Kirche und damit das Voraus Christi als auch die communio, die Gemeinschaft im Hl. Geist repräsentieren.

Den Mittelpunkt des 2. Teiles, in dem die Spiritualität des Priesters behandelt wird, bilden die evangelischen Räte. Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut werden als Konkretisierung der Nachfolge für den Priester dargestellt.

Ein Buch, das in erstaunlicher Materialfülle nicht nur den derzeitigen Diskussionstand über das priesterliche Amt und dessen Spiritualität bietet, vielmehr werden, nachdem man allzu häufig nur Fragen gestellt hat, auch unbestreitbare Grundzüge des Priestertums herausgearbeitet. Daß damit dieses Buch in eine Lücke gestoßen ist, zeigt allein die Tatsache, daß es innerhalb eines Jahres eine 2. Aufl. erlebt hat.

Im dogmatischen Teil wird eine solide bibeltheologische Grundlage gelegt, auch wenn man sich bei der vorösterlichen Jüngersendung, die heute vielfach umstritten ist, eine ausholendere Begründung wünscht. Hier, wie in der dogmengeschichtlichen Darlegung, wird auf die entsprechende Literatur eingegangen (z. B. auf das neueste Buch von Schillebeeckx, E.: Kirchliches Amt, Düsseldorf 1981). Natürlich kann bei einem Buch, das von seinem Entstehen her keine wissenschaftliche Monographie sein will, nicht eine Vollständigkeit in der Bearbeitung der Literatur erwartet werden. Berechtigt wird darauf hingewiesen, daß das Amt nicht den Kontakt zwischen Gott und der Gemeinde verstellt, sondern erst ermöglicht. Ob man dies allerdings „vermittelte Unmittelbarkeit" (37) nennen soll, scheint fraglich, da hier im Begrifflichen ein Widerspruch liegt.

Die Literatur über die priesterliche Spiritualität, die im 2. Teil behandelt wird, ist eher noch zahlreicher als über die Amtstheologie, wenn man allein an die Zölibatsdiskussion und die Diskussion über die Armut denkt. So kann hier noch weniger Vollständigkeit erwartet werden.

Besonders gut scheinen mir die drei evangelischen Räte als Konkretisierung der Nachfolge Christi behandelt zu sein. Sie werden nicht als drei isolierte, klar voneinander getrennte Lebensformen angesehen, sondern als Kristallisationspunkte des einen Lebens in der besonderen Nachfolge Christi (126). Eingebettet in ein Lebensganzes der Nachfolge erscheint dann auch Ehelosigkeit als sinnvoll. So kann G. schreiben: „Ich habe z. B. nie gehört, daß man die Ehelosigkeit der Mutter Theresia (könnte man sich diese Frau verheiratet vorstellen?) oder die der Brüder von Taizé problematisiert hätte. Hier spürt man, daß die Ehelosigkeit ihren stimmigen Ort im Ganzen des Lebens hat" (140). Manchmal hat man allerdings auch den Eindruck, daß G., obwohl er das Modell des vir probatus favorisiert, die Argumente gegen den Zölibat nicht immer ernst genug nimmt. So, wenn er meint, daß bei der Masse der männlichen Laientheologen beim Wegfall des Zölibates die Vorbehalte gegenüber der Kirche nur in einem anderen Kristallisationspunkt sich äußern würden (137). Die spirituellen Knotenpunkte (Gebet, Studium, geistliches Leben, priesterliche Gemeinschaft etc.) sind nicht mit der gleichen Gründlichkeit und Tiefe behandelt wie die evangelischen Räte.

Ein Buch, das in der Flut der ständigen Neuerscheinungen über Theologie und Spiritualität des Amtes wegen seiner fundierten und sachbezogenen Aussagen nicht so schnell vergessen werden wird.

Mainz Bardo Weiß

Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. von Peter Lengsfeld. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer. (1980). 508 S., DM 69.–

Das hier besprochene Werk muß als ein Standardbuch angesehen werden. Es deutet neue Wege der ökumenischen Theologie an, die eine Herausforderung für die Fachkollegen bieten. Nicht alle Beiträge dieses von einer Forschungs- und Diskussionsgemeinschaft getragenen Bandes sind natürlich von gleichem Wert, aber im ganzen genommen bringen sie neue und aufschlußreiche Gesichtspunkte und Anregungen, die niemand, der sich mit ökumenischer Theologie beschäftigt, zur Seite legen kann.

Als theologisches Fach hat die ökumenische Theologie nach ihrem Proprium gefragt. Die Lehrstühle haben oft ihre Aufgaben so gesehen, daß sie vornehmlich dazu verpflichtet wären, sich den anderen Fächern der Theologie zur Verfügung zu stellen, damit diese ihre eigene ökumenische Dimension entdecken. Oft hat die ökumenische Theologie auch die ökumenischen Bewegungen in ihren verschiedenen Formen und Wirksamkeiten begleitet, um sie zu interpretieren. Diese ein wenig beschränkte Aufgabe ist an sich als wichtig genug erschienen. Die kritische Funktion einer ökumenischen Theologie wurde aber dadurch vernachlässigt. Eben in dieser Hinsicht ist das von Lengsfeld und seinen Kollegen veröffentlichte Buch besonders hilfreich.

Ob die ökumenische Theologie eine historische oder eine systematische Disziplin sei, ist auch oft zur Frage gestellt worden. Zumal hier bietet das Buch einen Lösungsversuch, indem die ökumenische Theologie in das Spannungsfeld zwischen systematischer Theologie und Religionssoziologie hineingestellt wird. Die Begründung dafür gibt der Hrsg. in seiner „Kollusionstheorie".

Diese Theorie ist als eine „Theorie ökumenischer Prozesse" zu verstehen. Nach Lengsfelds Auffassung kann sich nämlich die ökumenische Theologie nur dynamisch, und nie statisch, entfalten. Im ökumenischen Feld spielen immer drei Faktoren zusammen: die Wahrheit (als Bewußtsein von einer Wahrheit, die für alle Kirchen verpflichtend ist), Identität (d. h. das persönlich/soziale Selbstverständnis, welches, in seinem historischen Kontext, den Grund für mich und meine Kirche darbietet, sich selbst zu sein) und Sozialität (d. h. die Praxis im sozialen Feld).

Die Sozialität ist nun selbstverständlich sowohl ein dynamisches als ein begrenztes Phänomen. Die kirchliche Wirklichkeit wird von der historischen Entwicklung und von der aktuellen sozialen Fragmentierung begrenzt, aber zugleich ist sie den Regeln unterworfen, die für jede Entwicklung und Veränderung gültig sind. Und dies bedeutet, daß sowohl interne Gesetze der Selbstentwicklung als auch externe Gesetze der zu jeder Zeit aktuellen Oikoumene sich geltend machen können. Jede Bewegung hat die Tendenz, sich innerhalb der Grenzen zu entwickeln, die von ihren eigenen historischen Voraussetzungen und ihren eigenen Regeln der Selbstentwicklung geformt sind. Aber zugleich kann auch die Identität erweitert werden; und ökumenische Relationen können sich spürbar machen auch außerhalb der Grenzen, die von den Kirchen selbst gesetzt worden sind. Deshalb ist es die Aufgabe einer ökumenischen Theologie, die Kirchen in ihrer Bewegung aufeinander hin zu beobachten.

Das Zusammenspiel von Wahrheit, Identität und Sozialität soll also als ein dynamisches Feld betrachtet werden. Die kritische Aufgabe ist es zu untersuchen, ob und wann dieses Feld entdynamisiert wird, um der statischen Identität willen – im Gegensatz zu der übergeordneten Wahrheit und ohne volle Bezugnahme auf die dynamische Dimension der Sozialität. Die Sozialität bildet ja immer den größeren Spielraum und aktualisiert das Verhältnis zu den anderen Kirchen. Gerade hier wird die Wahrheit in Frage gestellt und die Identität bedroht, aber eben hier kann man auch die ökumenische Identität finden. Die Grundfrage ist also für den Katholiken (!) Lengsfeld, ob die ökumenische Bewegung die Rolle eines nur identitätsbestätigenden Faktors spielt oder eine wahre Oikoumene-Dimension gestaltet.

Auf diesem theoretischen Hintergrund will das Buch Beispiele bieten. Diese sind sehr umfassend und in den meisten Fällen mit bewundernswerter Energie durchgearbeitet. Hier seien besonders Heinz-Günther Stobbes Ausführungen über das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils und über die allgemeine historische Entwicklung der ökumenischen Bewegung, John Mays Analyse des Rassismus–Komplexes „als Testfall ökumenischer Kommunikation", Ludwig Rüttis Behandlung der Frage der „Westlichen Identität und weltweiten Ökumene" und Professor Lengsfelds eigene Ausführungen zum Konzept „konzilialer Gemeinschaft" erwähnt. In allen Fällen handelt es sich um gründliche historisch-systematische Untersuchungen, die das Feld einer kritischen ökumenischen Theologie kreativ aufarbeiten.

Zusammenfassend muß also herausgestellt werden, daß dieses „Arbeitsbuch" innerhalb seines Fachgebiets eine Herausforderung bietet, die nur ernst genommen werden kann.

Aarhus Lars Thunberg

Martimort, Aimé Georges: **Les diaconesses.** Essai historique. – Rom: C.L.V. – Edizioni liturgiche 1982, 277 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 24) kart. Lire 20 000.–

Für die gegenwärtige Diskussion ‚Frauen als Diakone', soweit sie biblisch und historisch zu argumentieren versucht, ist das Studium der mit Kompetenz, stupender Quellenkenntnis, Objektivität und Akribie des bekannten Autors geschriebenen, auch sehr schwer zugängliche Quellen einbeziehende Untersuchung, unerläßlich. Sie führt – mit einigen Korrekturen – die vielen Diskutanten leider unbekannten Arbeiten von A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg 1926 (vgl. ders., Art. Diakonisse, in: RAC 3, Sp. 917–928) und R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972, erheblich weiter durch die Einbeziehung edierter liturgischer, theologischer, kanonistischer und epigraphischer (für das Altertum) Texte des Mittelalters und der Neuzeit aus Ost und West und die Auseinandersetzung mit jüngster Literatur zum Thema. Bemerkenswert ist, daß der Vf. zur Verifizierung von Übersetzungen, etwa sahidischer, armenischer u. a. Texte, Spezialisten befragt hat. Bei wichtigen älteren Editionen wurden sie mit den Manuskripten verglichen.

Aus dem ungemein komplexen Inhalt kann hier nur sehr wenig herausgegriffen werden.

Wenn Röm 16,1 Phöbe Diakonos genannt wird (lat. Versionen: quae est in ministerio; nur Ambrosiaster und, was der Vf. nicht erwähnt, die Nova Vulgata 1979 übersetzen mit ministra; EÜ: Dienerin), so läßt sich daraus nicht ein dem männlichen Diakonat paralleles Amt beweisen, sondern generell ein dienendes Helfen (wie häufig substantivisch oder verbal durch diakonos – diakonein ausgedrückt, z. B. von den Frauen um Jesus Lk 8,2f), zumal es anschließend Röm 16,2 allgemein heißt, sie habe vielen und Paulus „geholfen" (EÜ; Vulg. adstitit; im Urtext ebenfalls substantivisch: prostátis). Plinius (Ep. 10,96,8) erwähnt unter den „ancillae" der bythinischen Gemeinde zwei, die „ministrae" (diaconissai?) genannt wurden. Phöbe erscheint später als Vorbild der Diakonissen der Ostkirche (byzantinisches Weihegebet; georgisches Pontifikale des 10. Jh.s). Eine parallele Stellung zum ordinierten Diakon wird jedoch durchweg (Origenes, Epiphanius, Theodoret, Johannes Chrysostomos, Pelagius, Thomas v. Aquin u. a.) abgelehnt (Register s. v. Phöbe).

Ignatius von Antiochien, Polykarp, Tertullian und die Traditio Apostolica Hippolyts (10) und ein Teil der von ihr abhängigen Quellen sprechen (wie 1 Tim 5,9f) nur von Witwen. Nach Hippolyt werden sie nur durch Worte ohne Handauflegung (ebenso wie Lektor und Akolyth) eingesetzt, nicht ordiniert wie allein Bischöfe, Presbyter und Diakone.

Die Didaskalie der Apostel (2. H. des 3. Jh.s), als deren Heimat der Vf. mit guten Gründen eher Mesopotamien als Palästina ansieht, sieht erstmals eine Einsetzung von Diakonissen vor. Sie besuchen kranke Frauen, weil es Orte gibt, wo der Besuch durch Diakone wegen der Heiden unmöglich ist. Nach der präbaptismalen Salbung (eine postbaptismale Salbung ist unbekannt, auch in anderen ostsyrischen Quellen) des Hauptes durch den Bischof salben sie den nackten Körper und sorgen weiter für Unterweisung und Erziehung. Nach den älteren Rezensionen kann statt einer Diakonisse eine andere Frau diese Aufgaben wahrnehmen. Das Testamentum Domini (2. H./5. Jh., Syrien; Ostsyrien – so der Vf. – erscheint mir unwahrscheinlich) dagegen weist die genannten Aufgaben eingesetzten Witwen zu: Salbung des Körpers der mit einem Vorhang vor den Anwesenden verdeckten Frauen, Besuch kranker Frauen, jedoch in Begleitung eines Diakons oder zweier, und fügt weitere untergeordnete liturgische Aufgaben, vor allem als Türhüterin, hinzu.

Eine wohl noch im 5. Jh. entstandene ostsyrische Ordnung sieht dagegen eine „Ordination" von Diakonissen mit Handauflegung vor. Ihre Aufgaben sind Taufsalbung von Frauen, Sorge, daß Frauen in der Kirche von den Männern getrennt bleiben, Erziehung weiblicher Religiosen und Laien. Nach den dem Katholikos von Seleukien Ishoʿyahb I. († 596) zugeschriebenen Weisungen muß die jungfräuliche Diakonisse, an deren Stelle in Ermangelung eines ordinierenden Bischofs eine Ordensfrau treten kann, 60 Jahre alt sein (vgl. 1 Tim 3,9). Als Aufgabe wird nur mehr die Taufsalbung erwähnt. Ausdrücklich auf diese Aufgabe beschränken ostsyrische Canones vom Ende des 5. Jh.s und der Synode des Mar Georg I. von 676 die aus Religiosen auszuwählende Diakonisse.

Die Apostolischen Konstitutionen verwerten verschiedene Quellen. Während die 85 Kanones des 8. Buches (Kap. 47) keine Diakonissen kennen und die Handauflegung der Ordination des Bischofs, Priesters und Diakons reservieren, werden sie an anderen Stellen des 8. Buches und in den übrigen Büchern in Abhängigkeit von der Didaskalie für die schon erwähnten Aufgaben erwähnt oder nach den übrigen niederen Diensten wie die Witwen im Testamentum Domini für den Türdienst. Vor allem aber enthält die Kompilation ein später nicht mehr bezeugtes Weihegebet mit Handauflegung für die Ordination von Diakonissen (VIII, 20) vor der Einsetzung der Subdiakone und Lektoren, die jedoch ebenfalls eine Handauflegung erhalten, was in der späteren byzantinischen Tradition für alle niederen Dienste eingeführt wird.

Aus den ägyptischen und äthiopischen Quellen ergibt sich, daß es in diesen Gebieten entgegen Vermutungen von Kalsbach (32–36) nie Diakonissen gegeben hat, ebenso nicht laut dem Konzil von Laodikeia (can. 11) in Phrygien. Auch Ps.-Dionysius erwähnt sie nicht. In Armenien und Georgien sind sie ebenfalls unbekannt. In den übrigen Gebieten des Ostens sind sie sporadisch bezeugt. Nach dem Konzil von Nikaia (can. 19) gehören sie nicht zum Klerus. Meist leben sie in Klöstern, müssen 60 (Cod. Theodosianus, 390), 40 (Konzil von Chalkedon, 451) oder 50 Jahre (Novellen des Justinians) alt sein. Die griechischen Zeugnisse über den Taufritus (Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia, Kyrill von Jerusalem oder sein Nachfolger) kennen keine Mitwirkung bei der Taufsalbung von Frauen. Mehr und mehr werden seit dem 4. Jh. nur Oberinnen von Frauenklöstern zu Diakonissen bestellt, wohl weil es noch keine Äbtissinnenweihe gab. Das gilt auch für die Region von Edessa, wo Zeugnisse seit dem 6. Jh. die Befugnisse dieser Äbtissin-Diakonisse beschreiben, wenn ihre Klöster weit entfernt sind von Priestern und Diakonen: Kommunionspendung an Kranke, mit Erlaubnis des Bischofs Wein und Wasser in den Kelch gießen (im Diakonikon, nicht am Altar) und die heiligen Gefäße purifizieren, biblische Lesung im Chorofficium u. a. Den Altarraum darf sie zur Reinigung und zum Anzünden der Kerzen betreten, den Altar selbst nie berühren.

Nach dem byzantinischen Ritus (ältestes Zeugnis 8. Jh., Süditalien) sind die Weihegebete für Diakonissen, die sich dem Herrn weihen, denen für Diakone ähnlich. Insbesondere wird ihnen die Gnade des Heiligen Geistes erfleht, werden ihnen (wie auch Lektoren, später auch Subdiakonen) die Hände oder eine Hand aufgelegt und Horarion und Kelch überreicht. Allerdings tragen sie das Horarion wie Subdiakone und reichen anders als der Diakon nicht die Kommunion. Im Unterschied zum Diakon (und Presbyter) berühren sie bei der Weihe nicht den Altar mit ihrem Kopf. In den Texten, die auf Phöbe anspielen, werden keine liturgischen Aufgaben genannt, sondern nur Eigenschaften erbeten, die einer Oberin entsprechen: „ohne Tadel in deinem heiligen Tempel verweilen und sich der Leitung des Hauses widmen".

Im Unterschied zu den zwei ältesten ostsyrischen (chaldäischen) Pontifikalien (1496; 1529, Kopie eines Pontifikales von 1276) enthalten mehrere spätere Hss seit 1556 einen Ritus für die seit dem 6. Jh. erwähnten Diakonissen mit Bitten um den Heiligen Geist und Handauflegung. Zweimal wird jedoch in den Rubriken betont, daß es sich nicht um eine (sakramentale) Cheirotonie handelt, sondern um einen Segensgestus.

Die Weihe empfingen nur Oberinnen, wohl kaum noch zur Zeit der Abschrift der Pontifikalien, sicher nicht gegenwärtig („ich habe niemals gehört, daß Chaldäer Diakonissen erwähnen": J. M. Vosté, CCOF 1,4. Vatikanstadt 1931, 75). Die Diakonisse hat nach den Pontifikalien „keinen Zutritt zum Altar, weil sie eine Frau ist". Sie leitet das Chorgebet. Die baptismale Salbung von Frauen steht ihr zwar zu, wird aber „in unseren Tagen" von Priestern vollzogen.

Daß das Institut der echten Diakonissen bereits seit langem obsolet war, wird mehrfach bezeugt: Für die Jakobiten im 11. Jh. – wobei u. a. die in alten Quellen nie erwähnte Krankensalbung als Aufgabe erscheint –, für die Westsyrer schon im 5. oder 6. Jh., erneut mehrfach seit dem 12. Jh., seit derselben Zeit für die Byzantiner (wenngleich die Pontifikalien den Ritus oft weiter tradieren); den slavischen Orthodoxen war es nie bekannt, auch nicht die Weihe von Oberinnen zu Diakonissen. Wenn die Synode der Maroniten von 1736 ausführlich über die Aufgaben der Diakonissen handelt, darunter wiederum die Krankensalbung, ist das eine „synthèse artificielle et anachronique" aus alten (nicht maronitischen!) Quellen (Const. Apost. u. a.). Die dort erwähnte Sitte, Äbtissinnen zu Diakonissen zu weihen, steht ebenso nur auf dem Papier wie die Erlaubnis, daß ein Bischof im dringenden Notfall außerdem Diakonissen ordinieren kann, damit sie „Frauen in der Kirche vorstehen und ungebildete Frauen über die Sakramente der Taufe, der Buße und der Eucharistie belehren", da die Synode selbst an anderer Stelle nur die Riten für Äbtissinnen- und Jungfrauenweihen kennt. Auch die Diakonissenweihe von Oberinnen wurde überall bald aufgegeben; an ihre Stelle trat eine Weihe zur Äbtissin.

Während im Westen bis in das 4. Jh. nie Diakonissen erwähnt werden – selbst Tertullian als Montanist kennt keine weiblichen Diakone –, auch nicht von Hieronymus, ist Ambrosiaster der erste Autor, der (wie später einige Theologen des Mittelalters) Diakonissen irrig als häretische Erfindung der Kataphrygier (Montanisten) ansieht, während Pelagius etwas von östlichen Bräuchen weiß, die er für apostolisch hält. Als hier und da in Gallien einzelne Bischöfe (oder Priester) eine Diakonissenweihe für Witwen einführen wollten, erlassen Konzilien energische Verbote einer Weihe (Nîmes 396, Orange 441, Epao 517, Orléans 533, Tours 567), selbst einer velatio (Gelasius I.) oder Segnung einer Witwe (Tours 567).

Ein sehr kurzes, ganz allgemein gehaltenes Segensgebet (Exaudi; Deshusses 994) erscheint dennoch für eine Diakonisse seit einem monastischen Anhang zum Gregorianum, ebenso in zwei Pontifikalien (Köln Anfang 9. Jh., Aurillac 9./10. Jh.), während z. B. das Sakramentar von Corbie (9. Jh.) dieses Gebet für eine Äbtissinnenweihe vorsieht. Erste Zeugnisse von Diakonissen, die nicht, wie es im Sprachgebrauch z. T. üblich ist, nur Frauen von Diakonen sind, finden sich für Ravenna (byzantinischer Einfluß), dessen Erzbischof seine frühere sponsa zur Diakonisse konsekriert (753), und in Rom, wo sie neben Nonnen (794) und geweihten Jungfrauen (826) genannt werden. Im 10. Jh. werden in Rom und Nepi drei Äbtissinnen als Diakonissen bezeichnet.

Die karolingische Gesetzgebung enthält nichts zum Thema, außer Zitaten im Konzil von Worms (868) und in drei kanonischen Sammlungen über die östliche Praxis: Diakonisse = Äbtissin. Erst das Römisch-Deutsche Pontifikale (Mainz 950) hat nach den Ordnungen der Weihe von Jungfrauen, einer Äbtissin nach kanonischer Regel (den Ordnungen für Mönch- und Abtordination [!] folgt eine Ordinatio für eine Äbtissin nach monastischer Regel), einer in der Welt lebenden Jungfrau und vor der Ordnung für Witwen einen Ordo ad diaconam faciendam in zwei Rezensionen mit einem Segensgebet, das aus einem gallischen Segen für Witwen angepaßt ist, mit Überreichung einer Stola und wie bei Jungfrauen von Ring und Krone. Die Texte betreffen wie auch die der Messe sämtlich die persönliche Heiligkeit, insbesondere die Keuschheit, und nennen keine liturgischen oder karitativen Aufgaben.

Zwar wird die Weihe, die verändert auch in Pont. Rom. des 12. Jh. erscheint, in Rom im 11. Jh. erwähnt, viermal anscheinend als Segnung einer Frau eines Diakons, einmal als Nonnenweihe, verschwindet aber in den Röm. Pontifikalien seit dem 13. Jh., während wenige andere Pontifikalien sie beibehalten. Durandus merkt in seinem Pontifikale (um 1300) an, es handle sich um einen obsoleten Ritus. Kanonisten seit Gratian und Scholastiker (noch nicht Petrus Lombardus) versuchen mit den Quellen, die oft falsch benannt werden (z. B. Ambrosius statt Ambrosiaster), in z. T. verschiedener Weise fertig zu werden. Einig sind sie in folgendem: Diakonissen gibt es nicht mehr. Keinesfalls können Frauen ordiniert werden. Wahrscheinlich waren Diakonissen Äbtissinnen.

Duns Scotus († 1308) meint, man könne die zur Lesung der Homilie in der Matutin beauftragte Nonne Diakonisse nennen. Seitdem es bei der Diakonenweihe üblich wurde, ein Evangeliar zu überreichen (10. Jh.), meinte man irrig, nur er (oder der Priester) sei berechtigt, das Evangelium in der Matutin zu lesen (nach der Regel Benedikts war es der Abt, der zu seiner Zeit nicht Priester war). So kam es gegen Ende des 14. Jh.s (erstes Zeugnis das Pontifikale Benedikt XIII.; einige Fälle in Italien im 15. Jh.) zur Wiedereinführung einer Segnung für Nonnen vor allem zur Lesung der Homilie der Matutin. Seit dem Zweitdruck des Pontificale Romanum (1497) bis zur letzten Edition (1962) einschließlich findet sich am Schluß der Jungfrauenweihe dagegen nur noch als Sitte einiger Klöster erwähnt, statt eines diaconissatus (!) den Jungfrauen die Vollmacht zu geben, die kanonischen Horen zu beginnen und das Officium zu lesen; so auch die Formel zur Übergabe des Breviers (1497: Accipe potestatem legendi . . . horas incipiendi; seit 1595: Accipe librum, ut incipiatis . . . et legatis . . .). Voran steht das o. a. unspezifische Gebet des Gregorianum-Hadrianum Exaudi.

Seit etwa 1480 ist für einige Kartäuserinnenklöster Flanderns bezeugt, mit der Jungfrauenweihe einen Ritus zu verbinden, der eine Übergabe eines Manipels, mit der Berechtigung die Epistel der Konventmesse zu lesen, einer Stola und eines Kreuzes enthält, die aber zurückgegeben wurden. Diese Rückgabe wurde im Ritual der Kartäuserinnen von 1699 nicht mehr erwähnt.

Zusammenfassend läßt sich mit M. konstatieren, daß nur die Didaskalie einen Diakonat der Frau als liturgisches und pastorales Amt in Mesopotamien, Chaldäa und Persien kennt, wo die Nichtchristen (nur diese?) Anstoß nahmen, wenn Männer eine unbekleidete Frau berührten. Allerdings konnte auch eine ältere Frau (Didaskalie) oder eine Witwe (Test. Dom.) die Salbung vornehmen. Mit dem Verschwinden der Erwachsenentaufe verschwand auch das Amt. Für die übrigen Regionen des Ostens, die einen weiblichen Diakonat kannten, wurde nach den Worten des Patriarchen Severus von Antiochien († 538) „die Ordination, besonders in den Klöstern, weniger mit Rücksicht auf Erfordernisse des Mysteriums empfangen, vielmehr nur als Ehrung", d. h. als Segnung für Frauen von Diakonen, Witwen und Ordensoberinnen, immer unter Ausschluß von Funktionen am Altar. Bei aller Ähnlichkeit der Weihen mit der von Diakonen in den liturgischen Texten, vor allem durch die Handauflegung, die jedoch bei Byzantinern auch bei niederen Weihen eindrang und nach dem chaldäischen Pontifikale nicht als Cheirotonie galt, sondern als Segnung, sind die Differenzen nicht zu übersehen, darunter vor allem: Die Diakonisse steht bei der Weihe, während Diakone (mit einem Knie) und Presbyter (mit beiden) knien; sie berührt nicht den Altar mit ihrem Haupt; das Weihegebet ist verschieden; die Diakonisse kann nicht wie der Diakon einen höheren Grad erhalten.

Gehörten sie zum Klerus? Die vom Konzil von Nikaia verneinte Frage ist schwierig zu beantworten, da der Begriff nicht immer und überall gleich verstanden wurde. Der einzige Theologe des Altertums, der ex professo über die Diakonissen schreibt, Epiphanios von Salamis († 403), ordnet sie nach Bischof, Presbyter, Diakon und Subdiakon ein, die zu „Hierosyne" gehören, und nach dem „Tagma" der Lektoren. Es gibt nach ihm außerdem hier und dort Exorzisten, Übersetzer, Totengräber, Türhüter.

Daß die Scholastiker und Kanonisten eine Ordination ausschließen, könnte man ihrer historischen Unwissenheit zuschreiben, nicht aber den großen Historikern, die derselben Meinung waren, wie J. Goar, J. Morin und dem Bollandisten J. Pien (1746): Kein sakramentaler, sondern ein rein „zeremonieller" Ordo, wenngleich dieser Ausdruck als abwertend abzulehnen ist, weil es sich wie etwa bei der Jungfrauenweihe um „konstitutive Riten handelt, die in einen Lebensstand versetzen, für den das Gebet der Kirche die Gnade des Herrn erbittet" (253). Sicherlich verdient die Mahnung des Autors Beachtung: „Angesichts der außerordentlichen Vielfalt der Tatsachen und Situationen müssen Theologen Thesen mißtrauen, die sie aus einem seinem Kontext entzogenen Teil der Dokumente zu beweisen versuchen; sie geraten sogar in Gefahr in ziemlich bedeutender Sache Fakten und Texte, die sie aus zweiter Hand zusammenfassen, zu verfälschen" (ebd.). „Die alte Einrichtung der Diakonissen war mit mehrfachen Doppeldeutigkeiten belastet." Das würde auch für eine Restauration gelten. „Die Bedeutung und Wirksamkeit der Rolle der Frauen ist in der Kirche im Bewußtsein der Hierarchie und der Gläubigen immer in einer viel breiteren Weise lebhaft aufgefaßt worden. Vielleicht würde sogar eine Sicht, die sich auf eine archäologische Institution stützt, gefährlich vergessen lassen, daß sich der Aufruf zum Dienst für die Kirche heute in bedrängender Weise an alle Frauen richtet, besonders auf dem Gebiet der Glaubensvermittlung und des Liebesdienstes" (254).

Münster Emil J. Lengeling

Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. – Hrsg. von Josef G. Plöger und Hermann J. Weber. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980, 325 S.

Dieser Sammelband mit einem Geleitwort von J. Kard. Höffner und 20 Abhandlungen ist dem Kölner Weihbischof A. Frotz zum Goldenen Priesterjubiläum gewidmet, einem Bischof, der innerhalb und außerhalb des II. Vaticanums verdienstvoll für die Erneuerung des ständigen Diakonats gewirkt hat.

In einem ersten Teil enthält das Werk Beiträge zur Geschichte des Diakonats (ein Aufsatz von Balthasar Fischer über Diakone nach einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts ist in den III. Teil geraten; er hätte ebenso gut auch im I. Teil stehen können). Was hier z. B. über den altorientalischen Hintergrund des urchristlichen Diakonats (H.-J. Fabry), römische Diakone im 4. Jh. (B. Domagalski) und über Diakonat und Zölibat (E. Dassmann) gesagt wird, bereichert unsere Kenntnisse vom alten Diakonat, zumal eindrucksvolle Zitate geboten werden. Der zweite Teil ist dem ständigen Diakonat nach dem II. Vatikanischen Konzil gewidmet. Von besonderer theologischer Relevanz sind die Beiträge von N. Trippen über die Erneuerung des ständigen Diakonats und von H. J. Weber über die theologische Ortsbestimmung des Diakonats. Von den liturgischen und praktischen Ausführungen dieses Teils seien die besonders umsichtigen und fundierten von E. J. Lengeling über den Diakon in den neuen liturgischen Büchern hervorgehoben. Der dritte Teil enthält Beiträge zur Ausbildung und geistlichen Lebensform der Diakone, zum Teil ein wenig blumig, zum Teil sehr konkret (wie z. B. H. Goeke über Ausbildung und Hinführung zum Diakonat). In einem Anhang werden Lebensdaten von Weihbischof Frotz sowie gut gearbeitete Personen- und Sachregister geboten.

Der Band ist für die historische und systematische Theologie wertvoll. Er betont aber im ganzen die liturgische Tätigkeit des Diakons in auffälliger Weise. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn in diesem Buch der Auftrag der Diakone (die sie auch nach der Würzburger Synode haben), „missionarisch" und zugleich sozial tätig zu sein und die Kirche an der „Peripherie" im Geist Jesu präsent zu machen, nicht ebenso auffällig vernachlässigt wäre. So fördert er ungewollt die Konzeption der Diakone als Ersatzpriester, deren negative Folgen die soziologische Arbeit von Gabriele Wollmann, Die ständigen Diakone (Grünewald Verlag Mainz 1983), analysiert hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Bärenz, Reinhold: **Das Sonntagsgebot.** Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes. – München: Kösel (1982). 256 S., kart. DM 48.–

Der Vf. beginnt mit der Fragestellung: „Kann man nicht ein guter Christ oder genauer gesagt: ein guter Katholik, sein, ohne daß man jeden Sonntag an der Feier der Eucharistie teilnimmt?" (17). Sein Ziel ist die theologische und anthropologische Begründung einer kirchlichen Verhaltensforderung, nämlich des Sonntagsgebots, verbunden mit dem Versuch, dessen Notwendigkeit plausibel zu machen. Einige Teilaspekte der Fragestellung, z. B. der Priestermangel oder das Recht der Gemeinde auf Eucharistie, werden aus Gründen der Begrenzung vom Autor ausgeklammert oder zumindest nur am Rande behandelt. Sein zentrales Anliegen ist es, den inneren Verpflichtungscharakter der kirchlichen Verhaltensforderung innerhalb angemessener kommunikativer Formen mehr zu gewichten und sie in ihrem theologischen und anthropologischen Anspruch einsichtig zu machen (vgl. 19f).

In vier Hauptkapiteln widmet sich die Studie zunächst der Entstehungsgeschichte des christlichen Sonntags (Kap. 1), dann Entwicklungen und Tendenzen in heutiger Zeit (2. Kap.), darauf der Befragung nach Einstellung, Erfahrung und Erwartung hinsichtlich der Eucharistiefeier und des Sonntagsgebots in heutigen Gemeinden mit entsprechenden Analysen und Interpretationen (3. Kap.) und schließlich pastoraltheologischen Schlußfolgerungen (4. Kap.).

Im 1. Kap., das die Entstehungsgeschichte des Sonntagsgebotes behandelt, teilt Vf. die Geschichte in drei große kirchengeschichtliche Epochen ein. Dabei geht es ihm um keinen detaillierten Aufriß, sondern um die „pastoralen Akzente im Lauf der Geschichte" (21). Im ersten Abschnitt befaßt sich Vf. mit dem Herrentag der Urgemeinde und des frühen Christentums, der zweite beginnt mit der sog. konstantinischen Wende, mit dem Wandel zur Staatskirche. (Der Zustrom der neuen Christen verändert die Qualität der Gemeinden und Gruppen, die Teilnahme am Sonntagsherrenmahl ist endgültig nicht mehr umfassend.) Es kommt zur Vergesetzlichung des Sonntagsgebots. Die Reformation stellt diese Vergesetzlichung noch einmal in Frage; der CIC von 1917/18 macht

aus dem Sonntagsgebot eine universalrechtliche Verpflichtung. Der dritte Abschnitt betrifft die Kirche der Gegenwart, besonders das 2. Vatikanische Konzil und die Beschlüsse der Deutschen Synode. Der Autor zeigt dabei die Differenz zwischen Kirchenrecht und Konzil als zwei verschiedene Verständnisse von Gesetz und Erfüllung, von Verpflichtung und Freiheit auf (57f).

Das 2. Kap. (Entwicklungen und Tendenzen aus der Sicht der empirischen Sozialforschung) beinhaltet zunächst Überlegungen über Kirchlichkeit, Gläubigkeit und Religiosität; dazu einen größeren Abschnitt zum Vergleich und zur Auswertung von schon existierenden Umfragen im Zeitraum 1953–1979. Auswertung und Interpretation ergeben eine rückläufige Tendenz des Kirchgangs, auch bei „regelmäßigen Kirchgängern". Dieses Ergebnis wird vom Autor nach verschiedenen soziodemographischen Merkmalen differenziert betrachtet. Trotz der Komplexität der Begriffe Religiosität und Kirchlichkeit bleibt freilich der Gottesdienstbesuch für Vf. ein Primärdatum der Kirchlichkeit.

Im 3. Kap. (Wie Gemeinden das Sonntagsgebot erleben – eine pastoralsoziologische Untersuchung) geht Vf. davon aus, daß sich Erleben und Erwartung in der religiösen Dimension besser mit Hilfe individualpsychologischer Untersuchungsmethoden feststellen lassen. Er stellt zunächst die Merkmale und Inhalte der Studie dar und versucht dann in der Auswertung, einzelne Verhaltensweisen und Reaktionen zu korrelieren, wobei die Motivationen und die verschiedenen soziodemographischen Merkmale den entscheidenden Rahmen bilden. Die Felduntersuchungen werden dementsprechend mit Hilfe einer doppelten Typologie auf den Begriff gebracht, einmal nach der Motivationsstruktur (149–169), zum anderen nach den Gemeindegrößen und -lagen (170–183). Die Ergebnisse der Befragung und der Korrelationsarbeit sind jeweils in überschaubaren Graphiken dargestellt.

Im 4. Kap. (Das Sonntagsgebot heute verstehen – pastorale Ansatzpunkte für eine theologisch verantwortbare Praxis) geht Vf. zunächst auf die veränderte Situation der Gesellschaft und auf die Frage „Was suchen die Menschen im Gottesdienst?" ein, um sich dann unter der Überschrift „Lernen am Vorbild" dem Gottesdienstleiter und seiner Glaubwürdigkeit sowie Erziehungskompetenz zu widmen. Von der durchgeführten Befragung her geht Vf. dann noch einmal auf die differenzierten Motive der Katholiken zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes ein und kommt dann zur pastoraltheologischen Begründung (215–224) des Sonntagsgebotes: Auf der humanwissenschaftlichen Erkenntnis, daß der Mensch eine Ordnung für das Zusammenleben nötig hat, beruht auch die Verhaltensforderung der Kirche. Dann kommen religionsgeschichtliche Parallelen und besonders: die humane Bedeutung eines wöchentlichen Feier- und Ruhetages sowie die „Wir-Gestalt des Glaubens" (217) und die Verbindung von Gottes- und Weltdienst (218). In diesen Argumenten sieht Vf. die Gründe für eine konkrete Verbindlichkeit des Sonntagsgebotes in bezug auf die Menschen- und die Gottesbeziehung. Im letzten Abschnitt (Rückblick und Ausblick, 220–224) bedauert Vf. die mangelnde Kommunikationsfähigkeit gerade der theologischen Gründe, die für das Sonntagsgebot sprechen (220). Demgegenüber plädiert er im Anschluß an den Komunikationswissenschaftler D. Baacke für die Kommunikationsform der Orientierung (Information, Instruktion, Incitation und Persuasion), mit deren Hilfe eine zeitgemäße Pastoral des Sonntagsgebotes für die Katholiken möglich wäre (221f).

Die anschauliche Darstellung der verschiedenen schon existierenden Umfragen sowie die Erschließung der eigenen Befragung in Tabellen und Graphiken sind sehr instruktiv und haben einen guten Informationswert. Vf. hat allerdings seine eigene Befragung vom Titel und damit auch von einigen Fragestellungen her verfremdet (die Befragung geht um Kirchenbau und Kirchenerhaltung), um Gefälligkeitsantworten zu entgehen (102ff). Abgesehen einmal von der Ehrlichkeitsfrage darf die methodische Notwendigkeit dieses Täuschungsmanövers bezweifelt werden: in der Regel werden bei solchen Umfragen ähnliche Fehlerquellen durch entsprechende Kontrollfragen innerhalb des Fragepakets aufgefangen.

Zu bedauern ist, daß der theologische Aspekt des Themas zu kurz gekommen ist. Ein konzeptionell durchdachter und ausgeführter theologischer Ort systematisch-theologischer oder auch bibeltheologischer Art, von dem her das Thema erschlossen worden wäre, ist nicht auszumachen. Die stellenweise auftauchenden theologischen Überlegungen haben impressionistischen Charakter und lassen kaum eine sie konzeptionell verbindende Konvergenz ahnen. Man kann sich nach der Lektüre nicht des Eindrucks erwehren: es gilt, die Normativität des Faktischen (des Sonntagsgebotes) – und zwar mit allen zur Verfügung stehenden begrenzten Mitteln – aus dem Pool der Theologie und der Humanwissenschaften zu legitimieren.

Dieser inhaltlich-theologische Mangel geht Hand in Hand mit methodischen Bedenken: die für jede wissenschaftliche Arbeit entscheidende Trennung von deskriptiver und normativer Ebene wird nicht ausreichend genug wahrgenommen. Dies gilt auch für das Verhältnis von humanwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen, die um einer qualifizierten Korrelationsarbeit willen zunächst getrennt voneinander im jeweiligen Erkenntnishorizont zu befragen wären: erst danach ist eine vertretbare Korrelation möglich.

Vgl. dazu nur ein paar dafür symptomatische Einzelbeobachtungen: 183, wo das Verhältnis von empirischen Untersuchungen und ihren inhaltlichen Implikaten zu den normativen Inhalten jüdisch-christlicher Überlieferung nicht differenziert genug geklärt wird. Eine Felduntersuchung an der „lebendigen pastoralen Wirklichkeit" der Gegenwart ist noch keine „pastoraltheologisch legitimierte ... konkrete Anwendung des kirchlichen Sendungsauftrags auf die gegebene geschichtliche Lage."; a. a. O. 219 ist innerhalb des Abschnittes „Pädagogischer Wert des Gebotes" davon die Rede, daß die Theologie auch eine „normative Wissenschaft" sei: im Zusammenhang wird Normativität hier in das Schlepptau eines gegen die gesellschaftlichen Strömungen angehenden pädagogischen Gebotes genommen. Inhaltlich wird zu dieser Normativität wenig gesagt, wie auch kaum in den Blick kommt, daß zur normativen Gegebenheit theologischer Inhalte immer beides gehört, das Angebot und das Gebot, der Indikativ und der Imperativ. Innerhalb eines solchen konzeptionell nachzudenkenden Verhältnisses von theologischem Indikativ und Imperativ (in bibeltheologischer oder auch systematisch-theologischer Sicht) hätte übrigens ein möglicher integraler theologischer Ort der Untersuchung gefunden werden können.

Dürftig fallen von daher auch die Ausführungen über das Stichwort „Kirchlichkeit" (64–69) aus. Neben der kirchensoziologischen Bestimmung dieses Begriffes findet man leider keine ekklesiologische, die dann natürlich von entsprechenden Inhalten zu definieren wäre. Deshalb kommt dann auch nicht das delikate Verhältnis von Christlichkeit und Kirchlichkeit in den Blickpunkt. Und um dieses Verhältnis ginge es besonders bei diesem Thema. Denn was da von Christen (denn die Nichtkirchgänger sind ja die Getauften und größtenteils Gefirmten, also sakramententheologisch zur Kirche gehörend) nicht mehr hinsichtlich des Sonntagsgebots eingehalten wird, kann zwar als Defizit zu ihrer (pfarrlich-institutionell verstandenen) Kirchlichkeit gesehen werden, nicht aber unbedingt als ein Defizit in ihrer Christlichkeit (viele Christen, die kaum mehr oder selten in Pfarreigottesdienste gehen, vertreten und realisieren anderweitig christliche Inhalte und in entsprechenden Gruppen auch nicht selten christliche Spiritualität). Wer etwas über das Sonntagsgebot bzw. den Sonntagsgottesdienst in den Pfarrkirchen wissen will, wird also gerade diese Christen befragen müssen, will er deren (mögliche und theologisch zu identifizierende) kritische „Fremdprophetie" retten. Am Bedürfnisprofil binnenpfarrlicher Kommunikation orientierte Inhalte und Bemerkungen (vgl. 184 und 219) könnten dann durch innovativere Eingaben „anderer" Christen ergänzt werden.

Die Funktion der Ausführungen „Die Kirche der Gegenwart" (49–57) wird nicht ausreichend deutlich: handelt es sich hier wirklich nur um einen den historischen Teil abschließenden Aspekt oder geht es Vf. darum, die eingeführten Dokumente (vom 2. Vatikanum und von der Deutschen Synode) als normative Vorlagen für seine Überlegungen einzuführen? Für die letztere Intention sind die angeführten Texte aber kaum ausreichend, weil sie zwar die Bedeutung des Herrentages und der Eucharistiefeier für die Kirche benennen, aber nicht im Kern den Sonntagsgebotscharakter zum Thema haben. Hier wären prinzipiellere Überlegungen nötig, beispielsweise im Anschluß an das Verhältnis von Gabe und Aufgabe in der Gnadentheologie oder auch im Begegnen Jahwes mit Israel oder im Verhalten des Jesus von Nazareth. Solche konzeptionellen Überlegungen werden auch nicht dadurch überflüssig, daß man die besondere Bedeutung des Herrentages und der Gemeindeversammlung bis in die neutestamentlichen Gemeinden hinein zurückverfolgt (21–26). Daß nämlich der Herrentag in den Urgemeinden ein entscheidender Feiertag war, begründet zwar seine große Bedeutung, aber nicht seinen Gebotscharakter.

Wenn schon von der Geschichte die Rede ist, so hätte die Befragung atl und religionsgeschichtlicher Daten und Entwicklungen wohl mehr gebracht als der Abriß aus der Kirchengeschichte (besonders die Geschichte des Sabbatgebots, seiner Funktion in der Gottesbeziehung, seiner Veränderungen mit der Entstehung der Synagoge in und nach der Exilszeit usw.). Obwohl die Entwicklung der frühen Kirche hin zur Staatskirche und die damit verbundene Vergesetzlichung aufgezeigt, als geschichtlicher Prozeß erkannt und auch für bedenklich erachtet wird, ist für Vf. eine mögliche Anfrage an die Existenz des Gebotes in der Gegenwart selbst als theoretische Überlegung nicht möglich. Die Gegebenheit des Sonntagsgebots als Gebot bleibt theologisch und ekklesiologisch unbefragt, womit sich das pastoraltheologische Bemühen sofort auf eine Optimierung der Vermittlung stürzen kann. So wendet sich Vf. in seinen pastoralen Schlußforderungen sehr schnell den praktischen Problemen zu (Bedürfnisse des einzelnen 191ff, liturgische Gestaltungswünsche 199ff, vgl. auch 223).

Sieht man als Ziel der Arbeit an, wichtige Beiträge zum historischen Bereich sowie innerhalb der Sozialforschung im Zusammenhang mit dem gestellten Thema zu erarbeiten, so ist dies erreicht worden. Damit liegen informative und weitertreibende Prolegomena zu einer erst noch zu leistenden praktisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem „Sonntagsgebot" als einem „kirchlichen Leitbild" vor.

Bamberg Ottmar Fuchs/Claudia Nietsch

Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von Johannes Gründel. – Freiburg Schweiz/Freiburg, Wien: Universitätsverlag/Herder (1982). 159 S. (Studien zur theologischen Ethik Bd 10) kart. DM 32.–

Für die nachkonziliare Moraltheologie ist eine gewisse Rechtsverdrossenheit unverkennbar. Das gilt im Blick auf staatliches wie kirchliches Recht gleichermaßen. Hier liegt zweifelsohne eine Reaktion auf die eigene Handbuchtradition vor, wiewohl sie nur zum Teil gerechtfertigt ist. Aus diesem Grunde kam der 19. Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker einem offensichtlichen Bedürfnis entgegen. Im Grunde ging es schon um eine Bestandsaufnahme dessen, was sich in den vorausliegenden Jahren im Rahmen der Grundwerte- und Grundrechtsdiskussion abgespielt hat. Daß die Moraltheologie im Kontext der Reform des kanonischen Rechts praktisch keine Rolle gespielt hat, sei als bedauernswerte Tatsache nur am Rande erwähnt.

Die vier Hauptreferate des Kongresses, gehalten von O. Höffe (Moral und Recht: philosophische Perspektive), A. Kaufmann (Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht), A. Gläßer (Zur Theologie von Sittlichkeit und Recht) und P. Huizing (Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit) werden eingerahmt durch ein Einleitungsreferat von G. Teichtweier (Das Spektrum der theologisch-ethischen Diskussion von Recht und Sittlichkeit) sowie eine kritisch wertende Kongreßzusammenfassung von A. Auer (Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologischen Ethik). Ein Beitrag von D. Mieth (Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht) wurde dem Band hinzugegeben.

Nach der Lektüre des Einleitungsreferats, welches leitende Gesichtspunkte des Kongresses antizipativ bündelt, sollte man zuerst – und zwar als Lese- wie Verstehenshilfe – die Schlußzusammenfassung durcharbeiten. In beiden klingt der Tenor des Kongresses durch: Nicht Identität von Recht und Moral, auch nicht Disparität, wohl aber Polarität. Zu Recht wird am Ende des Einleitungsreferats auf die vernachlässigte ethosstützende Kraft des Rechts, und dies mit Berufung auf K. Engisch, verwiesen (18), sowie auf die These, daß es keinen berechtigten Schluß von der rechtlichen Sanktionslosigkeit auf die sittliche Erlaubtheit geben könne. Im übrigen mag man hier und da ein Fragezeichen anbringen; gedacht sei zumal an die geschichtlichen Verweise, näherhin an die Rezeptionsgeschichte des stoischen Naturrechts (11), an die Verrechtlichung der Moral in den Bußbüchern, oder an die aufgeworfene Frage, ob das Recht weiterhin seine Dienste für göttliche und menschliche Gebote zur Verfügung stellen dürfe (14).

A. Auer hat sich der Mühe unterzogen, den Kongreß fragend wie sichtend zu begleiten. Dem von O. Höffe entwickelten sittlichen Begriff des Rechts wird eine Schlüsselstellung zugewiesen (142 mit Verweis auf 24ff). Die klare Unterscheidung von konventioneller Moral, Sittlichkeit und Moralität muß man im Auge haben, will man das leitende Anliegen dieses Beitrags verstehen. Recht ist eine nicht-moralische Ergänzung und Alternative zur moralischen Ordnung, es kann und will nicht zur personalen Vollkommenheit führen. Neben der Mutmaßung A. Auers, ob Sittlichkeit der Zweck des Rechts sei, ließe sich aber auch fragen, ob die begriffliche Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Moralität, unbeschadet ihrer grundsätzlichen Berechtigung, in der konkreten Wirklichkeit durchzuhalten sei, ob in ihrer Folge der ethosstützenden Kraft des Rechts vollauf Genüge geschehe, ob Recht nicht doch auf einen moralischen Minimaleinsatz angewiesen sei, so problematisch die Redeweise auch immer sein mag, weil es anders seinen Zweck gar nicht erfüllen könne. Der wirksame Schutz von Rechtsgütern setzt ein Minimum an gelebter Moralität voraus, und Recht ist um seiner selbst willen für diese Voraussetzung verantwortlich. Welcher Rechtsbegriff und welche Vorstellung von Moral, insbesondere von Tugend, stehen unausgesprochen im Hintergrund? Darüber wäre noch eingehender, als dies auf dem Kongreß geschehen ist, nachzudenken.

Der Beitrag von A. Kaufmann hebt auf die Geschichtlichkeit sittlicher Wertvorstellungen ab. Aber auch das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht unterliegt geschichtlicher Veränderung. Es wird die Theorie des rechtsfreien Raumes vorgetragen. In einer Zeit tiefgreifenden Umbruchs müsse Recht sich auf solche Grundanschauungen zurückziehen, welche die Chance allgemeiner Anerkennung in sich tragen. Denn nur wirksames Recht besitze Autorität, wofür der Gesetzgeber verantwortlich ist. Es wird klar hervorgehoben, daß der rechtsfreie Raum eine Herausforderung an die Mündigkeit des Rechtsgenossen in sich birgt. Und weiterhin, daß die rechtliche Freiheit des einen nicht die rechtliche Pflicht des anderen impliziert. Der aus Toleranz geborene Rückzug des Gesetzgebers darf nicht soziale Zwänge herbeiführen; das würde sein leitendes Anliegen kompromittieren. Wechselseitige Toleranz ist also geboten. Gewiß bleiben auch hier Fragen, so überzeugend die vorgetragenen Gedanken auch immer wirken. Die Schwierigkeiten, einen normativen Konsens in einer hochgradig pluralen Gesellschaft zu erheben, sollen beileibe nicht verkleinert werden. Aber man kann sich ihnen nicht einfach durch passiven Rückzug entziehen; es bedarf aktiver Gestaltungsverantwortung für ein geltendes Rechtsbewußtsein durch die Zusammenarbeit des Gesetzgebers mit allen gesellschaftlichen Kräften. Das gilt auch dort, wo – im Blick auf personbezogene Güter – Zumutungen abgewogen werden müssen. Sie entziehen sich nicht prinzipiell der Rationalität. Denn schließlich ist auch jede sittliche Kommunikationsgemeinschaft einschlußweise eine Zumutungsgemeinschaft; Güterabwägungen bergen zwangsläufig Zumutungsabwägungen in sich. Je fundamentaler die Güter, um so höher die Zumutung. Hier kommen natürlich Grundfragen sittlicher Wahrheitstheorie ins Spiel. Aber nicht nur dies. Auch Staats- und Rechtsverständnis sind gefragt.

Der Beitrag von A. Gläßer breitet ein weitgefächertes Spektrum rechtstheologischer Überlegungen aus. Zu Recht betont A. Auer, daß er der Zustimmung des Moraltheologen sicher sein kann. Nur, die gewählte Perspektive ist überwiegend von Fundamentaltheologie und Dogmatik bestimmt. Das erschwert den Zugang für die moraltheologische Erwartungshaltung. Es wäre nochmals ein eigener Umsetzungsprozeß gefordert. Die Arbeitskreise haben das auch zum Vorschein gebracht; die Gedanken wurden weniger aufgegriffen, als dies zu wünschen gewesen wäre. Ein Grund mag aber auch im rechtstheologischen Nachholbedarf der Moraltheologie liegen. Das läßt sich zumindest für den Kontakt mit der Kanonistik nicht leugnen. Allerdings liegt die Schuld auf beiden Seiten. Die rechtstheologischen Arbeiten zum Kirchenrecht kreisen mehrheitlich um ekklesiale Begründung, um Amtsverständnis, kurz um dogmatische Themen. Wie dringlich das Gespräch mit der Moraltheologie ist, hat man bisher nur vereinzelt wahrgenommen, und dann zumeist durch Einzelfragen herausgefordert. Diese Grundüberlegungen erscheinen wichtiger als die mögliche Kritik an der einen oder anderen Einzelaussage; so, wenn vom utopischen Charakter der Gemeinschaft mit Gott die Rede ist (78), wenn die Objektivität des Sittlichen und Rechtlichen verhandelt wird (80), wenn der physische Bestand der Gemeinschaft als Grund für die Behandlung des Gewissenstäters angesehen wird (93).

Die Ausführungen von P. Huizing bleiben hinter dem Anspruch der vorausliegenden Beiträge zurück. Sie tragen eine unverkennbare polemische Spitze in sich. Zudem leiden sie an der mangelnden sprachlichen Form; der Hrsg. hätte sie überarbeiten müssen. Aber abgesehen von den formalen Mängeln gewinnt man keine rechte Klarheit über den zugrundeliegenden theologischen Rechtsbegriff. Auf der einen Seite ein beinahe mystifiziertes Institutionenrecht: „Die sieben Sakramente müßten eigentlich zentral stehen im Kirchenrecht und alles andere sollte darauf hingerichtet sein. Das wäre ein wirklich geistiges, persönliches, kirchliches und geistvolles Kirchenrecht" (124); auf der anderen Seite eine Kritik an der kirchlichen Rechtsordnung, die eigentlich am Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft vorbeigeht: „Von Rechtsgrundsätzen her gesehen kann es jedenfalls keine Gewalt sein, den Glauben aufzuerlegen. Kein Mensch kann einem anderen Menschen vorschreiben, was er glauben soll. Die Theorie, daß die Lehrgewalt einfach ein Aspekt der Hoheitsgewalt, der potestas iurisdictionis, sei, wodurch die kirchliche Obrigkeit zuständig wäre, den Kirchenmitgliedern aufzuerlegen, was sie für wahr und gut halten müssen, ist rechtens gesehen unmöglich" (114). Wird hier nicht stillschweigend mit Kategorien des staatlichen Rechts operiert? Geschieht dem Eigencharakter des Kirchenrechts und der Eigenart seiner Verpflichtung Genüge? Im übrigen wird manch Bedenkenswertes gesagt, zumal zum Problem der Dispens. Es bedarf gewiß einer überzeugenderen theologischen Begründung des Dispensverfahrens. Die Mitarbeit des Moraltheologen ist dazu gefordert.

Die Lektüre des Bandes hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Im Grunde wird eine Entwicklung, die stattgefunden hat, begrifflich aufgearbeitet und in bedenkenswerten Schwerpunkten zusammengefaßt. Gewiß ist es unbestritten, daß der Staat nicht Wächter einer Sittenordnung ist, daß er nur jenes Verhalten unter Strafe stellt, das in schwerer Weise sozialschädlich ist. Aber die tatsächlichen Erfahrungen mit dem reformierten Strafrecht lassen auch – man denke an die Abtreibungspraxis – Skepsis gegenüber der sittlichen Mündigkeit des Rechtsgenossen aufkommen. Der Schlußbemerkung A. Auers, die Herausforderungen für den Christen seien anspruchsvoller geworden, kann man nur zustimmen.

Rom Klaus Demmer

Kleindienst, Eugen: **Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral.** Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. – (Würzburg); Echter (1982). 261 S., kart. DM 28.–

„Christliche Ehe ist mehr als Partnerschaft". Das ist wohl das wichtigste Ergebnis der fundiert angelegten Studie. Ihr Vf. setzt sich in fünf Hauptteilen mit der Frage auseinander, inwieweit das heute weit verbreitete Leitbild ehelichen Zusammenlebens „Partnerschaft" mit dem christlichen Verständnis von Ehe und Familie in Einklang zu bringen ist, so daß eine kirchlich-theologische Rezeption dieses Leitmotivs guten Gewissens vorgenommen werden kann.

Nach der etymologischen Bedeutungsanalyse des Begriffs „Partnerschaft" geht der Vf. im ersten Hauptteil den Ursprüngen des Partnerschaftsleitbildes nach. Die ersten Quellen findet er im außertheologischen Bereich, im liberal-individualistischen, sozialistisch-marxistischen und konservativen Emanzipationsmodell des 19. Jahrhundert. Die ersten beiden Ansätze beinhalten eine Kritik an der Institution Ehe und Familie aus unterschiedlichen ideologischen Motiven; das konservative Emanzipationsmodell erkennt Ehe und Familie als Institution an, fordert jedoch eine gleichberechtigte Beziehung zwischen Mann und Frau. Auch die Grundpositionen kath. und evang. Theologen bleiben von diesen Strömungen nicht verschont. Durchgängig gerade schon im 19. Jh. ist aber die kirchliche Sicht der Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich ihrer Würde, was aber noch nicht zu einer Weiterentwicklung der hierarchischen Struktur der Ehe führte. Dieser Schritt wird erst im 20. Jh. unter dem Einfluß des dialogischen

Denkens auf die kath. Ehelehre vollzogen. Die Betonung liegt nunmehr beim Personalen. Die lebendige „Ich-Du-Gemeinschaft" der Ehe kommt ins Zentrum theol. Denkens, die Ehezwecklehre tritt in den Hintergrund. Aus Sorge, die gottgegebene Ordnung Ehe könne Schaden leiden nach der Einführung der Gleichberechtigung in das Familienrecht, wird kirchlicherseits wieder stärker die These von der „hierarchischen Struktur" der Ehe vertreten: Die Frau sei dem Mann, beide jedoch der vorgegebenen Ordnung Ehe untergeordnet. Trotz aller reaktiven Akzentuierung kann jedoch – so der Vf. – eine prinzipielle Offenheit kath. Ehetheologie für die Idee der Partnerschaft festgestellt werden. Als „Basisinhalte theologisch-kirchlicher Partnerschaft" gelten die „unbedingte und gleiche Würde von Mann und Frau", „die Bezogenheit beider auf ein gemeinsames Wir" und die Auffassung, „daß Gleichheit und Bezogenheit Verschiedenheit durchaus nicht ausschließen". Noch nicht abschließend befriedigend geklärt seien in der Systematischen Theologie die Fragen nach dem Zusammenhang von Ehestruktur und Ehezweck sowie das Verhältnis von Person und Institution.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit Determinanten, Inhalten und Strukturen des Partnerschaftskonzeptes in der Gesellschaft. Es werden die einschlägig bekannten Veränderungen gesellschaftlicher Rahmenbedingungen angeführt, die zu einer Betonung der Paarbeziehung und Hervorhebung des Personal-Privaten im Eheleben führen: Die Schrumpfung der Großfamilie zur Kernfamilie, die Veränderung des generativen Verhaltens und der damit verbundene Wandel der Ehe- und Familienphasen, sowie die Neudefinition der Geschlechtsrollen – besonders der Frau – in der Gegenwart. Die in den Begriffen „Funktionsverlust, Desintegration und Privatisierung" zusammengefaßte gesellschaftliche Entwicklung von Ehe und Familie führte zu einer Betonung persönlicher Glückserwartung an das Zusammenleben. Der neuzeitliche Vorbehalt gegenüber Autorität ergreift auch die Institution Ehe, die nunmehr unter Legitimationsdruck steht. Die aus den soziologischen Veränderungen entstandenen Theoriekonzepte der Partnerschaft schließen sich an ihre historischen Vorgänger an: Partnerschaft als emanzipatorischer Prozeß mit größtmöglichster Entfaltung des Individiums und starker Skepsis gegenüber Verpflichtungen institutioneller Art, Partnerschaft durch außerhäusliche Erwerbstätigkeit der Frau und Partnerschaft als Rollen- und Aufgabenausgleich unter Wahrung der Institution Ehe und Familie. Auch in der Entwicklung von Programmaussagen politischer Parteien zur Ehe haben die Gedanken Eingang gefunden, wie der Vf. ausführlich belegt. Er weist ferner nach, daß bei der Änderung der staatlichen Ehegesetzgebung das emanzipatorische Modell der Partnerschaft den Vorzug erhielt. In der Öffentlichkeit sei heute nach statistischen Erkenntnissen besonders bei jüngeren Personen eine kritische Einstellung zur Eheinstitution vorhanden. Im Konflikt zwischen Familie und Beruf stehe für viele Frauen die außerfamiliäre Erwerbstätigkeit höher im Kurs. Das Zusammenleben ohne Trauschein werde derzeit als alternative Form zur Ehe gesehen. Andererseits wachse jedoch wieder der Wunsch nach einer Familie.

Wie die Kirche auf die veränderten geistigen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Ehe und Familie reagiert, arbeitet der Vf. im dritten Hauptteil heraus. Im Zentrum steht das Bemühen des II. Vat. Konzils, eine eigene Position zu finden, die den Wunsch nach Freiheit und erfülltem Leben berücksichtigt. Das Fundament der Partnerschaft ist demnach die gleiche Würde der Ehegatten. Die Ehezwecklehre erfährt eine Neuinterpretation, indem die eheliche Liebe als Eigenwert betont und dem Auftrag zur Nachkommenschaft zugeordnet wird. Ehe wird nicht mehr rechtlich-institutionell als Vertrag, sondern personal als „Institution und Bund" beschrieben. Die Gleichrangigkeit von Mann und Frau sowie ihre Gleichverpflichtetheit für das Wohl von Ehe und Familie werden vom Konzil unterstrichen.

Unter dem Stichwort „Gleichberechtigung" oder „Gleichwertigkeit" analysiert der Vf. anthropologische Interpretationen der Partnerschaft. Da der Grundsatz der Gleichwertigkeit geschlechtsspezifische Verschiedenheit eher integriert und den Akzent auf die Einheit der Partnerschaft legt, gibt er ihm den Vorzug. Innerhalb der Theologie stehen heute die Fragen nach dem Verhältnis von Person und Institution, von Autonomie und Theonomie im Raum. Das II. Vat. Konzil versuchte eine Synthese. In kirchlichen Dokumenten hat sich die theologische Diskussion unterschiedlich niedergeschlagen. Manche Ehetexte in Liturgie und Verkündigung betonen den institutionellen Aspekt der Ehe und beinhalten eine traditionelle Rollenverteilung von Mann und Frau. Auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland setzte sich eine positive Einstellung zum Leitbild der partnerschaftlichen Ehe durch. Der Aspekt der Institution kommt dabei aber keineswegs zu kurz.

Bevor der Vf. eine differenzierte Analyse des Verhältnisses von Person und Institution vornimmt, geht er noch kurz auf das Partnerschaftsverständnis in den neuesten kirchlichen Dokumenten (u. a. auf familiaris consortio) ein.

Der vierte Hauptteil greift die Frage auf: Gibt es ein Grundprinzip für eine theologische Begründung ehelicher Partnerschaft? Der Vf. sieht ein solches in der Sakramentalität der Ehe. Laut Eph 5,21–33 hat die Ehe teil am Bund Christi mit der Kirche. Das Fundament des Bundes liegt in der Liebe – genauer gesagt, in der hingebenden Liebe, die Einheit stiftet und in der Treue Dauerhaftigkeit offenbart. Die Institution sowie das öffentliche Jawort sind eine Verobjektivierung dieses Fundamentes. Wie der Bund Christus-Kirche eine Einheit aus Gleichheit und Verschiedenheit darstellt, so auch die Ehe. Verschiedenheit dürfe jedoch nicht als Herrschaftverhältnis des Mannes über die Frau mißverstanden werden, sondern als „Gegenübersein zweier verschiedener Partner in derselben Würde". Beide sind einander und der Einheit Ehe verpflichtet. „Keiner der Partner kann über den anderen verfügen, aber beide lassen Christus über sich verfügen". Durch die Teilhabe am Bund Christus-Kirche ist die Ehe auf die Kirche verwiesen. Gerade in der eucharistischen Gemeinschaft zeige sich das Bundesgeschehen am dichtesten. In seiner Schlußfolgerung kommt der Vf. zu dem Ergebnis, Person und Institution ließen sich einander im sakramentalen Bundesgeschehen zuordnen. Das Grundmotiv des Bundes sei die Liebe, also eine personale Kategorie. Der öffentliche Ort in der Kirche sei eine Bedingung für die Teilhabe der Ehe an der Bundesliebe. Verbindlich für die Beziehung der Ehepartner ist letztlich der bundesbegründende Wille Christi. Voraussetzung für das Zustandekommen des Bundes ist der freie Wille der Partner. Die Institution Ehe stellt eine „soziale Objektivation" der personalen Werte Liebe, Treue und Freiheit dar. Es bestehe somit kein Widerspruch zwischen Person und Institution. Nicht zuletzt weil die Lebensform Ehe „von Gott begründet und verläßlich gemacht wurde", sieht der Vf. in ihr die „größere Möglichkeit des Menschen" gegenüber den anderweitigen Partnerschaftskonzepten. Die ganzheitliche Annahme des Partners sei am ehesten in der sakramental begründeten Ehe gewährleistet.

Der abschließende fünfte Hauptteil beschäftigt sich mit Konsequenzen für den pastoralen Dienst an der partnerschaftlichen Ehe. Noch einmal werden die Grundlinien der christl. Ehe zusammengetragen: Die hingebende Liebe, die „Verleiblichung" der Liebe in der Nachkommenschaft, die Ehe als Form der Nachfolge und institutionellen Ordnung, das Prinzip der Gleichwertigkeit. Oberster Maßstab partnerschaftlichen Verhaltens ist die Einheit der Partner. Die christlich-partnerschaftliche Ehe muß sich als „Existenz in der Kirche" begreifen. Ehe, Familie und Kirche stehen in einem Wechselzusammenhang von Geben und Nehmen. Einen Schwerpunkt pastoraler Bemühungen erkennt der Vf. in den hinführenden und begleitenden Diensten der Ehe. Die Kirche müsse die Ehe zur Existenz in der Kirche und zur Nachfolge „fähig" machen. Die Wiederbelebung der Verlöbniszeit sei ein Schritt auf dem Weg dahin. Ehe- und Familienpastoral insgesamt verstehe sich als „phasengerechter subsidiärer Dienst an der Ehe". Vertrete die Kirche das „Proprium der christlichen Ehe" stärker nach außen, so leiste sie einen Beitrag zum Wertkonsens innerhalb der Gesellschaft. Zur Unterstützung der pastoralen Maßnahmen für Ehe und Familie wird eine neue ehe- und familienorientierte Politik gefordert, die vor allem flexiblere Lösungsmöglichkeiten für das Spannungsfeld Familienrolle und Beruf bereithält.

Der Vf. leistet mit seinem Werk einen wichtigen Beitrag für den Dialog mit neuzeitlichen Partnerschaftskonzepten, indem er eine in der theol. Forschung bislang offene Lücke angeht. Positiv zu vermerken ist sein interdisziplinärer Ansatz. Der Theologie kommt dabei eine ihr ureigene Funktion der Integration zu. Diskussionswürdig und diskussionsbedürftig ist die Frage, ob mit dem Prinzip der Sakramentalität das Bemühen profaner Partnerschaftskonzepte in einer ernstzunehmenden Weise aufgegriffen und weiterentwickelt werden kann. Der Vf. bewegt sich zwar in diesem Punkt in einer systematisch-theologisch und anthropologisch stimmigen Analyse, die theoretisch nachvollzogen werden kann, eine nach Erfahrung und Konkretisierung verlangende Menschheit wird sich jedoch nur schwer auf diesem Wege überzeugen lassen. Man dürfte gespannt sein, wie die Sakramentalität der Ehe als „größere Möglichkeit des Menschen" in der Ehe- und Familienpastoral gerade an Fernstehende umzusetzen ist. Für diesen Schritt wäre eine Folgestudie wünschenswert. Dennoch – ein nicht immer leicht lesbares, aber auf jeden Fall lesenswertes Buch, vor allem auch für Mitarbeiter in der Ehe- und Familienpastoral.

Gerolzhofen Ruthard Ott

Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Hrsg. von Anton Rauscher. 2 Bde – München, Wien: Olzog 1981. 1982, 374 S., 454 S. (Geschichte und Staat, Bd 247–249, Bd 250–252). Kart. DM 14,80

Mit der Säkularisation begann mit noch anhaltenden Folgen die Auseinandersetzung des Katholizismus mit den ideellen und praktischen Ansprüchen der industriellen Gesellschaft. Die mächtigen weltanschaulichen Herausforderungen des Liberalismus und Sozialismus trafen in Deutschland auf eine Kirche, die, politisch weitgehend entmachtet, sich auch in ihrer kulturellen und sozialen Kompetenz und Attraktivität deutlich geschwächt und in die Verteidigung gedrängt sah und erst allmählich, gewissermaßen durch trial and error, tastende Versuche einer gegenwartsbezogenen Ortsbestimmung unternahm. Die vorliegende zweibändige Untersuchung beginnt mit der Darstellung und Analyse dieser umfassenden Neuorientierung und verfolgt deren Entwicklung bis in die jüngste Vergangenheit der Bundesrepublik.

Gesamteindruck: Vor allem aus drei Gründen verdient dieser Sammelband besondere Aufmerksamkeit und Anerkennung:

1. Er nimmt den bekannten Vorwurf ernst, der Katholizismus habe verspätet, einfallslos und eindeutig restaurativ auf die sozialen Probleme der Industrialisierung reagiert, dazu noch ängstlich befangen in einer Kirchenhierarchie, die rein apologetisch Demokratie und liberale Freiheitsrechte aus grundsätzlichen Sorgen a limine abwies. In der Tat (Die Beiträge von W. Weber, Bd 1 und L. Roos, Bd 2, heben diesen Befund ohne Beschönigung hervor) bedurfte es konfliktgeladener gedanklicher (Von „Mirari vos" zu „Rerum Novarum") und personaler

(Von Gregor XVI. über Pius IX. zu Leo XIII.) Neubesinnung, um diese als kulturelles Versagen (catholica non leguntur!) empfundene Barriere zu brechen.

2. Trotz der Fülle von Einzeluntersuchungen mangelte es bisher an einer systematischen Zusammenschau der einzelnen Entwicklungslinien des Sozialkatholizismus bis in die Gegenwart. Diese Lücke wird durch das vorliegende Werk geschlossen, das auf Grund seiner informationsreichen und verständlichen Diktion und wegen seines klaren Aufbaus besonders dem Studierenden empfohlen werden kann.

3. Die Skizze des Katholizismus auf der Folie der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gesamtentwicklung Deutschlands erleichtert das historische Urteil über Verdienst und Versagen des sozialen Katholizismus und verhilft zu einer abwägenden, das damals Mögliche berücksichtigenden Antwort auf die Frage: Was „hätte" der Katholizismus, insbesondere die amtliche Kirche, zur Lösung der sozialen Probleme beitragen können? In dieser geschichtlich-realistischen Perspektive wird nämlich der „Umweg" der katholischen Sozialreform über die Sozialromantik (Baader, Müller u. a.) als eine vom kirchlichen Selbstverständnis zu Beginn des 19. Jahrhunderts her zumindest naheliegende Reaktion auf die egalisierenden und entfremdenden, weil traditionsfeindlichen Tendenzen im Liberalismus verständlicher (vgl. Kettelers Kritik an der „rationalistischen Rechenmaschine" des Liberalismus). Ersichtlich wird aber auch das bedauerliche Unverständnis sozialromantischer Alternativen in der damaligen Zeit dem politischen und wirtschaftlichen Fortschritt gegenüber, der ebenfalls mit dem Liberalismus verbunden war, bedenkt man vor allem dessen Beitrag zur wissenschaftlichen Ausbildung der Nationalökonomie. Somit erhellt sich schließlich der Wert jener Linie in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn unseres Jahrhunderts, die als „Solidarismus" eine Art abschließenden und bis heute aktuellen „Dritten Weg" fand zwischen Liberalismus und Sozialismus, wobei die größere Nähe zum Liberalismus besonders in Fragen der Wirtschaftsordnung nicht geleugnet werden soll.

Der 1. Band bringt die politischen, kulturellen und ideologischen Zeitströmungen und Konflikte zur Sprache. Rudolf Lill („Reichskirche – Säkularisation – katholische Kirche") und Alexander Hollerbach („Katholische Kirche und Katholizismus vor dem Problem der Verfassungsstaatlichkeit") umreißen die Ausgangslage der Kirche ab 1803 und die ersten Versuche, im Geiste der „politischen Romantik" (u. a. Fürstin Gallitzin) im Stil esoterischer Zirkel durch „gefühlsbetonte Glaubensvertiefung" (Lill, I,35) dem rational getönten Zeitgeist (Stichwort: Josephinismus) zu widerstehen und in Form der „familia sacra" Inseln der „Respektierung der individuellen Freiheitsrechte wie der Rechte der kleineren Gemeinschaften" (ebd. 42) zu bilden. Rudolf Morseys Analyse des „Kulturkampfes" und des „Politischen Katholizismus 1890–1933" bilden das umfangreiche (72–159) Mittelstück des 1. Bandes, das die Geschichte der Konfrontation und Entfremdung von Staat und Katholizismus, aber auch die parlamentarischen Erfolge und die Einbindung in die Regierungsverantwortung durch die Zentrumspartei schildert. Eigens zu erwähnen sind die deutlichen Worte Morseys und Ludwig Volks („Nationalsozialismus") zum Niedergang des Zentrums und zur Haltung des deutschen Episkopats zu Beginn des Dritten Reichs (Volk, I,199: Kardinal „Betrams Konfliktscheu und Loyalitätsskrupel" als Beeinträchtigung der „Handlungsfähigkeit des Gesamtepiskopats").

Sachlich im Vorgriff auf den sozialen Schwerpunkt des 2. Bandes behandeln im Schlußteil des 1. Bandes Wilhelm Weber den „Liberalismus" und Anton Rauscher den „Sozialismus" und, als katholisch-soziale „Einheitslinie" (Nell-Breuning), den „Solidarismus". Hervorzuheben ist Webers Hinweis auf die folgenschwere Verwechslung der unterschiedlichen Ebenen von Wahrheitsanspruch und Irrtumsrecht in „Mirari vos" und „Quanta cura" und auf das kirchliche „Klebenbleiben" an „alten abstrakten Legitimationsmustern, ohne selbst einen eigenen positiven Beitrag zum Prinzip einer annehmbaren Demokratie zu bieten ..." (I,279). Anton Rauscher betont die „dialektische Verwandtschaft von Liberalismus und Sozialismus, die Ketteler erkannt habe (Der Sozialismus als „widerspenstiger Sohn" des Liberalismus) und deren letztlich ideelle und nicht primär praktische Unvereinbarkeit mit dem christlichen Menschenbild. Ein Gesichtspunkt, der heute oft übersehen wird bei der Antwort auf die Frage, ob der Katholizismus des 19. Jahrhunderts sich intensiver mit sozialistischen Bewegungen hätte einlassen sollen. Dieser Aspekt entschuldigt allerdings nicht die oft unbrüderlich-aggressive Art und Weise, in der „Linkskatholiken" (Bsp. W. Hohoff) in späteren Jahren in der Kirche behandelt wurden.

Zum Auftakt des 2. Bandes, der die sozialen Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus verfolgt, behandelt Karl Heinrich Kaufhold die „Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung". Sein Fazit einer „grundlegenden Veränderung" (II,49) im Vergleich zur vorindustriellen Zeit bildet den sozial- und wirtschaftshistorischen Hintergrund für den umfangreichen und informativen Beitrag von Lothar Roos über die Beziehungen zwischen „Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik" im damaligen Katholizismus. Beachtung verdient sein Resümee (II,136ff) der Stärken und Schwächen des Sozialkatholizismus und seine Hinweise auf die – anfängliche – „Überbetonung der Gesinnung gegenüber der Natur der Sache, die ungenügende Erkenntnis der Säkularisierung und eine dementsprechende illusorische Vorstellung einer ‚Verchristlichung' der Gesellschaft; die zu weit gehende Ausdehnung der ekklesialamtlichen gegenüber der allgemein-christlichen Kompetenz in sozioökonomischen Sachfragen; eine zu voreilige Orientierung an historisch zurückliegenden Modellen ..." (II,145f und 86ff: „Das Problem des ‚Medioevalismus'"). Roos skizziert als einer der wenigen in diesem der Vergangenheitsaufarbeitung gewidmeten Sammelband die zukunftsbestimmende Aufgabe des Katholizismus, „soziotechnische" Exklusivlösungen anstehender Probleme ebenso zu kritisieren wie einen rein „integralistischen Moralismus" (II,142). Den richtigen Weg sieht er in der Kommunikation mit den Human- und Sozialwissenschaften auf der Grundlage einer genau zu definierenden (und sicherlich auch zu restringierenden) Naturrechtsethik. Gewiß handelt es sich hier um wichtige noch einzulösende Desiderate, deren Behandlung aber den Rahmen des vorliegenden Werkes sprengen würde. Daß der Sozialkatholizismus mit Ketteler, Hitze, Pesch, Gundlach und Nell-Breuning (u. a.) den solidaristischen „Dritten Weg" in ideengeschichtlicher Klärung eingeschlagen hat, bewertet Roos in Übereinstimmung mit dem Tenor des Sammelbandes als „einzig sinnvolle Alternative zwischen Kapitalismus und Totalitarismus" (II,150).

Der Artikel von Jürgen Aretz über die „Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung" und Heinz Hürtens Überblick: „Katholische Verbände" erinnern an die vergangene Vielfalt, an die Regierungsverantwortung (Brauns, Giesberts, Stegerwald, Brüning), aber auch an die teils heftigen Kontroversen (Gewerkschaftsstreit, Spannungen zwischen den christlichen Gewerkschaften und den katholischen Arbeitervereinen, Anschluß an den DGB oder eigene christliche Gewerkschaft nach dem 2. Weltkrieg) im organisierten deutschen Katholizismus. Am Beispiel des Pius-Vereins verdeutlicht Hürten ein Grundproblem des deutschen Katholizismus: die Schwierigkeit der Amtskirche, Kompetenz und Eigenverantwortung der Laien in der Praxis anzuerkennen. Daß dies möglich war, zeigt die Geschichte des „Volksvereins für das katholische Deutschland". Der 2. Band schließt mit den detailreichen Beiträgen von Monika Pankoke-Schenk: „Caritas und soziale Dienste", Heinrich Küppers: „Schulpolitik" und mit Otto B. Roegeles Artikel über „Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803–1963".

(Korrigenda: Bd I,296: Das Kommunistische Manifest erschien 1848 in London, nicht in Paris; Bd I,364 und II,201: der 73. deutsche Katholikentag fand in Bochum im Jahr 1949 statt, nicht 1948).

Mainz Karl Anton Wohlfarth

Gründer, Horst: **Christliche Mission und deutscher Imperialismus.** Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914), unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. – Paderborn, Schöningh 1982. 444 S., 20 S. Bildtafeln (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart) kart. DM 82.–

Im Zuge der über die unterschiedlichen Deutungen des Imperialismus kontrovers geführten Diskussion und im Gefolge der Erörterung über den Dekolonisierungsprozeß der ehemaligen Kolonialvölker und über die Neuorientierung innerhalb der christlichen Theologie in den letzten drei Dekaden geriet das christliche Missionswerk, wie es am Ausgang des vergangenen und zu Beginn unseres Jahrhunderts betrieben wurde, in die Schußlinie heftiger Kritik. Die massiven Anklagen angesichts der damals bei den Missionaren und den sie tragenden Kreisen vorherrschenden Mentalstruktur wie auch angesichts der Art und Weise, wie „evangelisiert" worden ist, werden nicht nur von Gegnern der christlichen Kirchen oder von kirchlich Abständigen erhoben, sondern ebenfalls von ihren eigenen Mitgliedern. Die Palette der Vorwürfe ist vielfältig. So hält man den Missionaren beispielsweise vor, sie seien „Schrittmacher", „Erfüllungsgehilfen", „Vorläufer und Jagdhund" des kolonialen Imperialismus, „Agenten" des Kapitals und „parasitäre Mitläufer" der westlichen Kolonialexpansion gewesen; sie hätten unter Verfälschung der genuin christlichen Botschaft die Einheimischen gelehrt, sich den neuen Herren freiwillig zu unterwerfen, ihnen gehorsam und ergeben zu sein. Ja, so wird gelegentlich behauptet, die christliche Mission sei in ihrer Gesamtheit ein wichtiger „Bestandteil des kolonialen Unterdrückungsapparates" gewesen.

In der Tat bestand vor allem während der Periode des Hochimperialismus eine enge Interdependenz zwischen Mission und Kolonisation, zwischen christlicher Verkündigung und weltlicher Macht. Dies besagt keineswegs, daß es nicht immer wieder auch zu Konflikten und Spannungen zwischen Missionaren und deutscher Kolonialverwaltung gekommen ist. Denn trotz weitgehender Übereinstimmung der Zielvorstellungen gab es bei den je anderen Personengruppen, hinter denen bestimmte Institutionen standen, unterschiedliche Interessen, Motive und Methoden. Auch war das Verhältnis zwischen Missionaren und einheimischer Bevölkerung nicht selten konfliktbelastet. Gerade für die indigenen Gesellschaften als Betroffene im überseeischen Imperium des Deutschen Reichs in Afrika, der Südsee und in Kiautschou/China blieb die deutsche Kolonialgeschichte keine folgenlose imperiale Episode. Bei diesen Völkern macht sich die Vergangenheit der kolonialen, recht häufig aggressiven Expansion bis heute als folgenreiche, vielfach belastende Gegenwart bemerkbar.

Mit Deutschlands relativ spätem Eintritt in die Reihe der Kolonialmächte begann auch für die christliche Mission eine neue, andersgeartete Phase ihrer Tätigkeit. Es kam in diesem Zeitraum zur stärksten Entfaltung christlicher Missionsarbeit in den sogenannten Schutzgebieten. In starkem Maß interessierte sich die Öffentlichkeit für die Arbeit der Missionare, die früher von ihr wenig

registriert worden war. Die Missionsgesellschaften versprachen sich davon eine gebührende Anerkennung und Aufwertung ihrer Tätigkeit. Den Vertretern aus Kolonialbewegung, Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft ging es allerdings weniger um die Evangelisierungsarbeit, sie knüpften an sie rein profane Erwartungen. Deshalb nahm die deutsche Kolonialverwaltung die Dienste der christlichen Missionare dankbar an, erfüllten sie doch damit eine Funktion, die die finanziellen und ökonomischen Möglichkeiten des Staates bei weitem überfordert hätte.

Seit einigen Jahren beschäftigt sich die Forschung intensiv mit den Beziehungsfeldern von Mission, Kolonialbewegung und Kolonialpolitik im kaiserlichen Deutschland und von Missionsarbeit, Kolonialherrschaft und Kolonialwirtschaft im überseeischen Imperium des Reichs. Sozialgeschichtliche, macht- und wirtschaftspolitische Fragen der Kolonialgeschichte stehen dabei mit eindeutiger Präferenz der letzteren im Vordergrund der wissenschaftlichen Erörterung. Dies trifft insbesondere für die gegenwärtige westliche Imperialismusdiskussion zu, die die Mission entweder vollständig ignoriert oder ihr bloß beschränkte Aufmerksamkeit widmet. In der hier anzuzeigenden Studie, die im WS 1980/81 vom Fachbereich Geschichte innerhalb der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster als Habilitationsschrift angenommen worden ist, versucht der Historiker G. diese Engführung aufzubrechen. Er analysiert in ihr das wechselseitige Verhältnis von christlicher Mission und deutschem Imperialismus vornehmlich anhand der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und im „Pachtgebiet" Kiautschou. Der Vf. zeigt dabei das vielschichtige Interaktionsgefüge von außen- und innenpolitischen, ideen- und sozialgeschichtlichen, kirchen-, missions- und kolonialgeschichtlichen Faktoren auf.

Gestützt auf eine beeindruckende Fülle von Quellenmaterial, das bislang weitgehend unausgewertet in kirchlichen und staatlichen Archiven lagerte, widmet sich H. Gründer in seiner Untersuchung überaus kenntnisreich folgenden Problembereichen: Aufhellung der Zusammenhänge zwischen der Neubelebung christlicher Mission und der Dynamik imperialistischer Expansion seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie der christlichen Deutung der engen Verflechtung zwischen der Missionsgeschichte und der „Welt- und Kulturgeschichte"; Versuch einer Antwort auf die Frage nach den Ursachen des Umwandlungsprozesses vom christlichen Universalismus zur Kolonialmission im Zeitalter des Nationalismus und der Epoche des Hochimperialismus, wobei Konfessionsunterschiede und voneinander abweichende Missionsmethoden entsprechend thematisiert werden; Analyse der Stellunng der Mission im System des westlichen Imperialismus und der unterschiedlichen Interessen beider „Partner"; Untersuchung der dem unbestritten anerkannten humanitären Impetus der Mission zugrundeliegenden Intentionen und Motive; Erforschung der „situation coloniale", die durch die interaktionelle Begegnung von Vertretern verschiedenartiger Kulturbereiche geprägt wurde; Beantwortung der Frage nach den Auswirkungen der missionarischen Tätigkeit auf die Kolonialvölker. Hier lautet die zentrale Frage: „Hat die christliche Mission nur „Identität' verweigert, wie ihr weithin vorgeworfen wird, oder hat sie auch politische und soziale Emanzipation induziert?" (16)

Gegliedert ist die Arbeit in fünf Kapitel. Es schließen sich an das Abkürzungsverzeichnis (375f), die Archivsiglen (377), das Quellen- und Literaturverzeichnis (379–430) sowie das Personen- (431–436) und Sachregister (437–444). Der Vf. resümiert im ersten Kapitel die Entwicklung der deutschen Missionen zur Kolonialmission (19–79); im folgenden Kapitel zeigt er das Zueinander auf von Mission, Kolonialstaat und Kolonialbewegung (80–114). Kapitel 3 beschäftigt sich mit den deutschen Schutzgebieten in Südwestafrika, Kamerun, Togo und Deutsch-Ostafrika (115–254); Kapitel 4 behandelt die christliche Missionsarbeit in der Neuzeitgeschichte bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges in China (255–320). Im letzten Kapitel untersucht der Vf. die Stellung der christlichen Mission innerhalb des Systems des westlichen Imperialismus (321–347); außerdem werden die Themenkomplexe Humanität und Modernisierung diskutiert, und zwar unter dem Aspekt ihrer Langzeitwirkungen auf die ehemaligen, zum deutschen imperialen Herrschaftsbereich gehörenden Völker (347–373).

Das hier vorzustellende Buch leistet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der christlichen Mission im Zeitalter des deutschen Imperialismus. Erstmals wird in ihm eine gründliche, sachlich fundierte Antwort auf die vielschichtige Problematik des Zusammenhangs zwischen europäischem Weltmachtstreben und christlicher Mission gegeben und die Frage näher untersucht, warum die Mission gerade in diesem Zeitraum eine derartige Ausdehnung erfahren hat. Jeder, der sich mit diesem Fragenkomplex näher beschäftigen will, wird dankbar nach dieser qualifizierten und informativen Darstellung greifen.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Antweiler, Anton: **Gott als Geheimnis des Lebens.** Zur Phänomenologie und Theologie der Religion. Hrsg. von A. Th. Khoury. – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 304 S. (Zeuge einer Epoche Bd 12) kart. DM 49,80

Der Münsteraner Religionswissenschaftler A. Th. Khoury hat sich als Hrsg. der Reihe „Zeuge einer Epoche" die Aufgabe gestellt, wichtige Arbeiten aus dem Nachlaß A. Antweilers (1900–1981), seines 1967 emeritierten Vorgängers auf dem Lehrstuhl für Allgemeine Religionswissenschaft, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Reihe umfaßt Monographien und Sammelbände, die Schriften einer bestimmten literarischen Gattung (z. B. Predigten) oder verschiedenartige Beiträge aus bestimmten Problemkreisen zusammenfassen. Letztere enthalten neben bisher unveröffentlichten Titeln auch solche, die – obwohl thematisch zusammengehörig – an verstreuten und z. T. schwer zugänglichen Orten publiziert wurden.

Zu ihnen gehört der vorliegende Bd, der Studien zum Wesen und zu den Erscheinungsformen der Religion enthält. In ihnen hat ein jahrzehntelanges Bemühen des Autors um das Verständnis der spannungsvollen Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis des Menschen seinen Niederschlag gefunden – ein Bemühen, das sich mit Entschiedenheit der Maxime unterstellt, Religion habe es „nur" mit dem Ganzen der Wirklichkeit und mit diesem „nur" in der Perspektive des Absoluten zu tun (207) und sie habe dementsprechend ihre praktische Funktion in nichts anderem zu suchen als darin, die Menschen in dieses Ganze einzuweisen und auf es zu verpflichten (221). Da aber das allgemeine, d. h. für A.: das von der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Seins geprägte, Bewußtsein der Gegenwart diesen einheitsstiftenden Grund nicht als statisches Gefüge, sondern nur als eine alles mit allem in Beziehung setzende Dynamik auffassen kann, präzisiert sich die religiöse Urerfahrung dahin, daß Religion mit dem Grundgeschehen des (sich selbst verstehenden) Lebens zusammenfällt, dessen Geheimnis für die Mehrzahl der Religionen das Wort ‚Gott' umschließt. Diese Tiefendimension des religiösen Bewußtseins mag in sich evident sein; explikabel wird sie erst, wenn sich die Einheit aller Wirklichkeit in unterscheidbare Momente auseinanderlegen läßt.

A. sucht diese Differenzierung in die Formel zu fassen: „Religion ist erlebtes Ordnungsbild. Theologie beschreibt dieses und versucht, es mittels des Beschreibens zu verstehen ..." (189). Diese Formel spricht Thema und These der vorliegenden Untersuchungen aus. Ergänzt man sie durch die weiterführende Aussage: „Als wissenschaftliches Tun ist theologisches Tun identisch mit dem, was in der Wissenschaft gegeben und üblich ist" (200f), dann wird zugleich deutlich, daß die Radikalität dieses Ansatzes und die Weite seines Ausgriffs ein komplexes methodisches Vorgehen erfordern, das die unterschiedlichen Niveaus zu erfassen vermag, auf denen sich das Phänomen ‚Religion' präsentiert: das unmittelbare „Erleben" oder „Erfahren", das nur zu sehen, aber nicht zu verstehen ist; dessen erste Reflexion, die es als solches denkbar und sagbar („beschreibbar") macht; schließlich die Reflexion dieser Reflexion, die das Erlebte und Gedachte in „Bild" und „Begriff" zum Stehen bringt, wodurch es allererst dem methodischen Zugriff der Wissenschaft zugänglich wird. A. versucht diesem Anspruch dadurch gerecht zu werden, daß er beständig grundlegende Fragestellungen einer im weitesten Sinne phänomenologisch orientierten Religionswissenschaft und -philosophie und die Problemperspektiven der Fundamentaltheologie füreinander transparent und ineinander übersetzbar zu machen sucht.

Dieser aus den verstreuten programmatischen Äußerungen A.s erhobene Ansatz läßt auf die in sich kohärente Gesamtkonzeption einer Theorie der Religion schließen. Das heißt jedoch nicht, daß A. eine systematische Ausführung intendiert hätte, und die in diesem Bd vereinigten Artikel sind infolgedessen auch nicht als Teilstücke eines solchen Systems zu lesen. A. experimentiert vielmehr unter wechselnden Aspekten und Zielvorgaben mit Einzelphänomenen und deren vielfältigen und vor allen Dingen vielschichtigen Gegebenheitsweisen. Das ist auch konsequent, wenn man der Ansicht ist: „Wenn Religion den Menschen in bezug auf die Wirklichkeit erfaßt, oder umgekehrt, wenn dies, daß die Wirklichkeit den Menschen erfaßt ..., als Religion bezeichnet wird, kann man von einem beliebigen Bereich des Menschen oder des Wirklichen ausgehen, um das Ganze zu erfahren ..." (223). Dennoch läßt sich auch in der Durchführung des Gedankens durch die disparaten Inhalte ein einigermaßen klares Gesamtbild dieses Denkens erkennen. Das wird dadurch erleichtert, daß das gesamte Material in vier thematische Einheiten aufgegliedert ist.

Die erste bietet unter dem Titel „Brennpunkte des Weltverständnisses" Analysen der fundamentalen Vollzüge des menschlichen Daseins: Sprechen, Denken und Handeln – all diese Begriffe sind für A. mit dem Grundbegriff ‚Leben' konvertibel – verlangen aufgrund ihres prinzipiell labilen ontologischen Status zwischen unendlicher Wesensbestimmung und endlicher Erscheinung und der daraus resultierenden unaufhebbaren Tendenz zur Korruption nach einem letzten Grund und Sinn, der die Menschlichkeit des Menschen allererst verbürgt: So verdeutlicht das Wort das „Geheimnis des Menschenlebens" (15) zuverlässig nur dann, wenn es sich an das Wort Gottes, genauer: an den, der das Wort nicht hat, sondern ist, zurückbindet (46); so entscheidet Erkenntnis über die „Weise des Lebens", ist austauschbar mit der jeweiligen „Lebensform", vermag Lebenserfüllung aber nur dann zu sein, wenn sie sich (erkennend) aufgibt in den Glauben (63); so wird Macht (verstanden als Fähigkeit zum weltverändernden Handeln) zwar „erlebt als mit dem Leben gleich und es

allein rechtfertigend" (80), kann sich aber nur dann zwischen Willkür und Selbstaufgabe in ihrem Wesen halten, wenn sie sich von einer Allmacht getragen und begrenzt weiß, „die keine Eigenschaft mehr [ist], sondern das Wesen dessen, dem sie gehört: des Allmächtigen" (77).

Daß diese Konzentration auf ein absolutes einheitsstiftendes Prinzip keine Engführung des Lebens nach sich zieht, sondern dieses vielmehr in seinem ganzen Reichtum und seiner ganzen Widersprüchlichkeit zur Entfaltung bringt, bezeugen eindrucksvoll die im zweiten Abschnitt vorgestellten Beschreibungen von „Modellen religiösen Lebens", die zugleich Grundmuster menschlicher Identitätsfindung sind. Diese exemplarischen Darstellungen der Religion als Spiel, als Einweihung, als Form suchen die Aussage zu erhärten, Religion sei ebensowohl als „Leben in Fülle" (im Anschluß an Jh 10,10: 132; 143; 153 u. ö.) wie auch als Einweisung in die ewige Ordnung des göttlichen Geheimnisses (96; 169) zu definieren. Da es zum Wesen der Modellanalyse gehört, eine umfassende Einsicht an einem relativ beliebigen Einzelfall zu exemplifizieren, greifen wir die Analyse des Spiels heraus, weil sie die originellste und differenzierteste, viele Einzelzüge gesondert herausarbeitende Darstellung ist.

A. geht von charakteristischen Merkmalen aus, die das Spiel gegen verwandte Erscheinungen abgrenzen: seiner Absichtslosigkeit, seiner „vitalen" Bedeutsamkeit, seiner Nutzlosigkeit. Es ist typisch für sein Verfahren des unmittelbaren Zusammenschauens disparater Momente, daß er, ohne die Zusammenhänge dieser Charakteristika im einzelnen durchzugehen, aus ihnen gleichsam spontan eine Definition des Spiels hervorgehen läßt, die wiederum einen ganzen Fächer von Aspekten ausbreitet, die vom Leser ineinsgesehen werden müssen: Spiel ist leibhafte Erscheinung einer Innerlichkeit in freier, eindeutiger, geläuterter und in alledem ‚schöner' Form. Ausgearbeitet wird dieser Gedanke dann in einem doppelten Gang, indem einmal das Spiel des Menschen vor und mit Gott, zum anderen das Spiel Gottes mit der Welt und vor den Menschen expliziert wird.

Versucht man, die Leitworte des ersten Ganges – Ausdruck, Anreicherung, Abwerfen, Gegenwehr, Rettung, Hineinspielen – entgegen der Intention des Autors in einen gewissen logischen Zusammenhang zu bringen, indem man sie aus einer einheitlichen Grundstruktur hervorgehen läßt, so läßt sich folgende Aussage herausfiltern: Als menschliches Tun bewegt sich Spiel 1. zwischen den Polen der Inkarnation und der Ekstase, die ihre Spitze in der Entgrenzung des vermeintlich natürlichen Ich zum Selbst als dem Exponenten der Selbstgegebenheit alles Wirklichen hat, 2. zwischen den Polen der Selbstbehauptung des sich als unbeschränkbar erlebenden Selbstseins und des Selbstseins, das sich als Selbstsein im Anderen und vom Anderen her, mithin als von sich und zu sich selbst befreites Selbstsein versteht. Gegenüber der überaus reichen Ausfaltung des menschlichen nehmen sich die Aussagen über das göttliche Spiel eher bescheiden und konventionell aus. Sie sind auch nur möglich, weil zahlreiche Aussagen heiliger Schriften und Erfahrungen heiliger Menschen Zuwendungen Gottes zur Welt bezeugen, die nur mit Kategorien des Spiels beschrieben werden können. Zu ihnen gehören Faktum und Reichtum der Schöpfung sowie das Schauspiel der Geschichte als Weisen des Spiels, in denen Gott im „Gewährenlassen" und „Führen" mit seinen Geschöpfen umgeht; zu ihnen gehören aber auch die göttlichen Inkarnationen und Offenbarungen, in denen Gott vor den Menschen sich selbst spielt, vor ihnen Gott ist, damit sie vor ihm und voreinander der Mensch sein können.

A. wäre aber nicht der engagierte Wissenschaftler und der um die spezifischen Nöte des modernen Menschen besorgte Seelsorger, wenn er die Klärung der religiösen Thematik nur im Grundsätzlichen beließe. Wie die unter den Überschriften „Von der Erfahrung zur Erkenntnis Gottes" und „Herausforderung des Glaubens durch die moderne Welt" zusammengetragenen Artikel zeigen, treibt A. die Diskussion in mindestens zwei Richtungen weiter. Zum einen möchte er eine Begrifflichkeit und ein methodisches Instrumentarium bereitstellen, das die religiöse Lebenserfahrung und -praxis nicht durch vorschnelle Abstraktionen vergewaltigt, zum anderen bemüht er sich, die Wirksamkeit des religiösen Bewußtseins im naturwissenschaftlich-technischen und staatspolitischen Leben der Gegenwart zu verfolgen.

Aus der Fülle der hier zusammengetragenen Überlegungen seien nur einige wenige herausgestellt, die geeignet scheinen, die wichtigsten Etappen dieser Gedankengänge zu markieren:

1. Auch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion bleibt diejenige Ordnung des Wirklichen das unhintergehbare Fundament, die im voraussetzungslosen Wahrnehmen des Gegebenen und seiner schrittweisen Umarbeitung in Erfahrung präsent ist (177ff). 2. Darin liegt schon, daß es mit der bloßen Hinnahme und Nachzeichnung des Vorweisbaren nicht sein Bewenden haben kann. Wirklichkeit kann gar nicht erfahren oder (in A.s Terminologie) „eingelebt" werden, ohne daß ihr Anspruchscharakter zutage tritt, sie in je höhere Formen der Bewußtheit und Sittlichkeit heraufzuführen (184ff). 3. Kristallisieren sich diese Formen in Bildern und Begriffen so, daß ihre innere Stimmigkeit greifbar wird, dann lassen sich übergreifende Sinneinheiten bilden, die nach „Struktur" (Wesensverfassung) und „Entfaltung" (faktischer Entwicklung), d. h. für A.: „wissenschaftlich", untersucht werden können (204f). Dabei gilt A. die Anwendung des Gesetzes der Analogie in einem nicht näher bestimmten Sinn als der ergiebigste heuristische Kunstgriff zur Erreichung eines Erkenntnisfortschritts (197; 210). 4. Bei seiner Auslegung des modernen naturwissenschaftlich-technischen wie des über seine Autonomie aufgeklärten Denkens überhaupt reiht sich A. in die Gruppe der Theologen ein, die dieses Denken als wesentliches Ergebnis der humanistisch-christlichen Tradition des Abendlandes interpretieren. Daraus erklärt sich seine i. g. positive Beurteilung, die aus der Überzeugung erwächst, was man der Welt geschenkt habe, schulde man ihr auch (254), was bedeutet, daß das in die Mündigkeit entlassene Denken nicht nur nicht zurückgenommen werden kann, sondern auch nicht zurückgenommen werden darf. Daraus sind aber auch seine Diagnose der Gegenwart und seine Prognose für die Zukunft dieses konfliktträchtigen Themas abzuleiten. So sieht A. in der Gefährdung der menschlichen Integrität sowie ihrer Verwurzelung in der Geschichte zugleich eine heilsame Provokation, zu einer höherstufigen Verantwortung überzugehen, also nicht mehr primär die Beherrschung der Natur, sondern die Beherrschung der Naturbeherrschung anzustreben und diese von der Beherrschung der Menschen durch Menschen abzukoppeln (257). Daraus entwickelt er die Zukunftsvision, daß das religiöse das technische Denken in seiner Führungsrolle ablösen und dieses unter die Direktive stellen werde: „Verantwortung um des Menschen willen, aber vor Gott" (262).

Es liegt an seiner in jeder Hinsicht bemerkenswerten Unmittelbarkeit, daß dieses Denken leicht zu verstehen, aber schwer zu beurteilen ist.

Um beim Äußerlichen zu beginnen: A. verzichtet fast vollständig sowohl auf die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur als auch auf den Anschluß an eine bestimmte Denktradition als auch auf die religionsgeschichtliche Einordnung oder gar die „dogmatische" Qualifizierung der Selbstzeugnisse der Religionen. Wo immer er auf solche Auslegungen des Urphänomens ‚Religion' rekurriert, da dienen sie ihm als prinzipiell entbehrliche Illustrationen oder Belege für eine ‚Sache', die an sich immer und überall vorliegt und darum auch direkt angegangen werden kann. Daraus erklärt sich sein bestechend unprätentiöser, zupackender, die Untersuchung von Ergebnis zu Ergebnis vorantreibender Denk- und Sprachstil, der nur dadurch irritiert, daß sich ihm nahezu alle Fragen ohne Umschweife in Thesen verwandeln und Problemzusammenhänge größten Ausmaßes (wie etwa der von Wissenschaft und Methode) zu selbstverständlichen Ausgangspunkten zusammenschrumpfen. In diesem äußeren Befund spiegelt sich das Dilemma eines Denkens, das eine Einsicht von höchster Allgemeinheit einerseits ohne weitere Vermittlung als Fundament einer konkreten Weltinterpretation in Anspruch nehmen möchte, andererseits aber von der unaufhebbaren Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis überzeugt ist, die ihrer eigenen Vision der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden vermag und so faktisch doch gezwungen ist, zwischen das Eine des absoluten Grundes und das All der Erscheinungen „ordnende" und „klärende" Mittelbegriffe (204) einzuschieben. Diese werden nun aber – und das ist der entscheidende methodische Einwand – nicht dadurch gewonnen, daß der Grundgedanke selbst zu höheren Graden der Komplexion gesteigert wird, so daß er schließlich das Ganze der Erfahrung in seiner durchgängigen Bedeutung zu erhellen vermöchte. Vielmehr greift A. auf ein Durchschnittsverständnis von Wissenschaft zurück, das sein Begriffsarsenal und seine Argumentationsfiguren aus einem Verschnitt unterschiedlichster Denktraditionen bezieht, und sie so auf eine vage Allgemeinheit herabbringt (so wird ohne weitere Präzisierung von dem Begriff, der Analogie, dem Beweis etc. gesprochen), in der sie in der Tat von jedermann auf alles angewandt werden können.

Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht verdunkeln, daß dieses Buch auf eindringliche Weise Zeugnis ablegt für das Bemühen, eine Glaubenserfahrung von außerordentlicher Tiefe sagbar zu machen und sie an den Herausforderungen einer Epoche zu bewähren. Daß dies in der Weise geschieht, daß eine sehr persönliche Lebenserfahrung und -weisheit sich mit einer hohen Kultur des Sehens und einer handfesten Weltklugheit verbindet, dürfte nicht den geringsten Wert dieses Bandes ausmachen.

Osnabrück Margot Wiegels

Zirker, Hans: **Religionskritik.** – Düsseldorf: Patmos 1982, 215 S. (Leitfaden Theologie 5) Kart.

Der Vf. will „typische Grundmuster der Religionskritik" darstellen (11), d. h. Formen „der externen Bestreitung ihrer Legitimität" (13), freilich in der Erwartung, „daß die Religionskritik wenigstens teilweise vom religiösen Bewußtsein als Selbstkritik aufgenommen wird" (14). Am Ende des ersten Teils, der die neuzeitliche Religionskritik von der antiken abgrenzt und ihre wissenschaftsgeschichtlichen und sozialen Entstehungsbedingungen klärt (17–53), wird diese Erwartung präzisiert: „Wer grundsätzlich bereit ist, auch bei der Verantwortung seines Glaubens Aporien zuzulassen und einzugestehen, gibt damit seine Erfahrungs- und Lernbereitschaft zu erkennen [. . .]. Nicht die selbstgewisse Gegenrede, sondern die Widerstand leistende Frage ist [. . .] die angemessene Form der Auseinandersetzung" (53).

Die Durchführung hält sich nicht ganz an das Programm. Statt der Herausarbeitung „typischer Grundmuster" (die in der Geschichte der Religionskritik abgewandelt wiederkehren können), bietet der Hauptteil (52–202) eine Darstellung klassischer Positionen der Religionskritik: Comte (55–68), Feuerbach (69–94), Marx (95–119), Nietzsche (120–145), Freud (146–176), die sprachanalytische Religionskritik (177–202). Inwiefern diese Autoren bzw. Autorengruppen „exemplarische Artikulationen" für „typische Grundmuster" der Religionskritik darstellen, hätte deutlicher gezeigt werden können.

Mit dieser Einschränkung (die bei der Knappheit des Raumes und bei der Absicht, einen „Leitfaden" zu schreiben, beinahe unvermeidlich ist) hat der Vf. seine Aufgabe meisterlich gelöst. Die religionskritischen Positionen werden verständlich, aber ohne unzulässige Vereinfachung dargestellt. Die in ihnen implizierte Herausforderung an das religiöse Bewußtsein wird nicht entschärft, sondern jeweils so formuliert, daß sie vom religiösen Bewußtsein als Selbstkritik angeeignet werden kann. Andererseits werden die kritischen Gegenfragen, die an die jeweils behandelte Form der Religionskritik zu stellen sind, klar und sachlich herausgearbeitet. So unterscheidet sich das vorliegende Bändchen vorteilhaft von anderen Darstellungen, die jeweils entweder die Religion oder die Religionskritik schon „widerlegt" haben, ehe sie sich bemühen, sie zu verstehen. Es ist zu hoffen, daß das Buch bei seinen Lesern die gleiche Wirkung erzeugen wird, die der Vf. als wissenschaftsgeschichtliches Ergebnis des Dialoges zwischen der Religion und ihren Kritikern beschreibt: „Die Religionskritik ist [. . .] in die Theologie hineingezogen – als Anstoß im doppelten Sinn dieses Wortes: zugleich als Ärgernis, das irritiert, und als ein Impuls, der Nachdenklichkeit fördert" (207).

Bochum Richard Schaeffler

Torwesten, Hans: **Sind wir nur einmal auf Erden?** Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. Mit einem Nachwort von Norbert Klaes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 206 S., kart. DM 26.80

H. Torwesten, freier Schriftsteller und Maler in Innsbruck, – von 1968 bis 1974 hielt er sich im Ramakrishna-Vedanta-Zentrum in London auf – versucht in seinem hier vorgelegten Buch, der Idee der Reinkarnation nachzugehen.

Das Buch gliedert sich nach der Einleitung (S. 9–15) in vier Kapitel:

I. Reinkarnation und Christlicher Glaube (S. 17–96);
II. Eine Zwischenbetrachtung über die Hölle (S. 97–126);
III. Probleme der Wiederverkörperungslehre (S. 127–151);
IV. Auferstehung und Verklärung (S. 152–181).

Nachwort: Reinkarnation und Auferstehung. Von Norbert Klaes (S. 183–202). Spärliche Anmerkungen (S. 203–206) schließen das Buch ab.

Von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Reinkarnationslehre kann bei dieser Arbeit keine Rede sein. Sie genügt in keiner Weise wissenschaftlichen Ansprüchen, ist vielmehr ein Konglomerat aus griechischen, hinduistischen, buddhistischen und christlichen Elementen, die – gelegentlich aufgegriffen – jeder systematischen Aufarbeitung entbehren. Das Ergebnis ist ein synkretistisches Allerlei. Ohne für die Reinkarnationslehre eine Begründung zu geben – lt. Vf. genauso wahrscheinlich wie der Auferstehungsglaube –, wird die Wiederverkörperung einfachhin postuliert und im „engagierten Werk von Torwesten" (N. Klaes, S. 184) hartnäckig verteidigt. Daß die Reinkarnationslehre ebenfalls einen Leib-Seele-Dualismus supponiert, findet beim Vf. zu wenig Beachtung. Christliche Auffassungen, sofern sie die Eschatologie betreffen, sind nicht auf dem Hintergrund der aktuellen theologischen Diskussion dargestellt, sondern als Reste volkstümlicher Anschauungen depraviert wiedergegeben. Durch das Nachwort von N. Klaes, dem jetzigen Missionswissenschaftler in Würzburg, erhält Torwestens Buch eine unverdiente Aufwertung.

Köln Ludwig Hagemann

Nagel, Tilman: **Der Koran.** Einführung – Texte – Erläuterungen. – München: Beck (1983). 371 S. Ln. DM 48.–

T. Nagel, Professor für Arabistik in Göttingen, will laut Buchdeckel anhand ausgewählter Textstellen den Nichtmuslim zu einem besseren Verständnis des Korans führen. N.s Darstellung umfaßt fünf Schwerpunkte:

I. Der Koran als Literaturdenkmal (15–85).
II. Der Koran und die Geschichte (86–171).
III. Das Gottesbild des Korans (172–228).
IV. Der Mensch im Koran (229–298).
V. Das göttliche Gesetz (299–325).

Ein Anhang (VI: „Der Koran über den Koran", 326–338) ist beigefügt. Anm. (339–356), Verzeichnis der Koranstellen (357–361), Tabelle der Umschrift arabischer Wörter (363) sowie Namen- und Stichwortregister (365–371) schließen die Arbeit ab.

Dazu einige kritische Anmerkungen:

a) Desiderata

1. Leider fehlt ein Literaturverzeichnis. Eine ausführliche Bibliographie wäre nicht nur wünschenswert, sondern notwendig gewesen, um dem interessierten Leser zusätzliche Informationsmöglichkeiten an die Hand zu geben.

2. Desweiteren wäre ein erklärendes Verzeichnis der im Buch erwähnten arabischen (koranischen) Begriffe als Lese- und Verstehenshilfe angebracht gewesen.

b) Inhaltliche Mängel

1. Nagels Einführung in den Koran ist ein schwer lesbares Buch. Das liegt nun nicht am Koran, auch wenn er „schwer zugänglich" (7) erscheint. Der Grund ist ein anderer: Die teils seitenweise Zitation von Koranstellen (vgl. 34ff; 41–44; 45–46; 50–55; 57–60; 62–66; u. ö.) ist für den Leser verwirrend, der rote Faden z. T. nur noch aus der Kapitelüberschrift ersichtlich. Von einer „fesselnden Lektüre" – so die Verlagsankündigung auf dem Buchdeckel – kann keine Rede sein! Derartig lange Koranzitate wären jeweils im Anhang zum Text des Autors gut plaziert gewesen, so wie es im VI. Kap. „Der Koran über den Koran" (326–338) der Fall ist. Daß sich durch die endlose Koranwiedergabe der eigentliche theologische Beitrag des Vf.s zum hinführenden Verständnis des Korans für Nichtmuslime auf ein Minimum reduziert, ergibt sich von selbst. Gerade die theologische Perspektive des Korans und seine Würdigung als theologisches Buch kommt in N.s Arbeit zu kurz. Der Koran ist nach eigenem Selbstverständnis eben mehr als ein bloßes „Literaturdenkmal" (vgl. 15–85). Die vielen historischen und philologischen Einzelheiten und Details, die der Vf. aus der Sicht des Arabisten anführt, überlagern das theologische Anliegen des Korans, der in erster Linie eben ein theologisches Buch ist, das dementsprechend auch theologisch verstanden werden will und muß, wobei die Philologie einen propädeutischen Beitrag leistet, der der Exegese zur Interpretation an die Hand gegeben wird.

N.s Behauptung, Muhammad sei kein Theologe gewesen (vgl. 222) ist falsch; die Fehleinschätzung von Theologie als Dogmatismus (vgl. u. a. 295) liegt diesem Vorurteil zugrunde. Daß Muhammad sehr wohl theologisch, ja theozentrisch dachte und fühlte, bezeugen unzählige Suren im Koran, gerade auch in ihrer Aufarbeitung jüdisch-christlichen Gedankengutes. (Vgl. L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung. Altenberge 1983, 26–43).

2. In der Einführung sagt der Vf.: „In der vorliegenden Arbeit wird . . . der Koran als die alleinige Quelle für die Erkenntnis der Gotteserfahrung und der Weltanschauung des Propheten Muhammad in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt" (12). Warum – so fragt man sich – ist dann auch noch vom „Zerfall des koranischen Gottesbildes in der islamischen Theologie" (222–228) und vom „Zerfall des koranischen Menschenbildes in der islamischen Theologie" (292–298) die Rede? Ob überhaupt in diesem Zusammenhang von „Zerfall" gesprochen werden kann, wenn eine systematisierende Aufarbeitung gemeint ist, sei dahingestellt. Jede dogmatisch-lehrhafte Ausformung ursprünglich individueller Gotteserfahrung und damit auch Weltdeutung kann nicht, da Allgemeingültigkeit und -verbindlichkeit gefordert ist, alle Akzente und Nuancierungen gleichermaßen aufnehmen.

3. Daß zur Zeit Muhammads der altarabische Polytheismus in einer nicht zu verkennenden Krise war, ist allgemein akzeptiertes Ergebnis wissenschaftlicher Forschungen. N. formuliert: „Muhammad lebte an einer Zeitenwende, so sagt man, das arabische Heidentum war bereits im Niedergang begriffen. Im Grunde ist dies gar keine Antwort, sondern nur eine weitere Kennzeichnung der Erscheinung, nach deren Wesen wir fragen" (149). Leider läßt auch der Vf. die in sich interessante Frage nach dem „Wesen" und dem „Warum" dieser Umbruchzeit unbeantwortet. Die Wende von der „zyklischen Zeitvorstellung" (151) hin zur „Geschichte" (159) ist keine hinreichende Antwort auf obige Frage, allenfalls ein anderer, weil kulturhistorischer Aspekt.

4. Warum das Kap. „Die Engel, der Satan und die Dschinnen" (254–263) unter Kap. IV „Der Mensch im Koran" (229–298) eingeordnet ist, will nicht recht einleuchten, geht es dabei doch um Glaubensinhalte. Ein eigenes Kap. wäre angebracht gewesen.

5. In Kap. III/2 („Der richtende Gott", 184–199) ist zugleich die islamische Eschatologie mitabgehandelt; statt sich auf die Eschatologie des Korans zu konzentrieren, weicht der Vf. auf spätere Entwicklungen

aus (190ff). Nicht deutlich wird in diesem Zusammenhang, in dem vom richtenden Gott die Rede ist, jene von Muhammads Gegnern so hartnäckig bestrittene Vorstellung von der Auferstehung als Voraussetzung für das eschatologische Gericht (vgl. 44, wo diese Tatsache kurz gestreift wird). Auch das Problem der „Naherwartung" findet kaum Beachtung. Auf diese Fragen nicht eingegangen zu sein, hat natürlich eine erhebliche Verkürzung der koranischen Eschatologie zur Folge.

6. In der Darstellung der Entwicklung von Muhammads prophetischem Selbstverständnis (118–148) führt der Vf. ausführlich die Stellung des Korans zu den „Schriftbesitzern" aus, d. h. – theologisch gesprochen – die offenbarungstheologische Konzeption des Korans wird thematisiert. Daß diese aufs engste mit dem Selbstverständnis Muhammads und seinem prophetischen Anspruch zusammenhängt, steht außer Frage; ebenso die Tatsache, daß Muhammad durch den Rückgriff auf die Religion Abrahams seinen eigenen universalen Geltungsanspruch zu legitimieren versuchte; (hier zeigt sich übrigens par excellence Muhammads eigene theologische Kreativität). Genauso wichtig erscheint uns aber auch die vom Vf. hier leider nicht ausgeführte Forderung von Muhammads Gegnern nach Zeichen und Wundern zur Bestätigung seiner Berufung und Sendung. Muhammads Antwort ist für eine Darstellung seines prophetischen Selbstverständnisses nicht nur aufschlußreich, sondern zur Legitimierung seines Anspruchs unverzichtbar: Der Koran selbst ist das fortwährend präsentische Zeichen, das die Legitimität Muhammads in aller Klarheit und Deutlichkeit ausweist. Das erhellt bereits aus dem Koran (implizit wie explizit) und nicht erst aus der späteren Tradition.

7. Des öfteren spricht der Vf. von der „Veralltäglichung" des Islams (304 u. ö.), die er negativ zu beurteilen scheint. Was N. damit meint, läßt sich religionssoziologisch sehr einfach in den Begriff „Institutionalisierung von Religion" fassen. Warum stellt N. die von ihm so genannte „Veralltäglichung" des Islams nicht in den größeren Rahmen einer religionsphänomenologischen Beschreibung des Islams und seiner Entwicklung? Diese Perspektive fehlt ganz.

Wir konnten nur einige wenige Punkte schlaglichtartig beleuchten, die für die Theologie des Korans von Belang sind. Ob es dem Vf. gelungen ist, „den Koran für Nichtmuslime zum Sprechen zu bringen" (Verlagsankündigung), möge der einzelne Leser selbst entscheiden.

Köln Ludwig Hagemann

Hagemann, Ludwig: **Christentum und Islam.** Zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 160 S. (Studien 4) Kart.

Die Zahl der Publikationen, die sich mit dem Verhältnis von Christentum und Islam auseinandersetzen, wächst ständig. Man kann dies nur begrüßen, wenn sie sich auf dem wissenschaftlichen Niveau bewegen, das die zu rez. Arbeit erreicht. Die einleitende Darstellung der Entstehung des Islams und der „kreativen Leistung Muhammads" bei der Durchsetzung einer monotheistischen Religion unter den Arabern wird übersichtlich und kenntnisreich dargestellt, wobei auch das Reizwort vom „Djihad" nicht verschwiegen wird.

Das Verhältnis von Bibel und Koran ist wohl der wichtigste Abschnitt in diesem Kapitel, in dem vor allem die Auffassung des Heiligen Buches der Muslime von der Natur Jesu abgehoben wird. Das zweite Kapitel untersucht die Reaktionen des „christlichen Abendlandes" auf die Entstehung der sich alsbald auch politisch-militärisch ausbreitenden Religion, wobei der Autor von Petrus Venerabilis über Nikolaus von Cues, von dem H. naturgemäß besonders viel versteht, bis hin zu Martin Luther – ein besonders lesenswerter Abschnitt – die markantesten Personen der europäischen Auseinandersetzungen mit dem Islam Revue passieren läßt. Das abschließende Kapitel „Kirche und Islam heute" ist eine Darstellung der Haltung der Päpste Paul II und Johannes Paul II zum Islam und eine Interpretation der Texte des Vaticanum II bezüglich der Muslime. Hier wird eine deutliche Weiterentwicklung der Positionen der Römischen Kirche gegenüber der islamischen Welt aufgezeigt. Gerade dies Kapitel ist in seinem Faktenreichtum für den, der diese Entwicklung nicht ständig verfolgen kann, von großem Wert. Ein Register arabischer Namen und Begriffe hilft bei der Lektüre und eine Zusammenstellung der zitierten Bibel- und Koranstellen, sowie ein Personenregister ergänzen das Buch.

Kritisch anzumerken ist, daß der Autor sich über die oft abweisende Haltung von Muslimen gegenüber dem Versuch einer Aufnahme des Dialogs zwischen dem Christentum und dem Islam außerordentlich vorsichtig äußert. Gerade in einer Zeit, in der wir – häufig durch Medien verzerrt – die offensive Seite des Islams zur Kenntnis nehmen müssen, ist diese an sich noble Haltung problematisch. Auch diese offensive Seite bedarf einer Erklärung und Bewertung. H.s Buch stellt vor allem den Blick der Christen auf den Islam dar; eine Untersuchung des Bildes der Christen bei zeitgenössischen Muslimen bleibt ein Desiderat.

Trotz dieses kritischen Hinweises bleibt festzuhalten, daß hier eine klare und inhaltsreiche Arbeit zu einer komplexen Thematik vorliegt, der man eine weite Leserschaft wünschen möchte.

Münster Peter Heine

Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Hrsg. von Walter Strolz und Shizuteru Ueda. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 235 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene. Bd 8) Kart.

Das Buch umfaßt zehn Beiträge, die auf ein Religionsgespräch zurückgehen, das im September 1981 im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf stattgefunden hat. Im Mittelpunkt dieser interreligiösen Begegnung stand die Frage nach der Offenbarung als Heilserfahrung aus christlicher, hinduistischer und buddhistischer Sicht.

Nach der Einführung der Hrsg. (7–11) folgen die Beiträge aus dem christlichen Glaubensbereich:

I. Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen (H. Waldenfels) (13–32).
II. Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kults (P. Hünermann) (33–54).
III. Christlicher Schöpfungsglaube und Heilserfahrung (J. Schmid) (55–74);
IV. Hinduistische und Buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeithoffnung (H. Bürkle) (75–96).

Die den Hinduismus betreffenden Themen sind folgende:

V. Zur Eigenart des Bhagavadgītā-Theismus (F. X. D'Sa) (97–126).
VI. Cultic Acts in Hinduism (K. Mitra) (127–144).
VII. Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation (G. Oberhammer) (145–166).

Aus dem Bereich des Buddhismus sind ebenfalls drei Themenkreise angesprochen:

VIII. Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās (T. Vetter) (167–185).
IX. „Liberation" in the Theravāda Buddhist Tradition (M. Palihawadana) (186–208).
X. Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis (S. Ueda) (209–234).

Autorenhinweise (235) schließen den Band ab.

Das Buch gewährt einen ersten Einblick in das, was Christen, Hinduisten und Buddhisten unter Offenbarung im Sinne von Heilserfahrung verstehen, wie sie in je eigener Weise Heil, Befreiung, Erlösung etc. interpretieren und wie die von ihnen angebotenen Heilswege in praxi aussehen.

Für das interreligiöse Gespräch sind aus christlicher Sicht insbesondere jene Beiträge von Belang, die das spezifisch Christliche gegenüber den Traditionen der fernöstlichen Religion zur Sprache bringen. Besonders H. Waldenfels und H. Bürkle sahen sich dieser Aufgabe verpflichtet und haben dementsprechend ihre Ausführungen konzipiert.

Die „Rückfragen" (17), die H. Waldenfels an drei von ihm vorgestellte Beispiele des christlichen Offenbarungsverständnisses (R.-M. Garrigou-Lagrange, K. Barth, P. Eicher) stellt, verdienen Beachtung. Denn diese Rückfragen lassen jenen Diskussionshorizont ansichtig werden, um den es im interreligiösen Gespräch geht: Über den eigenen Tellerrand hinaus Ausschau halten nach dem, was andere Religionen sagen. Deswegen kann der Autor, um nur ein Beispiel zu nennen, mit Recht schreiben: „Was wir bei Eicher begrifflich-funktional als Schlüsselkategorie gegenwärtiger Theologie beschrieben finden, ist nicht anderes als eine angemessene Quersumme der theologischen Entwicklung. Es nimmt daher nicht wunder, daß sich inzwischen vordergründig der Eindruck einstellt, die ‚Offenbarung' sei schlechthin die Kategorie des Christlichen, ohne die dieses gar nicht ausgesagt oder gar abgegrenzt werden könnte" (17). Das dem nicht so ist, versucht Waldenfels darzulegen.

Nennenswerte und für die heutige christologische Diskussion relevante Fragestellungen bietet H. Bürkle. Ein Beispiel sei angeführt: Mit Nachdruck wehrt er sich gegen eine Entontologisierung der Christologie (76ff). „Zu welchen Einbußen eine christliche Verkündigung ohne metaphysischen Seinsgrund durch Verlust der neutestamentlichen, universalen Christologie gelangen kann, dafür gibt die gegenwärtige Entwicklung deutliche Beispiele: die Berufung auf die dem eigenen Interessenhorizont unterworfene Gestalt Jesu als Chiffre und Vorbild für gesellschaftsrevolutionierende Umbrüche, für utopische Vorleistungsstrategien im Gleichgewicht der Großmächte, für den zeitgenössischen ‚Super-Star', für umwelterhaltende Lebensformen u. a. m." (77f). Demgegenüber – so Bürkle – erinnern die indischen Heilswege daran, „daß auch des Christen Glauben aus der Entdeckung des göttlichen Geheimnisses lebt" (78). Und deswegen bedarf es nach ihm, „um die geschichtliche Nähe Gottes im Christusereignis vor dem Verfall ins geschichtlich Vordergründige zu bewahren, ... des Festhaltens an jener verborgenen, transgeschichtlichen göttlichen Sphäre, die davor schützt, daß das Mysterium im Sinne seiner sakramentalen Vergegenwärtigung ins Sichtbare aufgelöst wird. Die Begegnungen mit den indischen Heilswegen verweisen auf diese unverzichtbare Seite religiöser Erfahrung" (78).

Die anderen Beiträge, auf die wir hier nicht näher eingehen können, sind als Positionsdarstellungen zu verstehen, die dem Leser einen im Dialog mit anderen Religionen unverzichtbaren Einblick in die je anders gearteten Glaubens- und Heilsvorstellungen sowie deren Vermittlung verschaffen.

Köln Ludwig Hagemann

Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. Festschrift zum 50. Jahrestag seiner Gründung. Hrsg. von der theologischen Fakultät der Universität von Navarra. – Barañain-Pamplona/Spanien: Ediciones Universidad de Navarra S.A. (EUNSA), Plaza de los Sauces 1–2 (1982) 497 S., Ln.

Im Mittelpunkt der Sammlung geistlicher und theologischer Beiträge über Impulse, die von Josemaría Escrivá und seiner Gründung, dem Opus Dei, für die Kirche ausgegangen sind, stehen Person und Leben des Gründers. Von ihm geht das pastorale Phänomen gelebter „Kontemplation mitten in der Welt" aus, das hier in seinen spirituellen Schwerpunkten und theologischen Wurzeln durchleuchtet wird. Das eigentliche Thema des Buches ist so die mit Taufe und Firmung an jeden Christen persönlich gerichtete, allgemeine Berufung zur Heiligkeit, die das II. Vat. Konzil mit Blick auf die reale, christliche, unverwechselbare Würde der menschlichen Person neu formuliert hat und die von jedem Getauften in Freiheit angenommen und mit Verantwortung ausgefüllt werden muß.

Neben den Theologen der Universität von Navarra (Alonso, Casciaro, de Celaya, Illanes, Lopez, Mateo-Seco und Frau Otero) kommen mit weiteren Beiträgen zu Wort: Jean Marie Aubert, Straßburg; Jacques de Bourbon-Busset, Académie Francaise; Peter Berglar, Köln; Cormack Burke, Nairobi; Cornelio Fabro, Perugia/Rom; Marcelo Kard. Gonzalez Martín, Erzbischof v. Toledo; Fernando Ocariz, Rom. Im Vorwort würdigt Franz Kard. König, Wien, die Gestalt Josemaría Escrivás für die Kirche. Dem Vorwort vorangestellt, gibt das Buch einen bislang unveröffentlichten Text Escrivás wieder sowie ein Interview mit dem derzeitigen Prälaten des Opus Dei, Msgr. Alvaro del Portillo: ersterer enthält eine verdichtete geistlich-asketische Rückschau des Gründers auf die Etappen seiner persönlichen Berufung, als deren natürliches und übernatürliches Ergebnis das Opus Dei entsteht und wächst; letzteres antwortet auf die Fragen nach dem Weg, dem Wesen, dem theologischen und kirchengeschichtlichen Kontext, schließlich nach der rechtlichen und gesellschaftlichen Einordnung des Opus Dei in Kirche und Welt.

Das Werk ist vor der Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur (28. 11. 82) erschienen, enthält daher keine Hinweise auf diese neue, postkonziliare Rechtsform der Seelsorge. Dies mag andererseits beim Verständnis helfen, daß Geist und Wirklichkeit der Lehre Escrivás, denen sich die Schrift widmet, in der neuen Rechtsform eine naturgemäße Entsprechung gefunden haben. Die Beiträge enthalten keine etwa intern dem Opus Dei vorbehaltenen Themen noch aus einer irgendwie speziellen Sicht vorgetragenen Abhandlungen. Zwar entzünden sich die Beiträge ausnahmslos am Leben und an der Lehre des Gründers des Opus Dei, zugleich erweisen sie aber auch, wie lebensnah und kohärent sie der konziliaren Vision eines die Laienchristen als Vollbürger einbeziehenden Volkes Gottes folgen, nahtlos eingefügt in das Kontinuum gesamtkirchlicher theologisch-spiritueller Reflexion.

Obwohl es sich um eine akademische Festschrift handelt, reflektiert sie nicht in erster Linie nur das intellektuelle Werk einer Persönlichkeit, vielmehr ist sie einer Lebenswirklichkeit gewidmet, die mit ihrer Person untrennbar verbunden, ja weitgehend mit ihr identisch ist: auch mit ihrem Willen, ihrem Wirken, ihren Tugenden und ihrer Ausstrahlung. Werden schließlich die Grenzen all dessen spürbar überschritten, so fordert das heraus, auch dem Eingreifen des Göttlichen nicht auszuweichen.

J. L. Illanes zeichnet in seinem Beitrag die biografischen Stationen Escrivás nach, die – durchaus im ursächlichen Sinne – die Verflechtung seines Lebens mit dem Werden des Opus Dei verdeutlichen. Das Datum 2. Oktober 1928, die Geburtsstunde des Opus Dei, steht dabei im Mittelpunkt der Erörterung als ein Augenblick, in dem die natürliche Entwicklung des Lebens und Denkens Escrivás gesprengt erscheint: nicht eine Richtungsänderung, aber eine Wende, genauer gesagt: ein Sprung „ereignet" sich, der mit dem Ablauf des jahrelangen Ringens um den Inhalt des göttlichen Rufes zwar in keinem Widerspruch steht, aus ihm aber auch nicht erklärbar ist: eine Herausforderung also, an der sich die Geister scheiden mögen. Illanes zentriert seine Aufmerksamkeit auf dieses Ereignis, das er – in guter Tradition stehend – als das Hand-in-Hand-Wirken des gotthingegebenen Menschlichen und des unmittelbar Göttlichen gelten läßt. Die so wiederentdeckte Nähe und Einheit des göttlichen Wirkens und desjenigen menschlichen Tuns, das dem göttlichen Ruf, der an jeden Getauften ergeht, wirklich folgt, hebt die Distanz auf: auch das menschliche Tun wird in der Nachfolge und Identifikation mit Christus operatio Dei, Opus Dei. Theologisch grundgelegt in der Inkarnation, gewinnt die menschlich-natürliche Existenz in ihren alltäglichen Gegebenheiten eine neue Dimension der Nähe zu Gott: die Atemluft dieses auch die condition humaine einfangenden „inneren Lebens" ist der tägliche Umgang mit dem Herrn im Gebet. Über das Gebet, die Entdeckung des Kreuzes als Begegnung mit Christus im Alltag, über den Weg der Kontemplation inmitten aller irdischen Beschäftigungen handelt besonders der Beitrag von J. M. Casciaro. Ocariz stellt das stete Bewußtsein von der Gotteskindschaft als zentrale geistliche Triebkraft heraus, unter deren Einsatz die natürlichen Gegebenheiten menschlichen Lebens transparent werden als Ort auch der übernatürlichen Realität, die ihnen innewohnt. Die Heiligung der Arbeit (J. M. Aubert) wird theologisch ebenso in der Schöpfungsordnung verankert, wie sie in der Erlösungsordnung ihre eigentliche Fülle findet. Escrivás bedeutender Hinweis auf die dreißig Jahre des verborgenen Lebens Jesu in der Alltagswirklichkeit der beruflichen Arbeit von Nazareth („Ist das nicht des Zimmermanns Sohn?" – Mt. 13,55) wird zugleich zur praktischen Quelle für den kontemplativen Vollzug des Lebens in unserer modernen Arbeitswelt, eine nicht zu unterschätzende Perspektive zur Bewältigung aktueller Arbeitsproblematik, wie sie das letzte Kapitel von Laborem Exercens aufgegriffen hat.

Diese Sicht öffnet wieder den Blick für die ursprüngliche „Einheit des Lebens" (de Celaya), kraft deren der Weltchrist seinen Weg zu Gott nicht abseits der täglichen, beruflichen Auseinandersetzung mit dieser Welt suchen muß, sondern mitten in diesen Herausforderungen. Folgerichtig wird die Würde der „ehelichen Berufung" (J. de Bourbon-Busset) aufgegriffen und in das Gesamtbild eines „Christseins aus einem Guß" eingefügt.

Wenn L. Alonso einen Beitrag der apostolischen Berufung und Sendung des Laienchristen widmet, die für Escrivá de Balaguer als Herzschlag christlicher Existenz schlechthin gilt, so hat er dabei nicht nur die eminente Bedeutung im Sinn, die auf den vielfältigen Gebieten unserer arbeitsteiligen Wissenschaftswelt dem Einbringen fachlicher Kompetenzen in den Dialog zwischen Kirche und Welt zukommt, sondern in gleicher Weise das schlichte persönliche Apostolat des Zeugnisses und des vertrauenvollen Gesprächs, auch aber und vor allem die Notwendigkeit apostolischer Ausbildung und der Festigung der Treue zur Kirche, die den Laienchristen erst instandsetzen, seine eigenständige, „mündige" Aufgabe wahrzunehmen. Insofern geben die Liebe zur Kirche und ihrer Hierarchie (C. Burke) und eine grundsätzliche Abhandlung über die Freiheit nach christlichem Verständnis (C. Fabro) der christlichen Weltberufung das christologische und ekklesiologische Fundament, auf dem – gegenüber soziologisch durchwebten Befreiungslehren – die Botschaft der Erlösung von der Knechtschaft unter dem Fürsten dieser Welt sich spürbar abhebt als die zeitgemäße, weil zeitlose Theologie der Befreiung der kath. Kirche.

Der dritte Teil der Festschrift gibt einen Überblick über bisher veröffentlichte Schriften Escrivás und wertet die wesentliche vorliegende Literatur über ihn und sein Werk.

Bei aller Reflexion über Theologie und Spiritualität des Weltchristen, die der Sammelband zusammenträgt, verliert er nicht aus den Augen, daß es nicht genügt, den Diskurs zu beherrschen. Denn Geist verlangt vor allem, daß er „gelebt" wird. Ein gewisser Pulsschlag des Lebens ist dieser Festschrift eigen.

Köln Hans Thomas

Martini, Carlo Maria: **Wie lerne ich beten?** Anregungen und Beispiele aus dem Lukasevangelium. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1983). 93 S. (Spiritualität 41: Hilfen zum christlichen Leben) kart. DM 10,80

Der Vf., Kardinal und Erzbischof von Mailand, hielt im Mailänder Dom eine kleine „Schule des Betens mit dem Evangelisten Lukas", die hier dokumentiert wird. Er bringt Beispiele aus dem Lukasevangelium: Im Magnificat sieht Maria die Geschichte „von der Seite der Hoffnung" auf das Kommen Gottes, der schließlich die menschliche Existenz umwandelt; der Lobgesang des Simeon zeigt einen Menschen, der sich freut, daß andere sein Werk fortsetzen, wenn auch in seinem eigenen Untergang; Jesus lobt den Vater (Lk 10,21), weil das Geheimnis des Gottesreichs „ein Geheimnis der Kommunikation", ein Geheimnis der liebenden Anteilnahme Gottes am Menschen ist, „das die Fähigkeit voraussetzt, empfangen zu können" (55); das Gebet am Ölberg ist ein vom Vf. als solches verstandenes „Gebet der Versuchung", „vor der eigenen Verantwortung fliehen zu wollen" (60). Jesu am Kreuz ausgesprochene Worte des Vertrauens in äußerster Verlassenheit bedeuten bereits die Gegenwart des Reiches Gottes (73). Das Vaterunser ist eine Synthese der Lehre Jesu. Das Gebet der Gemeinde nach dem Verhör des Petrus und Johannes ist der erste Akt ihres Tuns, in dem sie ihre Identität und ihren Zusammenhalt wiederfindet: sie erfährt ihre „Eingliederung in den leidenden und verfolgten Christus" (88). Vf. bezeugt zusammenfassend, daß er im gemeinsamen Beten mit seiner Gemeinde „das Geheimnis Gottes mitten unter uns erfahren und gelebt" hat (90).

Eine echte Hinführung zum Sprechen mit Gott.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

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

I. Allgemeines

Peters, Albrecht: Rechenschaft des Glaubens. Aufsätze. Zum 60. Geburtstag herausgegeben von Reinhard Slenczka (u. a.). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984.) 320 S.; kart. DM 40,–.

Bibliographie Karl **Barth**. Bd. I: Veröffentlichungen von Karl Barth. Hrsg. von Hans Markus Wildi u. Hans-Anton Drewes. – Zü: Theol. Verlag 1984. XXXV, 470 S.; Lw. DM 130,–.

Chambers, Bettye Thomas: Bibliographie of French Bibles. Fifteenth and sixteenth-century french-languages editions of the Scriptures. – Genève: Droz 1983. XVII, 548 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCII; sfr 85,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Magass, Walter: **Hermeneutik** und **Semiotik**. Schrift, Predigt, Emblematik. – Bonn: Linguistica Biblica 1983. 108 S. = Forum theologiae linguisticae XV; kart. DM 15,–.

Leach, Edmund – D. Alan Aycock: Structuralist interpretations of biblical myth. – Cambr [e. a.]: Cambridge University Pr. (1983). VII, 132 p.; £ 5,–.

Muñoz Leon, Domingo: Palabra y gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1983. 605 p. = Verbum gloriae IV; pes 2500.

Wolfe, Rolland Emerson: The twelve **religions** of the Bible. – Lewiston, NY, Toronto: Mellen Press (1982). X, 416 p., fig. = Studies in the Bible and Early Christianity II; $ 44,95.

2. Altes Testament

El misterio de la Palabra. Homenaje de sus alumnos al Luis **Alonso Schökel** al cumplir veinticinco años de magisterio en el Instituto Biblico Pontificio. Ed.: Vicente Collado, Eduardo Zurro. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 350 p.; pes 2000; [cont. e. a.:] p. 14–21: Publicaciones de L. Alonso Schökel; p. 23–38: Zurro, Eduardo: La voz y la palabra; p. 43–59: Olmo Lete, G. del: Notas de semántica ugarítica VI; p. 61–74: Cunchillos, Jésus-Luis: Una carta paradigmática de Ugarit ‹KTU 2.11›; p. 75–96: Sanmartín, J.: Problemas de textología en las «Bendiciones» de Moisés ‹**Dt 33**› y de Jacob ‹**Gn 49**›; p. 99–119: Guillén, Juan: Motivos tópicos en Génesis; p. 121–146: Luigi Prato, Gian: Babilonia fondata dai giganti: Il significato cosmico di **Gen 11,1–9** nella storiografia dello Pseudo-Eupolemo; p. 147–160: Severino Croatto, J.: Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de «Yahvé» en **Ex 3,13–14**; p. 161–176: Trebolle-Barrera, J.: El símbolo de los dones ‹**2 Re 8,7–15**; **Jue 3,15–29**›. De la crítica textual a la estilística; p. 177–192: Conroy, Charles: A literary study of **2 Sm 17,1–14**; p. 193–206: Sicre, José L.: La monarquía y la justicia. La práctica de la justicia como elemento aglutinante en la redacción de **Jr 21,11–23,8**; p. 207–225: Gilbert, Maurice: L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode ‹**Sg 10–19**›; p. 229–244: García Martínez, Fl.: 4Q 246: ¿Tipo del anticristo o libertador escatológico?; p. 245–265: Díez-Merinò, L.: El targum de Rut. Estado de la cuestión y traducción castellana; p. 267–279: Rodríguez Carmona, A.: Los anuncios de la muerte de Moisés en el Targum Palestinense.

Rendtorff, Rolf: Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments. – „Wenn nicht jetzt, wann dann?" Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag . . ., (Neuk-Vluyn) 1983, 3–11; S. 13–22: Schmidt, Werner H.: Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Konstruktionsversuch an einem Pfeiler der Brücke „Biblische Theologie"; S. 23–36: Koch, Klaus: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum *dominium terrae* in **Genesis 1**; S. 37–51: Metzger, Martin: Eigentumsdeklaration und Schöpfungsaussage; S. 53–68: Otto, Eckart: Schöpfung als Kategorie der Vermittlung von Gott und Welt in biblischer Theologie. Die Theologie alttestamentlicher Schöpfungsüberlieferungen im Horizont der Christologie; S. 75–86: Wolff, Hans Walter: Endzeitvorstellungen und Orientierungskrise in der alttestamentlichen Prophetie; S. 87–96: Steck, Odil Hannes: Bewahrheitungen des Prophetenworts. Überlieferungsgeschichtliche Skizze zu **1. Könige 22,1–38**; S. 103–114: Zimmerli, Walther: „Unveränderbare Welt" oder „Gott ist Gott"? Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel; S. 115–127: Hofius, Otfried: Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2,1–12 und das Problem priesterlicher Absolution im antiken Judentum; S. 129–139: Smend, Rudolf: Aufgeklärte Bemühung um das Gesetz. Johann David Michaelis' „Mosaisches Recht".

Cohn, Robert L.: Narrative structure and canonical perspective in Genesis. – Journal for the study of the Old Testament XXV, 1983, 3–16; p. 17–22: Alexander, T. Desmond: **Genesis 22** and the covenant of circumcision; p. 23–33: Dumbrell, W. J.: 'In those days there was no king in Israel; every man did what was right in his own eyes.' The purpose of the Book of **Judges** reconsidered; p. 35–54: Willis, John T.: On the interpretation of **Isaiah 1:18**; p. 55–73: Van Grol, H. W. M.: Paired tricola in the Psalms, Isaiah and Jeremiah; p. 75–81: Brenner, Athalya: Aromatics and perfumes in the **Song** of **Songs**; p. 83–97: Kuhrt, Amélie: The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy; p. 99–117: Knibb, Michael A.: Exile in the Damascus document.

Abrego, José María: Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de **Jer 36–45**. – Valencia: Institución San Jerónimo 1983. 220 p. = Estudios del Antiguo Testamento III.

Willmes, Bernd: Die sogenannte Hirtenallegorie **Ez 34**. Studien zum Bild des Hirten im Alten Testament. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. XL, 520 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XIX; sfr 85,– [Diss., Bochum]

Girard, Marc: Le semblant de fils d'homme de **Daniel 7**, un personnage du monde d'en haut: approche structurelle. – ScÉ XXXIV, 1983, 265–296.

Alonso Schoekel, L[uis] – J. L. Sicre Diaz: **Job**. Comentario teológico y literario. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 634 p. = Nueva Biblia Española; pes 2200.

Weiss, Mair: The story of Job's beginning. **Job 1–2**: A literary analysis. – Jer: Magnes Pr., Hebrew Univ. 1983. 84 p.; $ 11,50.

Rouillard, Henri: Le sens de **Job 33,21**. – RB CI, 1984, 30–50.

Niehr, Herbert: Bedeutung und Funktion kananäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas. – BZ, N. F. XXVIII, 1984, 69–81.

Briggs Curtis, John: On Job's witness in heaven. – JBL CII, 1983, 549–562; p. 563–574: De Roche, Michael: Yahweh's *rîb* against Israel: A reassessment of the so-called "Prophetic lawsuit" in the preexilic prophets.

Westermann, Claus: Ausgewählte **Psalmen**. Übersetzt und erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 209 S.; kart. DM 24,–.

Balentine, Samuel Eugene: The hidden God. The **hiding** of the face of God in the Old Testament. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1983. XIII, 202 p. = Oxford theological monographs; £ 15,–.

Silver, Morris: Prophets and markets. The political economy of Ancient Israel. – Boston, The Hague, Lo: Kluwer-Nijhoff Publ. (1983). XII, 306 p. = Social dimensions of economics; $ 35,–.

Tosato, Angelo: Il **matrimonio israelitico**. Una teoria generale. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XVI, 274 p. = Analecta biblica C; Lire 19 500.

Scripture in context. II: More essays on the comparative method. Ed. by William Hallo, James C. Moyer, Leo G. Perdue. – Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns (1983). XIV, 250 p.; $ 15,–; [cont.:] p. 1–17: Hallo, William W.: Cult statue and divine image: A preliminary study; p. 19–38: Moyer, James C.: Hittite and Israelite cultic practices: A selected comparison; p. 39–59: Chambers, Henry E.: Ancient amphictyonies, sic et non; p. 61–77: Evans, William E.: An historical reconstruction of the emergence of Israelite kingship and the reign of Saul; p. 79–96: Perdue, Leo G.: The Testament of **David** and Egyptian royal instructions; p. 97–125: Evans, Carl D.: **Naram-Sin** and **Jeroboam**: The archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamian and biblical historiography; p. 127–146: McFadden, W. Robert: **Micah** and the problem of continuities and discontinuities in prophecy; p. 147–175: Stohlmann, Stephen: The **Judaean exile** after 701 b.c.e; p. 177–189: Nelson, Richard: Realpolitik in **Judah (687–609** b.c.e); p. 191–211: Gwaltney, W. C., Jr.: The biblical book of **Lamentations** in the context of Near Eastern lament literature; p. 213–230: Albertson, R. G.: **Job** and Ancient Near Eastern **wisdom** literature.

3. Neues Testament

Colloquy on New Testament studies. A time for reappraisal and fresh approaches. Ed. with an introduction by Bruce Corley. – Macon, Ga.: Mercer University Pr. (1983). XIV, 368 p.; $ 21,50; [cont.:] p. 11–28: Sanders, E. P.: New Testament studies today; p. 35–57: Koester, Helmut: History and development of **Mark**'s Gospel (From Mark to Secret Mark and "Canonical" Mark); p. 59–85: Seminar dialogue with Helmut Koester; p. 87–132: Peabody, David: The late secondary redaction of Mark's Gospel and the Griesbach hypothesis: A response to Helmut Koester; p. 133–156: Dungan, David L.: The purpose and provenance of the Gospel of Mark according to the "Two Gospel" ‹Griesbach› hypothesis; p. 157–179: Seminar dialogue with David Dungan; p. 181–194: Elliott, John H.: The Roman provenance of **1 Peter** and the Gospel of Mark: A response to David Dungan; p. 203–233: Meagher, John C.: The implications for theology of a shift from the K. L. Schmidt hypothesis of the literary uniqueness of the Gospels; p. 235–262: Seminar dialogue with John Meagher; p. 271–287: Jewett, Robert: Chronology and methodology: Reflections on the debate over chapters in a life of **Paul;** p. 289–307: Luedemann, Gerd: A chronology of Paul; p. 309–337: Seminar dialogue with Robert Jewett and Gerd Luedemann; p. 339–364: Knox, John: Chapters in a life of **Paul**. A response to Robert Jewett and Gerd Luedemann.

Kühschelm, Roman: Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen **Mk 13,9–13** par und **Mat 23,29–36** par. – Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1983. 337 S. = Österreichische Biblische Studien V; kart. DM 49,50 [Diss., Wien]

Iuliano, Giuseppe: "É risorto come ha parlato" ‹**Mt 28,6**›. La chiesa orante annuncia e clebra il signore. Temi teologici spirituali e mistagogici missionari della notte pasquale. – Parma: (o. V.) 1982. LXXI, 734 p.; Lire 40 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]

Busemann, Rolf: Die Jüngergemeinde nach **Markus 10**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein 1983. 278 S. = Bonner biblische Beiträge LVII; DM 78,– [Diss., Würzburg]

Paulsen, Henning: Die Witwe und der Richter ‹**Lk 18,1–8**›. – ThGl LXXIV, 1984, 13–38.

Derrett, J. Duncan M.: Christ and the power of choice ‹**Mark 3,1–6**›. – Biblica LXV, 1984, 168–188; p. 189–209: Rius-Camps, Josep: ¿Constituye **Lc 3,21–38** un solo período? Propuesta de un cambio de puntuacion; p. 210–232: Giblin, Charles H.: Confrontations in **John 18,1–27**.

Moessner, David P.: **Luke 9:1–50**: Luke's preview of the journey of the prophet like Moses of Deuteronomy. – JBL CII, 1983, 575–605; p. 607–619: Tuckett, C. M.: **1 Corinthians** and Q.

Betz, Hans Dieter: Kosmogonie und Ethik in der Bergpredigt. – ZThK LXXXI, 1984, 139–171; S. 172–195: Walter, Nikolaus: Zur Interpretation von **Römer 9–11**.

Muñoz Iglesias, Salvador: Los cánticos del evangelio de la infancia según San Lucas. – Madr: Instituto "Francisco Suárez", del C.S.I.C. 1983. X, 373 p. = Puer natus I; pes 1500.

Vergés, Salvador: Dios es amor. El amor de Dios revelado en Cristo según Juan. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario 1982. 412 p. = Colección Koinonia XIX.

Neirynck, Frans: John and the Synoptics: the empty tomb stories. – NTSt XXX, 1984, 161–187; p. 188–216: Loader, W. R. G.: The central structure of Johannine Christology; p. 217–228: Pokorný, Peter: Der Irdische Jesus im Johannesevangelium.

Bünker, Michael: **Briefformular** und rhetorische Disposition im **1. Korinther**brief. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 169 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVIII; kart. DM 30,– [Diss., Wien]

Lona, Horacio E.: Die **Eschatologie** im **Kolosser-** und **Epheser**brief. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 474 S. = Forschung zur Bibel XLVIII; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Gourgues, Michel: «L'Apocalypse» ou «les trois Apocalypses» de Jean? – ScE XXXV, 1983, 297–323.

Feuillet, André: Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans L'Ancien Testament. (Melchisédec, le Messie du Ps 110, le Serviteur d'Is 53.) Introduction à la doctrine sacerdotale de l'Epître aux **Hébreux**. – Divinitas XXVIII, 1984, 103–136.

Moo, Douglas J.: Jesus and the authority of the Mosaic law. – Journal for the Study of the New Testament XX, 1984, 3–49; p. 51–58: Derrett, J. Duncan M.: Palingenesia; p. 59–67: Trevett, Christine: Approaching **Matthew** from the second century: The under-used Ignatian correspondence; p. 69–86: Padgett, Alan: Paul on women in the Church: The contradictions of coiffure in **1 Corinthians 11.2–16**; p. 87–107: Seal, Welton O., Jr.: Norman Perrin and his 'School': Retracing a pilgrimage.

Mohrlang, Roger: **Matthew** and **Paul**: a comparison of ethical perspectives. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XIII, 242 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLVIII; £ 18,–.

Frankemölle, Hubert: Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche. – ThGl LXXIV, 1984, 59–80.

Gospel perspectives. Studies in Midrash and historiography. Vol. III. Ed. by R. T. France and David Wenham. – (Sheffield:) ISOT Pr. (1983). 299 p.; [cont.:] p. 9–32: Chilton, Bruce: Varieties and tendencies of Midrash: Rabbinic interpretations of **Isaiah 24.23**; p. 33–76: Bauckham, Richard: The Liber Antiquitatum Biblicarum of Pseudo-Philo and the Gospels as 'Midrash'; p. 77–98: Bruce, F.–F.: Biblical exposition at Qumran; p. 99–127: France, R. T.: Jewish historiography, Midrash, and the Gospels; p. 129–156: Morris, Leon: The Gospels and the Jewish lectionaries; p. 157–175: Moo, Douglas J.: Tradition and Old Testament in **Matt 27:3–10**; p. 177–215: Barton Payne, Philip: Midrash and history in the Gospels with special reference to R. H. Gundry's Matthew; p. 217–261: Blomberg, Craig L.: Midrash, chiasmus, and the outline of **Luke**'s central section; p. 263–288: Greenwood, D. S.: Poststructuralism and biblical studies: Frank Kermode's, the genesis of secrecy; p. 289–299: France, R. T.: Postscript – Where have we got to, and where do we go from here?

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Acta conciliorum oecumenicorum. IV, 3,1: Index generalis tomorvm I–IIII. Pars I. Indices codicvm et avctorvm congessit Rvdolfvs Schieffer. – B: de Gruyter 1984. VII, 579 p.

Hiestand, Rudolf: Initienverzeichnis und chronologisches Verzeichnis zu den Archivberichten und Vorarbeiten der **Regesta pontificum Romanorum**. Zusammengestellt. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. XVIII, 468 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel VII; kart. DM 48,–.

Hiestand, Rudolf: Initien- und Empfängerverzeichnis zu **Italia pontificia I–X**. Zusammengestellt. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1983. VIII, 180 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel VI; DM 24,–.

Schutte, Anne Jacobson: Printed Italian vernacular religious books **1465–1550**. A finding list. – Genève: Droz 1983. XI, 470 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCIV; sfr 80,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Halkin, François: Vie et "Synaxaire" de saint **Jean Akatzios** ou Akatzès. – AnBoll CI, 1983, 249–279; p. 281–286: Gaiffier, Baudouin de: Les martyrs de **Cardeña**; p. 287–293: Noret, Jacques: La vie ancienne d'Athanase l'Athonite confrontée au «Tragos» et à un acte de Nicéphore Phocas; p. 295–296: Munitiz, Joseph A.: The link between some membra disiecta of John **Moschus**; p. 297–299: Hanson, R. P. C.: Witness from St. **Patrick** to the creed of 381; p. 301–303: Kaster, Robert A.: The son(s) of Alypius. Vie et miracles de sainte **Thècle II.** 38; p. 305–310: Oury, Guy-Marie: Le protecteur de l'abbaye de Noyers. Le martyr saint **Gratien**; p. 311–325: Getatschew Haile: The life of **Abunä Yostinos**; p. 327–362: Esbroeck, Michel van: Une homélie inédite éphrémienne sur le Bon Larron en grec, géorgien et arabe; p. 363–385: Poutsko, Basile: Les martyrs varègues de **Kiev** ‹983›; p. 387–406: Fiey, Jean Maurice, OP: Martyrs sous les Ottomans; p. 407–416: Devos, Paul: De sainte **Hélène** à sainte **Eudocie;** p. 417–419: Dolbeau, François: Les sources d'un sermon en l'honneur de saint **Malo**; p. 420–421: Lucchesi, Enzo: **Pachôme** et l'origénisme; p. 421–422: ∼: A propos d'un enkomion copte sur **Étienne** le protomartyr ‹BHO 1093›; p. 423–424: Aubineau, Michel: Un inédit fantôme. **Proclus**, *In Transfigurationem* ‹BHG 1974s›.

The Church and war. Papers read at the 21st summer meeting and the 22nd winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by W. J. Sheils. – (Oxf:) Blackwell 1983. XIX, 472 p. = Studies in Church History XX; £ 25,–; [cont.:] p. 1–13: Markus, R. A.: Saint **Augustine**'s views on the 'Just War'; p. 15–30: Nelson, Janet L.: The Church's military service in the **ninth** century: a contemporary comparative view?; p. 31–45: Loud, G. A.: The Church, warfare and military obligation in **Norman** Italy; p. 47–57: Hallam, Elizabeth M.: **Monasteries** as war memorials: Battle Abbey and La Victoire; p. 59–78: Holdsworth, Christopher J.: Ideas and reality: some attempts to control and defuse war in the **twelfth** century; p. 79–101: Morris, Colin: Propaganda for war: the dissemination of the crusading ideal in the **twelfth** century; p. 103–110: Siberry, Elizabeth: **Missionaries** and **crusaders, 1095–1274**; opponents or allies?; p. 111–127: Webb, Diana M.: Cities of God: the Italian communes at war; p. 129–146: Biller, Peter: Medieval **Waldensian** abhorrence of killing pre-c. 1400; p. 147–151: Hill, Rosalind M. T.: Undesirable aliens in the diocese of **York**; p. 153–170: Haines, Roy M.: An English archbishop and the Cerberus of war; p. 171–178: McHardy, A. E.: The **English clergy** and the Hundred Years War; p. 179–189: Wood, Diana: Omnino partialitate cessante: **Clement VI** and the Hundred Years War; p. 191–200: Swanson, R. N.: The way of action: **Pierre** d'**Ailly** and the military solution to the great schism; p. 201–216: Kamen, Henry: Clerical violence in a Catholic society: the **Hispanic World 1450–1720**; p. 217–229: Jelsma, Auke: The 'weakness of conscience' in the Reformed movement in the Netherlands: the attitude of the **Dutch reformation** to the use of violence between 1562 and 1574; p. 231–257: Napthine, D., and W. A. Speck: Clergymen and conflict **1660–1763**; p. 258–262: Deconinck-Brossard, Fr.: The churches and the '**45**; p. 263–276: Lovegrove, Deryck: English evangelical dissent and the European conflict **1780–1815**; p. 277–289: Stanley, Brian: Christian responses to the **Indian** mutiny of 1857; p. 291–319: Parish, Peter J.: The instruments of providence: slavery, civil war and the American churches; p. 321–335: Holmes, R. F. G.: 'Ulster will fight and **Ulster** will be right': the protestant churches and Ulster's resistance to home rule, **1912–14**; p. 337–350: Thompson, David M.: War, the nation and the Kingdom of God: the origins of the National Mission of Repentance and Hope, **1915–16**; p. 351–382: Binfield, Clyde: Et *Virtutem et Musas:* **Mill Hill School** and the Great War; p. 383–390; Taylor, Brian: The Cowley Fathers and the First World War; p. 391–408: Ceadel, Martin: Christian **pacifism** in the era of two world wars; p. 409–430: Mews, Stuart: The Sword of the Spirit: a Catholic cultural crusade of **1940**; p. 431–441: White, Gavin: The fall of **France**; p. 443–461: Ranger, Terence: Holy men and rural communities in **Zimbabwe, 1970–1980**.

3. Alte Kirchengeschichte

Vivarium. Festschrift Theodor **Klauser** zum 90. Geburtstag [Schriftleitung: Ernst Dassmann und Klaus Thraede]. – Mstr: Aschendorff 1984. 384 S., 37 Taf. = JAC Ergänzungsband XI; Lw. DM 148,–; [enth.:] S. 1–10: Brakmann, Heinzgerd: Heimkehr zum Taufort. Zum Ursprung der syrischen ‚Prozession der Ankunft im Hafen' am Karmontag; S. 11–49: Brandenburg, Hugo: Überlegungen zu Ursprung und Entstehung der **Katakomben** Roms; S. 50–56: Buchheit, Vinzenz: Hippolyt, Origenes und Ambrosius über den **Census Augusti**; S. 57–81: Colpe, Carsten: Heidnischer und christlicher **Hellenismus** in ihren Beziehungen zum **Buddhismus**; S. 82–97: Dassmann, Ernst: Hausgemeinde und Bischofsamt; S. 98–106: Deichmann, Friedrich Wilhelm: Zur Erscheinung des **Sternes** von **Bethlehem**; S. 107–114: Dihle, Albrecht: Beobachtungen zur Entstehung sakralsprachlicher Besonderheiten; S. 115–131: Engemann, Josef: Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn; S. 132–135: Fischer, Balthasar: Ist **Ambrosius** wirklich in Trier geboren?; S. 136–143: Gnilka, Christian: Eine interpolatorische Ehrenrettung **Davids**; S. 144–169: Heintze, Helga von: Ein Bronzebüstchen des Kaisers Gratianus; S. 170–174: Himmelmann, Nikolaus: **Saturn** am Dom von **Florenz**; S. 175–187: Hoheisel, Karl: Kerube im Zweiten Tempel und die Anfänge der Kabbala; S. 188–193: Horn, Hans-Jürgen: Κατ' οἰκονομίαν τοῦ κυρίου. Stoische Voraussetzungen der Vorstellung vom Heilsplan Gottes; S. 194–212: Karpp, Heinrich: Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des **Origenes** »De principiis« 4,1/3; S. 213–219: Kehl, Alois: Gewand = Person?; S. 220–228: Kötting, Bernhard: Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?; S. 229–246: Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. Drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart; S. 247–256: Maiburg, Ursula: Christus der Eckstein. Ps. 118,22 und Jes. 28,16 im Neuen Testament und bei den lateinischen Vätern; S. 257–286: Neuhausen, Karl August: **Hieronymus, Seneca** und **Theophrasts** Schrift ‚Über die Freundschaft'; S. 287–294: Opelt, Ilona: Der ‚Hebestein' Jerusalem und eine Hebekugel auf der Akropolis von Athen in der Deutung des Hieronymus von Sach. 12,1/3; S. 295–309: Schumacher-Wolfgarten, Renate: Wein- und Speisewunder Jesu aus Oberitalien in Spätantike und Mittelalter. Giotto und das Silberkästchen von S. Nazaro; S. 310–313: Severus, Emmanuel von: „Mortem cotidie ante oculos suspectam habere" ‹Bened. reg. 4,47›. Anmerkungen zu einer christlichen Grundregel in der **Regel** des heiligen **Benedikt**; S. 314–326: Speyer, Wolfgang: **Mittag** und **Mitternacht** als heilige Zeiten in Antike und Christentum; S. 327–337: Thraede, Klaus: Zur altkirchlichen Auslegung von **Joh. 20,22f**; S. 338–347: Wacht, Manfred: Wahre und falsche Armut. Bemerkungen zu **Clemens Alexandrinus**, Quis dives salvetur Kap. 19; S. 348–352: Waszink. Jan Hendrik: Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des **Calcidius**; S. 353–384: Wirth, Gerhard: **Jovian**. Kaiser und Karikatur.

Ehrman, Bart D.: The New Testament canon of **Didymus** the **Blind**. – VigChr XXXVII, 1983, 1–21; p. 22–35: Baskin, J. R.: Origen on Balaam: The dilemma of the unworthy prophet; p. 36–40: Adkin, Neil: On some figurative expressions in **Jerome**'s 22nd letter; p. 41–71: Van den Broek, R.: The present state of gnostic studies; p. 105–109: Grant, Robert M.: Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin; p. 110–140: Young, Frances M.: Adam and Anthropos. A study of the interaction of science and the Bible in two anthropological treatises of the fourth century; p. 141–156: Sharples, R. W.: **Nemesius** of **Emesa** and some theories of divine providence; p. 157–173: Nautin, Pierre: Divorce and remariage chez Saint **Épiphane**; p. 174–192: Macmullen, Ramsay: Two types of conversion in early Christianity; p. 193–199: Klijn, A. F. J.: The apocryphal acts of the apostles; p. 209–217: Van Winden, J. C. M.: The world of ideas in **Philo** of Alexandria. An interpretation of De Opificio Mundi 24–25; p. 218–233: Mansfeld, Jaap: Resurrection added: The interpretatio christiana of a stoic doctrine; p. 234–259: Palmer, D. W.: Atheism, apologetic, and negative theology in the greek apologists of the second century; p. 260–287: Fossum, Jarl: Jewish-Christian christology and jewish mysticism; p. 288–305: Zandee, J.: Vom heiligen **Theodorus Anatolius**. Ein doppelt überlieferter Text ‹Koptisches Manuscript Utrecht 5›; p. 313–327: Dunbar, David G.: The delay of the parousia in **Hippolytus**; p. 328–339: Amidon, Philip R.: The procedure of St. **Cyprian**'s synods; p. 340–359: Lienhard, Joseph T.: The exegesis of 1 Cor 15,24–28 from **Marcellus** of **Ancyra** to **Theodoret** of **Cyrus**; p. 360–378:

Ferwerda, R.: Two souls. **Origen**'s and **Augustine**'s attitude toward the two souls doctrine. Its place in greek and christian philosophy; p. 379–399: Keresztes, Paul: From the great persecution to the peace of **Galerius**; p. 400–404: Daniel, R. W.: A christian amulett on papyrus.

Quacquarelli, Antonio: L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell'età patristica. – VChr XX, 1983, 9–23; p. 25–45: Fazzo, Vittorio: Rifiuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di **Giovanni Damasceno**; p. 47–76: Girardi, Mario: Le fonti scritturistiche delle prime *recensiones* greche della *passio* di S. **Sofia** e loro influsso sulla redazione metafrastica; p. 77–91: Guarnieri, Carmela: Note sulla presenza dei laici ai concili fino al VI secolo; p. 93–110: Halkin, Francois: **Paul** et **Julienne** martyrs à Ptolémaïs de Phénicie; p. 111–140: Isetta, Sandra: Carmen ad Flavium Felicem. Problemi di attribuzione e reminiscenze classiche; p. 141–239: Marin, Marcello: Problemi di ecdotica ciprianea. Per un'edizione critica dello pseudocipriano *de aleatoribus*; p. 241–303: Nazzaro, Antonius Vincentius – Paula Santorelli: Quae orthographica in codicibus ad tres S. Ambrosii sermones edendos adhibitis reperta sint; p. 303–328: Otranto, Giorgio: Tra esegesi patristica e iconografia: il personaggio maschile in una scena di **Priscilla**; p. 329–340: Penati, Anna: Le seduzioni della ‹potenza delle tenebre› nella polemica anticristiana di **Giuliano**; p. 341–389: Simonetti, Manlio: Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di **Didimo**; p. 391–426: Verrando, Giovanni Nino: Osservazioni sulla collocazione cronologica degli apocrifi Atti di Pietro dell Pseudo-Lino.

Olivar, Alexander: Sobre las ovaciones tributadas a los antiguos predicadores cristianos. – Didaskalia XII, 1982, 13–43.

Dorsch, Klaus-Dieter: Zur Malerei im vorderen Kammerteil des Clodius-Hermes-Grabes unter S. Sebastiano, Rom. – RömQu LXXVIII, 1983, 145–177; S. 178–185: Gamber, Klaus: Jüdisches Erbe im Gottesdienst der Christen; S. 186–191: Bayer, Clemens M. M.: **Tertullian** zur Schulbildung der Christen: Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes De Idololatria?

Saxer, Victor: Zweck und Ursprung der hagiographischen Literartur in **Nordafrika**. – TrThZ XCIII, 1984, 65–74.

Prosopographie de l'**Afrique chrétienne ‹303–533›**. D'apres la documentation élaborée par Anne-Marie La Bonnardière avec la collaboration de Claude-Hélène Lacroix (e. a.) – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1982. 1320 p. = Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I; F 580,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes ‹Goslar, Sept. 1980› Éd. par Khalil Samir. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1982. 312 p. = Orientalia christiana analecta CCXVIII; Lire 25000; [cont.:] p. 19–120: Samir, Khalil: La tradition arabe chrétienne. Etat de la question, problème et besoins; p. 123–133: Bundy, David D.: The commentary of Nonnus of Nisibis on the prologue of John; p. 135–147: Esbroeck, Michel van, SJ: Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950; p. 149–168: Dick, Ignace: Le traité de Théodore Abū Qurra de l'existence du créateur et de la vraie religion; p. 169–191: Griffith, Sidney: The concept of *al-uqnūm* in ᶜAmmār al-Baṣrī's Apology for the doctrine of the Trinity; p. 193–206: Farina, Costanza – Carmela Ciaramella: Per una edizione critica della Apologia di al-Kindī; p. 207–221: Tartar, Georges: L'authenticité des épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī sous le calife al-Maᵓmūm ‹813–834›; p. 223–232: Heijer, Johannes den: *Malḥamat Dāniyāl* and christian Arabic literature; p. 233–240: Labib, Subhi: Ein koptischer Märtyrer des 13. Jhdts.: al-Ḥabīs Būlus ar-Rāhib al-Qibṭī; p. 241–250: Bredy, Michel: La IIIᵉ apologie de Duwayhī et la tradition des canons de Timothée Iᵉʳ, d'Īšoᶜbarnūn et autres; p. 251–257: Habbi, Joseph: La production littéraire arabe chrétienne en Irak de 1856 à 1980; p. 259–271: Samir, Khalil, SJ: Pour une nouvelle histoire de la littérature arabe des Chrétiens; p. 281–286: Samir, Khalil: Orientations pour la rédaction de la nouvelle histoire de la littérature arabe des Chrétiens.

Dickerhof, Harald: De Instituto Sancti Severini. Zur Genese der Klostergemeinschaft des Hl. **Severin**. – Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte XLVI, 1983, 3–36; S. 37–79: Altmann, Hugo: Die bayerische Haltung in der Frage der Freilassung des ehemaligen Salzburger Erzbischofs Wolf Dietrich von Raitenau in den Jahren 1612 bis 1615; S. 301–311: Kantzenbach, Friedrich W.: Obrigkeit und Gemeinde im Kirchenverständnis der fränkischen Theologie 1524/1525; S. 329–390: Greipl, Egon Johannes: Quellen zur Reichspolitik der römischen Kurie im Jahre 1745; S. 469–514: Erkens, Franz-Reiner: Die ältesten **Passau**er Bischofsurkunden.

5. Mittelalter

Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich **Kempf** zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum. Hrsg. von Hubert Mordek. – Sigmaringen: Thorbecke 1983, XXII, 532 S.; Lw. DM 112,–; [enth.:] S. 1–10: Congar, Yves: *Homo spiritualis.* Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne; S. 11–21: Kriegbaum, Bernhard: Afrikanische Autonomie und römischer Primat. Kanon **8** der römischen **Synode** von **386** und seine Geltung in **Afrika**; S. 23–32: Leonardi, Claudio: **Fortunato** e **Baudonivia**; S. 33–44: Semmler, Josef: Zehntgebot und Pfarrtermination in karolingischer Zeit; S. 45–53: Ladner, Gerhart B.: Eine karolingische Modifizierung der psychologischen Trinitätsanalogien des hl. **Augustinus**; S. 55–79: Hageneder, Othmar: Das crimen maiestatis, der Prozeß gegen die Attentäter Papst Leos III. und die Kaiserkrönung Karls des Großen; S. 81–95: Fuhrmann, Horst: Kritischer Sinn und unkritische Haltung. Vorgratianische Einwände zu **Pseudo-Clemens-Briefen**; S. 97–103: Kottje, Raymund: Kirchliches Recht und päpstlicher Autoritätsanspruch. Zu den Auseinandersetzungen über die **Ehe Lothars II.**; S. 105–116: Kennedy, Kevin: The permanence of an idea: Three ninth century Frankish ecclesiastics and the authority of the **Roman See**; S. 117–124: Fichtenau, Heinrich: Vom Ansehen des Papsttums im zehnten Jahrhundert; S. 125–130: Tellenbach, Gerd: Die abendländische Kirche des zehnten und elften Jahrhunderts im Ganzen der Kirchengeschichte; S. 131–158: Krause, Hans-Georg: Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054; S. 159–171: Meulenberg, Leo: Une question toujours ouverte: **Grégoire VII** et l'infaillibilité du pape; S. 173–186: Capitani, Ovidio: **Hadrianum** e Privilegium minus: una rilettura; S. 187–200: Mordek, Hubert: Auf der Suche nach einem verschollenen Manuskript ... Friedrich **Maassen** und der Traktat *De immunitate et sacrilegio et singulorum clericalium ordinum compositione;* S. 201–224: Engels, Odilo: Mission und Friede an der Reichsgrenze im Hochmittelalter; S. 225–235: Hallinger, Kassius: Die Anfänge von **Cîteaux**; S. 237–263: Grotz, Hans: Kriterien auf dem Prüfstand: **Bernhard** von **Clairvaux** angesichts zweier kanonisch strittiger Wahlen; S. 265–273: Brühl, Carlrichard: Das sogenannte Gründungsprivileg Rogers II. für die Abtei S. **Giovanni degli Eremiti** in **Palermo**; S. 275–283: Appelt, Heinrich: Kaiserin **Beatrix** und das Erbe der Grafen von Burgund; S. 285–294: Imkamp, Wilhelm: *Pastor et sponsus.* Elemente einer Theologie des bischöflichen Amtes bei **Innocenz III.**; S. 295–307: Schaller, Hans Martin: Ein Brief Innocenz' III. zur Königswahl Friedrichs II. 1212 ‹Avignon, Bibliothèque Calvet, Ms. 312›; S. 309–314: Manselli, Raoul: *Imperator homo est* ... A proposito di un giudizio su **Federico II**; S. 315–328: Goez, Werner: *Imperator advocatus Romanae ecclesiae;* S. 329–353: Pfeiffer, Heinrich: Die Skulpturen des Abraham und Melchisedek in der **Stiftskirche** zu **Wechselburg**: regnum und sacerdotium im alttestamentlichen Vorbild; S. 355–362: Paravicini Bagliani, Agostino: Die Polemik der Bettelorden um den Tod des Kardinals Peter von Collemezzo (1253); S. 363–370: Avagliano, Faustino: Il Registrum II di **Bernardo Aiglerio**, abate di Montecassino ‹1263–1282›; S. 371–382: Maccarrone, Michele: *Ubi est papa, ibi est Roma;* S. 383–395: Pásztor, Edith: Lettere di **Urbano IV** ***super negotio Regni Siciliae;*** S. 397–403: Schmidinger, Heinrich: Zur Vita Gregorii X.; S. 405–418: Herde, Peter: Papst **Cölestin V.** und die franziskanische Spiritualität; S. 419–430: Fürst, Carl Gerold: *Quia nonnulli.* Anmerkungen zu einer Bulle **Clemens' V.** ‹Extravag. Com. V, 10,4›; S. 431–445: Gieraths, Paul-Gundolf: Die deutsche Dominikanermystik des Mittelalters; S. 447–459: Heimpel, Hermann: Königliche Evangeliumslesung bei königlicher Krönung; S. 461–472: Meuthen, Erich: Antonio **Rosellis** Gutachten für Heinrich Schlick im Freisinger Bistumsstreit (1444); S. 473–480: Pásztor, Lajos: Per una storia della storiografia sulla Curia Romana nel Medio Evo. Il contributo del cardinale Giovanni Battista **De Luca**; S. 481–497: Köhler, Oskar: *Unitatis redintegratio.* Die Christianitas und das Problem der Einheit der Kirche und der Einheit des Menschengeschlechtes.

Schmid, Karl: Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. – Sigmaringen: Thorbecke 1983. XIV, 652 S., Ill., Kt.; Lw. DM 120,–.

Hecht, Konrad: Der **St. Galler** Klosterplan. – Sigmaringen: Thorbecke 1983. 362 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 98,–.

Concilivm **Lateranense** a. 649 celebratvm. Edidit Rudolf Riedinger. – B: de Gruyter 1984. XXVIII, 467 p. = Acta conciliorvm oecvmenicorvm II, 1.

Bouhot, Jean-Paul: Un florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIIIᵉ siècle. – RechAug XVIII, 1983, 151–182; p. 183–223: Madec, Goulven: Le dossier augustinien du Periphyseon de **Jean Scot** ‹livres III–V›.

900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift **Reichersberg**. [Mitarb.: Franz Engl u. a.]. – Linz: OLV-Buchverlag 1983. 436 S., Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 98,–.

Congar, Yves Marie-Joseph: Études d'**écclesiologie médiévale**. – Lo: Variorum Reprints 1983. 344 p. = Collected studies series. CS CLXVIII; £ 25,–.

Cowdray, H. E. J.: The age of Abbot **Desiderius**. Monte Cassino, the papacy, and the Normans in the eleventh and early twelfth centuries. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XLI, 300 p.; £ 22,50.

Clarholtensis Ecclesia. Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in **Clarholz** und **Lette ‹1133–1803›**. Zur 850-Jahr-Feier der Stiftsgründung hrsg. von Johannes Meier. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1983. 336, [30] S., Ill., graph. Darst., 1 Kt. = Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte XXI.

Homenaje a San **Francisco** de **Asís** en el VIII centenario de su nacimiento 1182–1982. – Madr: AIA (1982). 1101 p. = Archivo Ibero-Americano XLII.

Mayer, Hans Eberhard: **Kreuzzüge** und lateinischer Osten. – Lo: Variorum Reprints 1983. 332 p. = Collected studies series. CS CLXXI; £ 25,–.

Berg, Dieter: Studien zur Geschichte und Historiographie der Franziskaner im flämischen und norddeutschen Raum im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. – FStudien LXV, 1983, 114–155; S. 156–204: De Troeyer, Benjamin: **Dietrich** von **Münster** ‹um 1435–1515›; S. 205–214: Pattin, Adriaan: Thomas de Hérenthals; S. 215–240: Decorte, J.: Der Einfluß der Willenspsychologie und Freiheitslehre des **Heinrich** von **Gent**; S. 241–251: Wilson, Gordon Anthony: Henry of Ghent's critique of Aristotle's conception of good fortune; S. 252–290: Marrone, Stephen P.: **Matthew** of **Aquasparta**, Henry of Ghent and Augustinian epistemology after Bonventure.

Dubois, Jean-Marie: Transmission et rémission du péché originel. Genèse de la réflexion théologique de saint **Thomas** d'**Aquin**. – RechEtAug XXIX, 1983, 293–311.

Bonansea, Bernardino M.: **Duns Scotus**' concept of man. A philosophical-theological anthropology. – Antonianum LVIII, 1983, 263–305; p. 306–335: Lauriola, Giovanni: Critica di Duns Scoto ad alcuni concetti del Diritto naturale; p. 336–357: Modric, Luka: Osservazioni su una recente critica all'edizione Vaticana dell' *Opera omnia* di Giovanni Duns Scoto.

Gregorii Ariminensis, OESA: Lectura Super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. A. Damasus Trapp et Venicio Marcolino. T. III: Super Primum ‹dist 19–48›. Elaboraverunt: Venicio Marcolini [e. a.]. – B, NY: de Gruyter 1984. VII, 553 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen VIII.

6. Gesamte Neuzeit

Kemler, Herbert: Christentum – Reformation und Neuzeit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 156 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1037/2.

Keller, Erwin: Der Freiburger Theologe Engelbert **Klüpfel** in seiner Zeitschrift Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis ‹1775–1790›. – FreibDA CIII, 1983, 13–137; S. 139–185: Schmid, Hermann: Das **Kapuziner**-Kloster in **Mannheim** 1698–1833/38. Ein Beitrag zur pfälzischen Kirchengeschichte; S. 187–205: Schmid, Hermann: Die kirchlichen Verhältnisse **Mannheims** um 1802 nach einer amtlichen Statistik; S. 207–244: Speckamp, Ursula: Vervollkommnung der Menschheit auf Gott hin durch das Schöne. Ignaz Heinrich **von Wessenberg** als Literaturkritiker, Literaturtheoretiker, Dichter, Kunstkritiker, Kunsttheoretiker, Kunstsammler und Kunstförderer; S. 245–263: Hug, Wolfgang: Geist und Wirkung des **Cäcilianismus** in der Erzdiözese **Freiburg** im 19. Jahrhundert; S. 265–289: Bäumer, Remigius:

Die Theologische Fakultät Freiburg und das Dritte Reich; S. 291–310: Ott, Hugo: Zur publizistischen Auseinandersetzung mit dem Thema „Katholische Kirche und Drittes Reich". Eine Feldstudie anhand zweier südbadischer Tageszeitungen.

7. Reformation und katholische Erneuerung

D'Amico, John F.: Renaissance humanism in papal Rome. Humanists and churchmen on the Eve of the Reformation. – Baltimore, Md., Lo: The Johns Hopkins Univ. Pr. (1983). XVIII, 331 p. = Johns Hopkins University studies in historical and political science CI, 1.

Atkinson, James: Martin Luther: prophet to the Church Catholic. – Exeter: Paternoster Pr. 1983. VI, 226 p.; £ 6,80.

Hordern, William: Experience and faith. The significance of Luther for understanding today's experiential religion. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House (1983). 160 p.; $ 8,95.

Edwards, Mark U.: Luther's last battles. Politics and polemics, **1531–46**. – Lei: Brill 1983. XII, 254 p.; hfl 60,–.

Schwager, Raymund: Der fröhliche Wechsel und Streit. Zur Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin **Luthers**. – ZKTh CVI, 1984, 27–66.

Jenny, Markus: Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern. – Zü: Theologischer Verlag 1983. 303 S., Noten; Ppb. DM 67,–.

Pesch, Otto Hermann: Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers „reformatorischer Wende". – Cath XXXVII, 1983, 259–287; S. 288–305: Padberg, Rudolf: Luther und der Canon missae; S. 306–322: Eckermann, Karl W.: Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung; S. 323–350: Schützeichel, Heribert: Calvins Verständnis der christlichen Freiheit.

Spijker, W. van't: **Bucer** en de twist over het doctoraat in Bazel ‹plm. 1535›. – Theologia Reformata XXVI, 1983, 98–112; p. 177–193: Exalto, K.: Luthers kerkopvatting in zijn ‚Von den Konziliis und Kirchen'; p. 270–305: Groenendijk, L. F.: Gezin en opvoeding in dienst van de theocratie bij **Petrus Wittewrongel**.

Actes du Colloque Guillaume **Farel**. Neuchâtel 29 septembre – 1er octobre 1980. Publiés par Pierre Barthel (e. a.) T. I: Communications. II: Répertoire de la correspondance. L'œuvre imprimé. – Gen, Laus, Neuch: Revue de Théologie et de Philosophie 1983. X, 277 p.; 145 p. = Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie IX; F 390,–; [cont.:] p. 1–8: Augustijn, C.: Erasmus und Farel in Konflikt; p. 11–30: Massaut, J.-P.: Erasme et Farel; p. 31–43: Roussel, B.: Recherche biblique et réforme religieuse, 20 ans après le groupe de Meaux: Claude Guilliaud, un chanoine théologal du diocèse d'Autun; p. 45–61: Higman, F. M.: Farel, Calvin et Olivétan, sources de la spiritualité gallicane; p. 63–71: Lange van Ravenswaay, J. M.: Calvin und Farel – Aspekte ihres Verhältnisses; p. 73–80: Vinay, V.: Die Arbeit einiger französischer Studenten für die Verbreitung der Reformation in Turin und ihre Beziehungen zu Farel (1523–1530); p. 83–87: Scheurer, R.: Farel et les Neuchâtelois, de juillet à septembre 1530; p. 89–98: Bedouelle, G.: Guillaume Farel et le dominicain Guy Furbity ou une dispute de prêcheurs; p. 99–105: Roulet, L.-Ed.: Farel, agent bernois? (1528–1536); p. 107–123: Stauffer, R.: Farel et la Dispute de Lausanne; p. 125–135: Denis, Ph.: Farel et la Réforme dans le comté de Saarwerden; p. 137–146: Locher, G. W.: Farels sommaire und Zwinglis commentarius; p. 149–158: Burger, Chr.: Farels Frömmigkeit; p. 161–168: Jacobs, E.: Die Abendmahlslehre Wilhelm Farels; p. 173–185: Partee, C. (E.U.): Farel's influence on Calvin: a prolusion; p. 187–202: Gilmont, J. F.: Certains récits du martyrologe de Crespin ont-ils une origine farellienne?; p. 203–218: Wiley, D. N. (E.U.): Toward a critical edition of Farel's Sommaire: the dating of the editions of 1525 and 1542; p. 221–230: Peter, R.: Recherches sur l'imprimeur de la Determinatio attribuée à Guillaume Farel; p. 231–239: Higman, F. M.: Textes authentiques et inauthentiques de Farel; p. 241–252: Berthoud, Mlle G.: Farel, auteur du Traité «de Purgatoire»; p. 253–277: Rott, J. – O. Millet: Miettes historiques strasbourgeoises.

Petersen, R. A.: **Calvin**'s doctrine of the atonement. – Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publ. 1983. X, 113 p.; $ 4,95.

Brecht, Martin – Hermann Ehmer: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der **Reformation** im Herzogtum **Württemberg 1534**. – Stu: Calwer Verlag (1984). 469 S.; DM 48,–.

Damerau, Rudolf: Die Offenbarung des Johannes nach einem Kommentar des Reformtheologen Johannes **Hagen** ‹de Indagine›. Ein Beitrag zur Burisfelder Reformtheologie und der Mönchstheologie Luthers. Bd I: ‹c. 1–6›; II: ‹c. 7–12›; III: ‹c. 13–22›. – Marburg: Selbstverlag 1984. 260 S.; 230 S.; 254 S. = Studien zu den Grundlagen der Reformation XIX–XXI.

Weijenborg, Reinhold: Das bisher unbekannte Propheticum *Sibyllae Erythreae* als Gedicht des Frankfurter Humanisten Johannes **Lang** OESA und als Faktor der Reformationsgeschichte. Erstausgabe, Übersetzung und Kommentar. – Antonianum LVIII, 1983, 358–447.

Visser, C[asper] C. G.: De **Lutheranen** in **Nederland**. Tussen Katholicisme en Calvinisme 1566 tot heden. – (Dieren:) Uitgeverij De Bataafsche Leeuw (1983). 175 blz.; hfl 46,–.

Metzger, Wolfram: Beispielkatechese der Gegenreformation. Georg **Voglers** „Catechismus in Außerlesenen Exempeln" Würzburg 1625. – Wü: Bayerische Blätter für Volkskunde 1982. VI, 342 S. = Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte VIII.

8. Neuere Zeit

Baronio Storico e la Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di Studi Sora 6–10 Ottobre 1979. A cura di Romeo de Maio (u. a.). – Sora: Centro di Studi Sorani 1982. XXIV, 958 p. = Fonti e Studi Baroniani I; Lire 80 000; [cont.:] p. 3–53: Pérez Villanueva, Ioaquín: Baronio y la Inquisición española; p. 55–166: Borromeo, Agostino: Il Cardinale Cesare **Baronio** e la **Corona Spagnola**; p. 167–182: Wright, Anthony D.: Federico **Borromeo** and **Baronius**; p. 183–195: Osbat, Luciano: La missione del Baronio a Napoli per un procedimento dinanzi il Tribunale dell'Inquisizione; p. 197–211: Grassi Fiorentino, Silvia: Note sull'antiquaria romana nella seconda metà del secolo XVI; p. 213–218: Stirpe, Marcello: Cesare Baronio a Veroli; p. 219–230: Mastellone, Salvo: Tommaso **Bozio**, l'«intransigente» amico del Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico; p. 233–251: Pastine, Dino: **Baronio** e il **Molinismo**; p. 253–307: Norelli, Enrico: L'autorità della chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli *Annales* del Baronio; p. 309–346: Ferrarini, Angelo: *Socrates novatianus homo:* giudizio storico e metodologia storiografica in Cesare Baronio; p. 347–359: Catalano, Gaetano: Baronio storiografo e la «Regia Monarchia» di Sicilia; p. 361–418: Lauro, Agostino: Baronio, De Luca e il potere temporale della Chiesa; p. 421–545: Lutz, Georg: Marx **Fugger** ‹1529–1597› und die *Annales Ecclesiastici* des Baronius. Eine Verdeutschung aus dem Augsburg der Gegenreformation; p. 547–568: Tazbir, Janusz: Baronius et **Skarga**; p. 569–584: Szczucki, Lech: La riforma protestante nell'opera di Abraham **Bzowski**; p. 585–629: Mazzacane, Aldo: Un critico protestante di Cesare Baronio: Hermann **Conring** e la storia della costituzione germanica; p. 631–657: Kraus, Andreas: Die Verbreitung der *Annales ecclesiastici* des Caesar Baronius im Kurfürstentum **Bayern**; p. 659–671: Burlini Calapaj, Anna: Accademie e storiografia ecclesiastica alla fine del '600; p. 673–691: Golinelli, Paolo: Un inedito rifacimento degli *Annales:* la «Manuductio» di Benedetto **Bacchini**; p. 693–734: Menozzi, Daniele: Il dibattito sul «Baronio storico» nella Chiesa italiana del Settecento; p. 735–753: Torrini, Maurizio: Prima ricognizione sulla fortuna del Baronio tra critica e erudizione; p. 755–814: Ricuperati, Giuseppe: Cesare Baronio, la Storia Ecclesiastica, la Storia «Civile» e gli scrittori giurisdizionalisti della prima metà del XVIII secolo; p. 815–958: Mazzariol, Martina: Bibliografia baroniana.

Friedrich **Spee** im Licht der Wissenschaften. Beiträge u. Untersuchungen. Hrsg. von Anton Arens. – Mz: Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1984. XI, 290 S., zahlr. Abb. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XLIX; S. 243–281: Friedrich-Spee-Fachbibliographie.

Falla, Claire: L'apologie d'Origène par Pierre **Halloix** ‹1648›. – P: Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1983. XXX, 194, 11 p.; F 65,–.

Köpeczi, Béla: Staatsraison und christliche Solidarität. Die ungarischen Aufstände und Europa in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts [Aus dem Ungar. übersetzt von Maria Borbély]. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1983. 423 S., Ill.

Schmidt, Martin: Der **Pietismus** als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Band II. In Verbindung mit K. Breuer und E. Stöve hrsg. von K. Aland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 338 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XX; Lw. DM 68,–.

Boespflug, François: Dieu dans l'art. *Solicitudini Nostrae de Benoit XIV ‹1745› et l'affaire* **Crescence** de **Kaufbeuren**. Préface de André Chastel. Postface de Leonid Ouspensky. – P: Ed. du Cerf 1984. 379 p.; F 137,–. [Diss., Paris]

Groth, Friedhelm: Die „Wiederbringung aller Dinge" im Württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 432 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXI.

Fulbrook, Mary: Piety and politics. Religion and the rise of absolution in England, Württemberg and Prussia. – (Cambr:) Cambridge Univ. Press 1983. VIII, 215 p.; cloth £ 20,–.

Freeze, Gregory L.: The **Parish clergy** in nineteenth-century **Russia**. Crisis, reform, counterreform. – Princ: Princeton Univ. Press 1983. XXXII, 507 p.

Jorio, Marco: Der Untergang des **Fürstenbistums Basel (1792–1815).** Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neveu gegen die Säkularisation. Kurzbiographien. – ZSKG LXXVI, 1982, 115–172.

Gäbler, Ulrich: Der Weg zum Réveil in Genf. – Zwing XVI, 1983, 142–167.

Kraus, Franz Xaver: Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays. Kommentiert und hrsg. von Christop Weber. – Tü: Niemeyer 1983. XXXVII, 527 S., 1 Ill. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVII; Lw. DM 148,–.

Greipl, Johannes Egon: Die Bestände des Archivs der **Münchener Nuntiatur** in der Zeit von **1877** bis **1904**. – RömQu LXXVIII, 1983, 192–269; S. 270–282: Gatz, Erwin: Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962.

Ferreira, M. Jamie: **Newman** and the 'Ethics of Belief'. – Religious Studies XIX, 1983, 361–373.

Sagovsky, Nicholas: Between two worlds. George **Tyrrell**'s relationship to the thought of Matthew Arnold. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1983. XII, 192 p.; £ 20,–.

Heitzer, Horstwalter: Georg Kardinal **Kopp** und der Gewerkschaftsstreit. 1900–1914. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XX, 259 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVIII.

9. Neueste Zeit

Seide, Gernot: Geschichte der **Russischen Orthodoxen Kirche** im **Ausland** von der Gründung bis in die Gegenwart. – Wiesb: Harrassowitz 1983. XII, 476 S. = Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. Reihe Geschichte LI; kart. DM 143,–.

García Escudero, José M.: El pensamiento de "El debate". Un diario católico en la crisis de **España ‹1911–1936›**. – Madr: Ed. Católica-Biblioteca de Autores Cristianos 1983. XLI, 1282 p. = Biblioteca de Autores Cristianos CDXXXVIII.

Mercati, Giovanni: Opere minori. Vol. VI ‹1937–1957›. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1984. XVIII, 527 p. = Studi e testi CCXCVI.

Winling, Raymond: La théologie contemporaine **‹1945–1980›**. – (P:) Éd. du Centurion (1983). 477 p.; F 189,–.

Nitsche, Hellmuth: Zwischen Kreuz und Sowjetstern. Zeugnisse des Kirchenkampfes in der **DDR**. **‹1945–1981›**. – Aschaffenburg: Pattloch 1983. 276 S.

Parente, Pietro: La crisi della verità e il Concilio Vaticano II. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche 1983. 176 p.; Lire 8000.

Balthasar, H[ans] U[rs] von: Le Cardinal Henri de **Lubac**, l'homme et son œuvre. Avec une lettre de Paul VI. – P: Éd. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1983). 139 p. = Collection Le Sycomore. Série Chrètiens d'aujourdhui IX; F 65,–.

Müller, Denis: Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart **Pannenberg**. – (Genève:) Ed. Labor et Fides (1983). 404 p. = Lieux théologiques V; sfr 40,–.

Kelly, George A.: The crisis of authority. **John Paul II** and the **American bishops**. – Chic, Ill.: Regnery Gateway (1982). 114 p.; $ 10,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Sanchez Fuertes, Cayetano, OFM: Los **Franciscanos** y la Evangelización de **Filipinas, 1578–1600.** – AIA XLIII, 1983, 311–364.

Neill, Stephen: A history of Christianity in **India**. The beginnings to AD 1707. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1984. XXI, 583 p.; £ 45,–.

Perniola, V., SJ: The Catholic Church in **Sri Lanka**. The Dutch period. Vol. I: **1658–1711.** Original documents translated into English. – Dehiwala ‹Sri Lanka›: Tisara Prakasakayo 1983. XLIV, 543 p.; $ 24,–.

Taylor, Brian: The **Anglican** Church in **Borneo** 1848–1962. – Bognor Regis: New Horizon 1983. XLVII, 368, 31 p.; £ 6,75.

Bohman, Barbro: Mission och gudstjänstrum. Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870–1960. With a summary in English: Mission and the place of worship. Questions concerning churches built by Swedish missions 1870–1960. – (Lund:) Gleerup (1983). 261 p. = Bibliotheca theologiae practicae XL. [Diss., Uppsala]

Heremans, Roger: L'éducation dans les missions des **Pères Blancs** en Afrique centrale ‹**1879–1914**›. Objectifs et réalisations. – Louvain-la-Neuve: Univ. Catholique de Louvain; Brux: Nauwelaerts 1983. 479 p.; 7 pl.; FB 1250.

André-Vincent, Ph[ilippe] J: L'église dans les révolutions de l'Amerique Latine. – P: Éd. S.O.S. (1983). 237 p.; F 77,–.

Gallo, Luis A[ntonio]: Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di **Puebla**. – R: LAS (1983). 165 p. = Biblioteca di scienze religiose LV.

Senior, Donald – Carroll Stuhlmueller: The biblical foundations for mission. – (Lo:) SCM Press (1983). XII, 371 p.; £ 9,50.

Kirk, J. A.: Theology and the Third World Church. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity 1983. 64 p.; $ 2,95.

Mission and evangelism: An ecumenical affirmation. A study guide. Compiled by Jean Stromberg. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 84 p. = WCC Mission series IV; sfr 8,90.

Bejger, Aleksander: Mission und Ökumene in **Sambia.** – NZM XL, 1984, 47–58.

Wiederkehr, Dietrich: Ortskirche und Weltkirche. Fruchtbare Konflikte zwischen bisheriger und weiterführender Ekklesiopraxie und Ekklesiologie. – ZMR LXVIII, 1984, 99–115; S. 116–129: Boff, Clodovis: Der ekklesiologische Status der kirchlichen Basisgemeinde; S. 130–143: Meier, Johannes: Christliche Basisbewegung im Kontext Lateinamerikas; S. 144–156: Galindo, Florencio: Die Basisgemeinde – Ein fragwürdiges Kirchenmodell?

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Aspetti de Hermann **Usener** filologo della religione. A cura di G(raziano) Arrighetti, R. Bodei [e. a.] Pref. di Arnaldo Momigliano. Seminario della Scuola Normale Superiore di Pisa, 17-20 febbr. 1982. – Pisa: Giardini (1983). 238 p. = Biblioteca di studi antichi XXXIX.

Schoen, Ulrich: Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer **Theologie** der **Religionen** heute. Mit einem Geleitwort von Werner Kohler. Mit 2 mehrfarbigen Kunstpostkarten von Vasarély. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 166 S.; kart. DM 40,–.

Terrin, Aldo Natale: Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto. – Padova: Ed. Messaggero – Abbazia di Santa Giustina (1983). 293 p.; Lire 20 000.

Pavlos, Andrew J.: The cult experience. – Westport, Conn.; Lo: Greenwood Pr. (1982). XVI, 209 p. = Contributions to the study of religion VI; $ 27,50.

Islam Communautaire (Al-Umma). Concept et réalités. Présentation de Simon Jargy. – (Genève): Labor et Fides (1984). 134 p. = Cahiers de Civilisation Islamique I.

Selected studies on ritual in the Indian religions. Essays to D. J. **Hoens**. Ed. by Ria Kloppenborg. – Lei: Brill 1983. VI, 208 p., 1 pl. = Numen. Supplement XLV; hfl 68,–.

Guettel Cole, Susan: Theoi Megaloi. The cult of the great gods at **Samothrace**. – Lei: Brill 1983. LIX, 193 p., 5 pl., 3 maps, 1 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCVI; hfl 96,–.

Bühnemann, Gudrun: Budha – Kausika's Rāmarakṣāstotra. A contribution to the study of Sanskrit devotional poetry. – Lei: Brill 1983. 127 p. = Publications of the De Nobili Research Library X; hfl 39,–.

Williams, Raymond Brady: A new face of **Hinduism**: the Swaminarayan religion. – Cambridge: Cambridge Univ. Press 1984. XIV, 217 p., Ill.

Goa, David J. – Harold G. Coward: Sacred ritual, sacred language: Jodo Shinshu religious forms in transition. – Studies in religion XII, 1983, 363–379; p. 381–388: Arapura, J. G.: The problem of *jīvan-mukti:* A historical note; p. 389–396: Young, Katherine K.: Dying for *bhukti* and *mukti:* The Śrīvaiṣṇava theology of liberation as a triumph over death; p. 397–405: Hospital, Clifford G.: Bhakti and liberation in the Bhāgavata Purāna.

Somville, Pierre: Le Dauphin dans la religion grecque. – RHR CCI, 1981, 3–24.

Bartels, Lambert: **Oromo** religion. Myths and rites of the Western Oromo of Ethiopia. An attempt to understand. – B: Reimer 1983. 411 p., 41 ill. = Collectanea Instituti Anthropos VIII; kart. DM 78,–.

Fortes, Meyer: **Oedipus** and **Job** in West **African** religion. – Cambridge [e.a.]: Cambridge Univ. Pr. (1983). IX, 92 p. = Cambridge Studies in Social Anthropology XLVIII; £ 5,95.

Davis, Winston: Pilgrimage and world renewal: A study of religion and social values in Tokugawa **Japan**. – HRel XXIII, 1983/84, 97–116. 197–221; p. 222–239: Ellwood, Robert S.: A cargo cult in seventh-century Japan; p. 240–265: Grapard, Allan G.: Japan's ignored cultural revolution: The separation of Shinto and Buddhist divinities in Meiji ‹shimbutsu bunri› and a case study: Tōnomine.

Hansl, Otto: Der Aberglaube Alteuropas. Die **Edda** als Schlüssel zur Steinzeit. – Tü, Buenos Aires, Montevideo: Grabert 1983. 577 S., 137 Ill., graph. Darst., Kt. = Veröffentlichungen aus Hochschule, Wissenschaft und Forschung IX.

VI. Religionsphilosophie

Vogel, Cornelia J. de: Deus creator omnium: Plato and Aristotle in **Aquinas** doctrine of God. – Graceful reason. Essays presented to Joseph Owens . . ., Tor (1983), 203–228; p. 273–300: Wippel, John F.: Quidditative knowledge of God according to Thomas Aquinas.

Eckert, Michael: Das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem in F. **Schleiermacher**'s Reden „Über die Religion". – Archiv für Religionspsychologie XVI, 1983, 22–56.

Evans, C. Stephen: **Kierkegaard**'s fragments and postscript: The religious philosophy of Johannes Climacus. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1983. XIV, 304 p.; $ 17,95.

Ahlers, Rolf: **Hegel**'s theological atheism. – HeythrJ XXV, 1984, 158–177.

Zac, Sylvain: La philosophie religeuse de Hermann **Cohen**. Avant-propos de Paul Ricœr. – P: Vrin 1984. 232 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 192,–.

Hereu i Bohigas, Josep: Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las "cifras" según Karl **Jaspers**. Metafísica del testimonio según Jean Nabert. – (Barc: Herder 1983). 151 p. = Collectània Sant Pacià XXIX; pes 800,–.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith: an introduction to the philosophy of religion. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.; £ 6,95.

Pannenberg, Wolfhart: Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage. – ThPh LIX, 1984, 178–190.

Guerrière, Daniel: How does God enter into philosophy? – Thomist XLVIII, 1984, 165–187.

Kielkopf, Charles F.: The sense of the Holy and ontological arguments. – NSchol LVIII, 1984, 24–39.

Wall, George B.: Is God really good? Conversations with a theodicist. – Wash, DC: University Pr. of America 1983. XV, 114 p.; $ 8,25.

The existence and nature of God. Ed. with an introduction by Alfred J. Freddoso. – Notre Dame, Ind., Lo: University of Notre Dame Pr. (1983). VIII, 190 p. = Studies in the philosophy of religion III; $ 16,95,–; [cont.:] p. 11–35: Pike, Nelson: Over-power and God's responsibility for sin; p. 37–54: Swinburne, Richard: A theodicy of heaven and hell; p. 55–79: Quinn, Philip L.: Divine conservation, continuous creation, and human action; p. 81–113: Flint, Thomas P. – Alfred J. Freddoso: Maximal power; p. 115–141: Ross, James F.: Creation II; p. 143–160: Dore, Clement: Descartes's meditation V proof of God's existence; p. 161–180: Jordan, Mark D.: The names of God and the being of names.

VII. Fundamentaltheologie

Louth, Andrew: Discerning the mystery: An essay on the nature of theology. – Oxf: The Clarendon Press 1983. XIV, 150 p.; $ 19,95.

Ritschl, Dietrich: Zur **Logik** der **Theologie**. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. – (Mchn:) Kaiser (1984). 368 S.

Dieu et **dieux**: Noms et nom. Actes du Colloque du 20 févr. 1982 et annexes recueillis et éd. par Michel Taillé. – (Angers: Université Catholique de l'Ouest 1983.) 230 p.; F 93,–.

Manuel, Frank E.: The changing of the Gods. – Hanover, NH: University Pr. of New England 1983. XIV, 202 p.; $ 18,–.

Penelhum, Terence: God and skepticism. A study in skepticism and fideism. – Dordrecht (e. a.): Reidel (1983). XII, 186 p. = Philosophical studies series in philosophy XXVIII; hfl 80,–.

Arnheim, Michael: Is Christianity true? – Lo: Duckworth 1984. IX, 207 p.

Niemann, Franz-Josef: **Jesus** als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1983. 488 S. = Innsbrucker theologische Studien. XII; kart. DM 96,– [Diss., Innsbruck]

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

Bruckberger, Raymond – L.: La **révélation** de Jésus-Christ. – P: Grasset (1984). 269 p.; F 75,–.

Paprocki, Henryk: La problématique du développement de la **révélation.** – Istina XXVIII, 1983, 357–373.

Hersch, Jeanne: La **foi** à l'épreuve du XX[e] siècle. – P: Éd. Beauchesne 1983. 88 p. = Quatre fleuves XVII.

Kolden, Marc: Called by the Gospel. An introduction to the christian faith. – Minneapolis, MN: Augsburg Publ. House (1983). 112 p.; $ 4,95.

Toinet, Paul: La foi transmise. Un credo pour notre temps. – Chambray: C.L.D. (1983). 381 p.; F 150,–.

Weger, Karl-Heinz: Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären? – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1984). 126 S. = Herderbücherei CMLXX; kart. DM 7,90.

Dentin, Pierre: Quel Christianisme pour demain? Essai sur l'avenir de l'**église**. Préface de Jean Delumeau. – P: Éd. du Cerf 1983. 276 p.; F 69,–.

Pichler, Josef: Kirche, Glaube, Politik. Basisgemeinden in Italien. – (Mch:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 280 S. = Fundamentaltheologische Studien X; kart. DM 42,–.

VIII. Dogmatik

Reichenbach, Bruce R.: Evil and a good God. – NY: Fordham Univ. Press 1982. XV, 198 p.; $ 9,–.

Pikaza, X.: La Trinidad. Despliegue de Dios y salvación humana (Reflexiones filosófico-teológicas). – ETr XVIII, 1984, 3–91.

Pérez Piñero, Rafael: Encuentro personal y trinidad. La ex-sistencia de la mujer. – Salm: Ed. Secretariado Trinitario 1982. 290 p. = Colección Koinonia XXI; pes 950,–.

Kothgasser, Alois M.: Wege der katholischen **Pneumatologie** im 20. Jahrhundert. – Theologie u. Leben. Festgabe für Georg Söll, R (1983), 167–212; S. 213–220: Bertetto, Domenico: Lo Spirito Santificatore. Il compito proprio dello Spirito Santo nel dinamismo soprannaturale.

Floor, L.: De doop met de Heilige Geest. – Kampen: Kok 1982. 239 blz.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Las nuevas **antropologías**. Un reto a la teología. – Santander: Ed. "Sal Terrae" (1983). 232 p. = Colección Punto Limite XVII.

González Montes, Adolfo: La gracia y el tiempo. Ensayos de teología. – Madr: Narcea, S.A. de Ediciones 1983. 336 p.; pes 1300.

Pozzo, Guido: Magistero e teologia in H. **Küng** e P. **Schoonenberg**. Problemi e reflessioni. – (R:) Città Nuova Ed. 1983. 355 p. = Studi e Ricerche. Almo Collegio Capranica; Lire 15000,–.

Rigal, Jean: L'église-obstacle et chemin vers Dieu. – P: Éd. du Cerf 1983. 220 p.

Franco, Ricardo: Teología y Magisterio: dos modelos de relación. – EE LIX, 1984, 3–25.

Aubert, Jean-Marie: Modèles politiques et structures d'Eglise. – RSR LXXI, 1983, 169–180; p. 181–190: Dumas, André: Magistère et ministères; p. 225–234: Gellard, Jacques: L'autorité du savoir; p. 287–294: Lavalette, Henri de: Magistère et théologiens; p. 295–298: Onfray, Jean-Marie: Magistère et Droits de l'homme; p. 299–308: Moingt, Joseph: L'avenir du Magistère.

Sullivan, Francis A.: Magisterium: teaching authority in the Catholic Church. – Dublin: Gill & Macmillan 1983. 234 p.; £ 6,95.

Cserháti, Franz: Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der 2 kath. Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche u. Heilsmöglichkeit außerhalb ihr, mit bes. Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution Lumen Gentium des II. Vatikanums und des „Axiom"-s: Außerhalb der Kirche kein Heil. – Ffm/M., Bern, NY: Lang (1983). IX, 257 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 228; sfr 60,– [Diss., Insbruck]

Congar, Yves: Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée. – Istina XXVIII, 1983, 374–390.

Del Cura Elena, Santiago: Ministerio eucarístico, comunión eclesial y comunidad. – Burgense XXIV, 1983, 443–540.

Galot, Jean: Eucharistie et Incarnation. – NRTh, A. CXV = T. CVI, 1983, 549–566.

Tod, Hoffnung, Jenseits. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter **Eschatologie**. Ein Symposion. Hrsg. von Ferdinand Dexinger. Mit Beiträgen von Notker Füglister (u. a.). – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1983). 206 S. = Religion, Wissenschaft, Kultur IV; kart. DM 28,80; [enth.:] S. 7–16: Dexinger, Ferdinand: Das Hoffnungsbedürfnis des Menschen und die Entstehung der Eschatologie; S. 17–35: Füglister, Notker: Die Entwicklung der universalen und individuellen biblischen Eschatologie in religionshistorischer Sicht; S. 41–56: Stockmeier, Peter: Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Jüngstem Gericht; S. 61–79: Scherer, Georg: Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie; S. 89–101: Lüthi, Kurt: Die biblische Hoffnungsbotschaft (Eschatologie) und das Absurde in der Welt; S. 107–128: Girardi, Giulio: Säkularisation, Klassenkampf und Eschatologie. Zur Hermeneutik der Rede von der Eschatologie; S. 139–150: Zauner, Wilhelm: Individuelle und universale Eschatologie im Bewußtsein des Volkes; S. 161–175: Wiederkehr, Dietrich: Der sichere Tod und die unsichere Eschatologie. Probleme der Theologie und kirchlichen Verkündigung.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Eastern christianity. A bibliography selected from the ATLA Religion Database. Rev. ed. Ed. by Paul D. Peterson (e. a.) – (Chic, Ill.: Accopress) 1984. 781 p. 4°; $ 52,–.

Flusser, David: Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1984). 103 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XVI; kart. DM 22,–.

Old **Catholics** and **Anglicans, 1931–1981.** To commemorate the 50. anniversary of Intercommunion. Ed. by Gordon Huelin. – (Oxf [e. a.]:) Oxford Univ. Pr. 1983. X, 177 p., 4 pl.

Dumas, André: Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo entre luteranos y católicos. – Dialogo ecumenico XVIII, 1983, 537–553; p. 555–570: Birmele, André: Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo internacional luterano-católico; p. 571–587: Garijo-Guembe, Miguel María: Las cuestiones eclesiológicas centrales en el diálogo teológico luterano-católico.

Redington, James D.: The **Hindu-Christian** dialogue and the interior dialogue. – ThSt XLIV, 1983, 587–603.

Griffiss, James E.: Church, ministry, and unity. A divine commission. – (Oxf:) Blackwell (1983). 118 p.; £ 3,95.

Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs. Hrsg. von Heinrich Fries. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Harding Meyer (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1983). 192 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CIV; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 14–30: Pannenberg, Wolfhart: Entwicklung und (Zwischen-)Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen; S. 31–41: Fries, Heinrich: Zwischenbilanz der ökumenischen Bewegung; S. 42–55: Meyer, Harding: Größere Weite – wachsende Tiefe – klareres Ziel. Versuch einer Zwischenbilanz der ökumenischen Bewegung; S. 56–72: Fries, Heinrich: Die aktuellen Kontroverspunkte; S. 73–88: Pannenberg, Wolfhart: Sakramente und kirchliches Amt; S. 89–107: Meyer, Harding: Amt und Ordination; S. 108–120: Fries, Heinrich: Pastorale Probleme zwischen den Konfessionen; S. 121–133: Pannenberg, Wolfhart: Differenzen und ihre Folgen; S. 134–147: Meyer, Harding: Pastorale Probleme zwischen den Konfessionen: Konfessionsverschiedene Ehen und Abendmahlsgemeinschaft; S. 148–160: Fries, Heinrich: Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit; S. 161–168: Pannenberg, Wolfhart: Die Antwort der Kirchen auf die Herausforderungen der Zeit: Überwindung der Spaltungen; S. 169–175: Meyer, Harding: „Rezeption" – vom Konsens zur Gemeinschaft; S. 176–192: Rahner, Karl: Was kann realistischerweise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein?

Bertaiot, Renzo: Metodologia ecumenica. – Studi ecumenici I, 1983, 41–60; p. 61–74: Puglisi, James F.: Il Consiglio ecumenico delle Chiese ed alcuni suoi documenti fondamentali; p. 75–94: Sartori, Luigi: La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo; p. 95–114: Pattaro, Germano: L'ecumenismo in Italia.

Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Hrsg: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Hannover: Lutherisches Verlagshaus (1984). 110 S.

Schritte zur sichtbaren Einheit: **Lima 1982.** Sitzung der Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Hans-Georg Link. – Ffm: Lembeck 1983. 213 S. = Beiheft zur ökumenischen Rundschau XLV.

Zoghby, Elias: Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen **Katholiken** und **Orthodoxe** noch warten? – Pad: Bonifatius-Druckerei (1984). 184 S.

Testimonia œcumenica in honorem Oscar **Cullmann** octogenarii die 25 Februarii a. d. 1982. Edidit Karlfried Froehlich. – Tü: Vogler 1982. IX, 264 S., zahlr. Abb.; [enth.:] S. 1–27: Froehlich, Karlfried: Oscar Cullmann – Ein Leben für die größere Ökumene. Zugleich ein Vorwort; S. 29–36: Dinkler, Erich: Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesistext: Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols; S. 39–102: Ökumenische Perspektiven heute; S. 105–158: Katholiken und Protestanten: Fortschritte und Probleme; S. 161–258: Ökumenische Begegnung mit einem Lehrer der Kirche: Oscar Cullmann.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A.: Notes on moral theology: 1983. – ThSt XL, 1984, 80–138.

Redpath, Peter A.: The moral wisdom of St. **Thomas**. An introduction. – Lanham, MD, NY, Lo: University Pr. of America (1983). X, 206 p.; $ 10,25.

Witschen, Dieter: **Kant** und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral. – Düs: Patmos Verl. (1984). VII, 308 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung XIII; kart. DM 38,– (Diss., Münster).

Huber, Wolfgang: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1983. 275 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie IV; kart. DM 34,–.

Composta, Dario: Il metodo trascendentale nella nuova teologia morale. – DoctCom XXXVII, 1984, 3–21.

Manenschijn, Gerrit: Spanningen rond christelijk handelen. – TTh XXIII, 1983, 381–402; p. 402: Summary: Plurality of ethics.

Koch, Robert: Le témoignage des laïcs à la lumière de l'Ecriture et de Vatican II. – Studia moralia XXI, 1983, 275–301; p. 303–311: Tremblay, Real: La primauté foncière de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appelé à agir moralement dans le monde; p. 313–349: Drewermann, E.: Vom Problem des **Selbstmord**s oder: von einer letzten Gnade der Natur.

Furger, Franz: Was Ethik begründet. **Deontologie** oder **Teleologie** – Hintergrund u. Tragweite einer moraltheolog. Auseinandersetzung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 116 S.; kart. DM 28,–.

Heilsgeschichte und ethische Normen. Hrsg. von Hans Rotter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 159 S. = Quaestiones disputatae XCIX; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 15–63: Fraling, Bernhard: Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift; S. 64–98: Demmer, Klaus: Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens; S. 99–127: Rotter, Hans: Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral; S. 128–159: Furger, Franz: Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik.

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

Müller, Stephan E.: Personal-soziale Entfaltung des **Gewissens** im **Jugendalter**. Eine moralanthropologische Studie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1984). 288 S.; kart. DM 39,80,– [Diss., Würzburg]

Ansaldi, Jean: Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne. – (Genève:) Ed. Labor et Fides (1983). 200 p. = Le champ éthique IX.

Flandrin, Jean-Louis: Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale **sexuelle occidentale** «VI^e^–XI^e^ siècle». – P: Éd. du Seuil (1983). 249 p. = L'Univers historique; F 79,–.

Nelson, John Robert: Human life. A biblical perspective for **bioethics**. – Phil: Fortress Press (1984). XI, 194 p.; $ 10,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kaschmitter, William A.: The spirituality of the Catholic Church. – Houston, Tex.: Lumen Christi Press 1982. 625 p.

Rivera, José – José Maria Iraburu: Espiritualidad católica. Pról. de Marcelo González Martín. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1982. 1063 p. = Pensamiento católico V.

Lallement, Daniel-Joseph: Saint **Joseph.** Sa place dans l'humanité rachetée. – CahJos XXXI, 1983, 65–91. 223–250.

Mysticism and religious traditions. Edited by Steven T. Katz. – NY: Oxford University Press 1983. 279 p.

Vogüé, Adalbert de: L'école du Christ. Des disciples de Jésus au monastère du **Maître** et de **Benoît**. – CCist XLVI, 1984, 3–12; p. 13–22: Leclercq, Jean: S. **Bernard** a-t-il un message spécifique pour les moniales?; p. 23–36: Dekkers, Éloi: Saint **Grégoire** et les moniales; p. 37–58: Doucet, Marc: «Christus et Ecclesia una est persona». Note sur un principe d'exégèse spirituelle chez S. Grégoire le Grand.

Lees, Rosemary Ann: The negative language of the **Dionysian** School of mystical theology. An approach to the Cloud of unknowing. Vol. I. II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. III, 549 p. = Analecta Cartusiana CVII.

Henricus de Kalkar: Die Korrespondenz und der Liber exhortacionis. Erste kritische Ausgaben von Á(rpád) P(éter) Orban. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. V, 303 S. = Analecta Cartusiana CXI.

Marcocchi, Massimo: La spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento. – R: Ed. Studium (1983). 214 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XV; Lire 8000.

Petit, Jacques G.: La jeunesse de **Monchanin 1895–1925**. Mystique et intelligence critique. – P: Beauchesne (1983). 276 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique IX; F 132,–.

Ancilli, Ermanno: I mistici della riforma cattolica. Il "castello interiore". – R: Ed. Studium (1982). 287 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi XIII.

La regola del **Carmelo** oggi. (Atti del Congresso Carmelitano "La regola del Carmelo oggi" Roma/Sasone 11–14 ott. 1982.) A cura di Bruno Secondin. – (R): Ed. Institutum Carmelitanum 1983. 285 p. con fig.; Lire 20 000.

Baur, Francis: Life in abundance: a contemporary spirituality. – NY: Paulist Press 1983. V, 276 p.

Corbin, Henry: L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle. Avant-propos de Roger Munier. – (P:) Fayard (1983). 270 p. = L'espace intérieur XXIX; F 84,–.

Cronache e commenti di studi religiosi. – R: LAS (1983). 158 p. = Quaderni dei Salesianum IX; Lire 12 000.

Atkinson, C. W.: Mystic and pilgrim. – Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1983. 241 p.

Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history. Edited with introduction an annotated bibliography by Stephen Wilson. – Cambridge (Cambridgeshire), NY: Cambridge University Press 1983. XII, 435 p.

Panjikaran, Sebastian: Ansätze zu einer **ganzheitlichen Spiritualität** aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität. – St. Ottilien: EOS Verl. (1983). X, 355 S. = Dissertationen. Theologische Reihe I; kart. DM 34,–. [Diss., München]

Marie dans la prière de l'Eglise. – P: Soc. Française d'Etudes Mariales (1982). 134 p. = Etudes Mariales. Année XXXIX.

Les moines et la **prière**. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1983). 159 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Politics and religion. A bibliography selected from the ATLA Religion Database. 2nd rev. ed. Ed. by Paul D. Petersen (e. a.) – (Chic, Ill.: Accopress) 1984. 774 p. 4°; $ 40,–.

Lessnoff, Michael: **Weber**'s two Protestant ethics and the spirit of capitalism. – Scottish Journal of religions studies IV, 1983, 77–106.

Pickering, W. S. F.: **Durkheim**'s sociology of religion: themes and theories. – Lo: Routledge and Kegan Paul 1984. XXV, 577 p.; £ 28,50.

Houtart, François – Geneviève Lemercinier: Conscience religieuse et conscience collective en Amérique Centrale. – SocComp XXX, 1983, 153–174; p. 175–209: Opazo Bernales, Andres: Les conditions sociales de surgissement d'une Église populaire; p. 211–231: Guzman Garcia, Luis – Maria Alicia Puente de Guzman: Formation des classes, luttes populaires et discours religieux au **Nicaragua**; p. 233–259: Avila, Raphaël: Religion et société politique au Nicaragua après la révolution sandiniste; p. 261–298: Careres Prendes, J.: El **Salvador** revolutionary struggle and the Church' "Option for the Poor"; p. 299–316: Vasquez, Rodrigo Fernandez: Essai d'interprétation historique de la réforme sociale et de l'action ecclésiale au **Costa Rica**; p. 317–348: Sierra Pop, Oscar Rolando: The Church and social conflict in **Guatemala**; p. 363–395: Bibliographie internationale de sociologie des religions **1982.**

Benestad, J. Brian: The pursuit of a just social order. Policy statements of the U.S. Catholic bishops, 1966–80. Foreword by Avery Dulles. – Wash, DC: Ethics and Public Policy Center (1982). XIV, 206 p. = Ethics and Public Policy studies; $ 7,–.

Wallis, Roy: The elementary forms of the new religious life. – London: Routledge and Kegan Paul 1984. X, 156 p. = International library of sociology.

Les Mouvements dans l'Église. Préface du Cardinal Suenens. – P: Lethielleux/Namur: Culture Vérité (1984). 239 p. = Collection «Le sycomore». Série «Chrétiens aujourd'hui» X; F 70,–.

Werpehowski, William: Political liberalism and Christian ethics: A review discussion. – Thomist XLVIII, 1984, 81–115.

Snyder, Howard A.: Liberating the church. The **ecology** of church and kingdom. – Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Pr. (1983). 288 p.; $ 6,95.

Roos, Lothar: Theologie und Ethik der **Arbeit.** – Internationale Kath. Zeitschrift Communio XIII, 1984, 97–115; S. 116–123: Juros, Helmut: Wovon handelt die Theologie der Arbeit?; S. 124–134: Anzenbacher, Arno: Arbeitslosigkeit und Arbeit; S. 135–144: Gaugler, Eduard: Humanisierung der Arbeit. Arten und Probleme der Arbeitsstrukturierung.

Dickinson, Richard D. N.: **Poor**, yet making many rich. The poor as agents of creative justice. – Geneva: World Council of Churches (1983). XI, 219 p.

Schwarz, Heino: Katholisch, proletarisch und in der **Einheitsgewerkschaft**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1983. 141 S., Ill. = Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche VII.

Misereor im Widerstreit der Meinungen. Analysen u. Stellungnahmen zum Informationsschwerpunkt Südafrika. Überlegungen zur Rolle der Kirche u. der kirchl. Entwicklungsarbeit. Von Norbert Herkenrath, Wolfgang Schoop, Hans Zwiefelhofer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 89 S. = Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen XVII.

Reitz, Rüdiger: **Christen** und **Sozialdemokratie.** Konsequenzen aus einem Erbe. – (Stu:) Radius-Verl. (1983). 342 S. = Radius-Bücher; kart. DM 29,80.

Dem Krieg zuvorkommen. Christliche Friedensethik und Politik. Hrsg. von Ernst Josef Nagel. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 238 S.; kart. DM 38,–.

XIII. Kirchenrecht

Kölzer, Theo: Collectio Canonum Regesto Farfensi inserta. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. XIII, 212 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. B.: Corpus Collectionum V; Lire 45 000 [Diss., Gießen]

Valdrini, Patrick: Injustices et protection des droits dans l'église. 2ème éd. – Strasbourg: Cerdic Publications 1984. 422 p. = Recherches institutionnelles I. Droit et églises XII; F 130,–.

Minnerath, Roland: L'église et les états concordataires ‹**1846–1981**›. La souveraineté spirituelle. Préface de Jean Gaudemet. – P: Éd. du Cerf 1983. 510 p.

Longhitano, Adolfo: Chiesa diritto e legge nella Cost. Ap. "Sacrae disciplinae leges". – MonEccl CVIII, 1983, 399–435; p. 436–473: Fornes, Juan: El perfil juridico de las prelaturas personales. Un comentario a la Constitucion Apostolico "Ut sit" de 28. XI. 1982; p. 474–497: Cardinale, Marco: Riflessioni sull'organizzazione della giustizia amministrativa nel nuovo Codex Juris Canonici. Una garanzia della Ecclesia spiritualis sulla Ecclesia juridica.

Castillo Lara, R.: Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice. – Apollinaris LVI, 1983, 345–369; p. 370–398: Boni, A.: Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC; p. 399–410: Stikler, A. M.: La «Potestas Regiminis». Visione teologica; p. 411–421: Tocanel, P.: Le Persone fisiche e giuridiche nella Chiesa. Novità, motivazioni e significato; p. 422–431: Marcuzzi, P. G.: Gli Uffici Ecclesiastici nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 432–442: Bertone, T.: Sistematica del libro II. I «Christifideles»: doveri e diritti fondamentali; p. 443–453: Ciprotti, P.: I laici nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 454–464: Marcuzzi, P. G.: Le Associazioni dei fedeli nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 465–474: Marcuzzi, P. G.: Le prelature personali nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 475–495: Hamer, J.: I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione teologica; p. 486–498: Bertone, T.:I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione giuridica; p. 499–513: Midali, M.: La Chiesa particolare: prospettiva teologica; p. 514–527: Giannini, F.: La Chiesa particolare e gli organismi di partecipazione; p. 528–540: Gonzáles Silva, S.: Gli Istituti di vita consacrata. Linee generali e norme comuni; p. 541–559: Accornero, G.: Gli Istituti religiosi (can. 607–709). Novità, motivazioni, significato; p. 560–568: Albertini, M.: Gli Istituti secolari e le società di vita apostolica nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 569–600: Andrés, D. J.: Relaciones entre obispos y religiosos: analisis y significado; p. 601–631: Damizia, G.: La funzione di insegnare nella Chiesa; p. 632–655: Diurni, G.: Il Codice «immagine delle forme viventi dell'ordine sociale e della moralità del secolo»: prime osservazioni sulla disciplina del matrimonio nell'opera codificatoria di A. Bello; p. 656–704: Bucci, O.: L'Impero persiano come ordinamento giuridico sovrannazionale. II: Impero Achemenide e forme di organizzazione sociale ed economica al suo interno.

Paarhammer, Hans – Gerhard Fahrnberger: **Pfarrei** und **Pfarrer** im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde. – Wien, München: Herold (1983). 187 S.; kart. DM 28,–.

Orsy, Ladislas, SJ: Matrimonial consent in the new code: Glossae on canons **1057, 1095–1103, 1107.** – Jurist XLIII, 1983, 29–68; p. 69–102: Robinson, Geoffrey: Unresolved questions in the theology of marriage; p. 103–124: Pivonka, Leonard D.: Ecumenical or mixed marriages in the new code of Canon Law.

Boni, Andrea: La vita religiosa nella struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico. – Antonianum LVIII, 1983, 523–627; p. 628–647: Betti, Umberto: In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico.

Zapp, Hartmut: Kanonisches **Eherecht**. 6., völlig neubearb. Aufl. – Frb, B: Rombach (1983). 288 S.; kart. DM 28,–.

Panizo Orallo, Santiago: Nulidades de matrimonio por incapacidad. ‹Jurisprudencia y apuntes doctrinales›. – (Salm 1982: Imprenta Kadmos.) 354 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLIX; pes 1400.

Aznar Gil, Federico R.: La "incapacitas assumendi obligationes matrimonii essentiales" en la futura codificación. – REDC XXXIX, 1983, 67–102.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Conceptos fundamentales de pastoral. Ed.: Casiano Floristan, Juan-José Tamayo. – Madr: Ed. Cristiandad (1983). 1052 p.; pes 2900.

Oden, Thomas Clark: **Pastoral theology**. Essentials of ministry. – San Franciso: Harper & Row (1983). XII, 372 p.; $ 14,95.

García Manzanedo, Victoriano: Carisma-ministrio en el Concilio Vaticano Segundo. – Madr: PS Ed. 1982. 727 p. = Estudios de etica teologica III. [Diss., Rom. Acad. Alfonsiana]

Handbuch der Praktischen Theologie. Bd. III: Praxisfeld: **Gemeinden**. Redaktion K. F. Daiber, T. Stählin. (u. a.) – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 648 S.

Tonelli, Riccardo: Gruppi giovanili e esperienza de Chiesa. – R.: LAS (1983). 95 p. = Studi di teologia pastorale IX = Biblioteca di scienze religiose LIX.

Frielingsdorf, Karl – Günther Stöcklin: Befreiende Erfahrungen in Positano. Ein Modell **therapeutischer Seelsorge**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 128 S. = Grünewald Praxis.

Patton, John: Pastoral **counseling**. A ministry of the church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 238 p.; $ 11,95.

Bruno, Paolino G.: Anche i cristiani sono laici. La dimensione laicale della missione della Chiesa. – Avellino: Ed. del Canguro (1983). 331 p.

Mildenberger, Friedrich: Kleine **Predigtlehre**. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 160 S.; kart. DM 29,80.

Fuchs, Ottmar: Von Gott predigen. Überlegungen, Anleitungen, Beispiele. Mit Beiträgen von evangelischen u. katholischen Theologen. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 165 S.; kart. DM 22,80.

Stratman, Gary D.: Pastoral preaching. Timeless truth for changing needs. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 111 p.; $ 7,95.

Funke, Dieter: Die Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion ‹TZI› nach Ruth C. Cohn. Mit e. Vorwort von H. Steinkamp. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. VI, 531 S. = Erfahrung und Theologie VIII; sfr 84,– [Diss., Münster]

Psychodynamic perspectives on religion, sect, and cult. Edited by David A. Halperin. – Boston: Wright PSG 1983. XXII, 394 p.

Hark, Helmut: **Religiöse Neurosen**. Ursachen u. Heilung. – (Stu:) Kreuz Verl. (1984). 299 S.; kart. DM 29,80.

Zirker, Loe: Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung, Katechese, Jugendarbeit. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1983. 151 S.

Religionsunterricht. Thesen und Kommentare zu einem umstrittenen Schulfach [Hrsg. von] Jürgen Lott. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg 1983. 108 S. = Diskussionen; kart. DM 16,80.

Schröer, Henning: Glauben, Lehren und Verstehen. Hermeneutik und Didaktik als elementare theologische Aufgabe. – EvE XXXVI, 1984, 107–116; S. 116–130; Lachmann, Rainer: „Die Sache selbst" im Gespräch zwischen Religionspädagogik und Pädagogik; S. 131–147: Nipkow, Karl Ernst: Elia und die Gottesfrage im Religionsunterricht. Elementarisierung als religionsdidaktische Aufgabe; S. 147–157: Baldermann, Ingo: Engagement und

Verstehen. Politische Erfahrungen als Schlüssel zu biblischen Texten; S. 158–168: Bizer, Christoph: Von der Vermittlung des Glaubens. Religionsdidaktische Etuden; S. 168–188: Biehl, Peter: Erschließung des Gottesverständnisses durch elementare Formen des Gebets. Religionspädagogische Erwägungen zu einer These G. Ebelings.

XV. Liturgiewissenschaft

Häussling, Angelus Albert: Das **Missale deutsch**. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Teil I: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. – Mstr: Aschendorff (1984). XII, 213 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXVI; kart. DM 58,–.

Auf der Maur, Hansjörg: Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr. – Rgb: Pustet (1983). 230 S.; Beil.: Vorläufiges Abkürzungsverz. 50 S. = Gottesdienst der Kirche V, 1.

Quellec, Jean-Yves: La liturgie dans le Saint-Esprit. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 91–100; p. 101–112: Swaeles, Romain: L'avenir des ministères: laisser le temps à l'Esprit de refaire des communautés; p. 113–136: Dufrasne, Dieudonné: Quand donnerons-nous enfin ses chances à l'épiclèse de l'Esprit?

Mens concordet voci. Pour A[imé]-G[eorges] **Martimort** à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des 20 ans de la Constitution Sacrosanctum Concilium. – (P:) Desclée (1983). 731 p.; F 650,–; p. 15–22: Bibliographie Martimort; (cont.:) I: Quarante ans de recherches et de travaux de Mgr A. G. Martimort: p. 25–174: Études historiques: La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture – L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique – Un sacramentaire de la région de Carcassonne – aux environs de l'année 1100 – Essai historique sur les traductions liturgiques – Origine et signification de l'Alleluia de la messe romaine – Missels incunables d'origine franciscaine – Un Gélasien du VIII[e] siècle: le sacramentaire de Noyon – Attualità della catechesi sacramentale di sant'Ambrogio; p. 175–298: Avant le Concile: Théologie de la liturgie, Mouvement liturgique, Combats: L'histoire et le problème liturgique contemporain – L'Assemblée liturgique – L'Assemblée liturgique, mystère du Christ – Précisions sur l'Assemblée – Comment meurt un chrétien – Le renouveau liturgique et l'unité chrétienne – Le rituel de la concélébration eucharistique; p. 299–366: Après le Concile: Quelques aspects de la Constitution Sacrosanctum Concilium: Quelques aspects doctrinaux de la Constitution «Sacrosanctum Concilium» – «Praesens adest in verbo suo siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in ecclesia leguntur» – «In persona Christi» – Adaptation liturgique – Le dimanche. II: Mélanges liturgiques offerts à Mgr A. G. Martimort: p. 370–380: Roguet, C.: Le Centre de Pastorale liturgique de Paris; p. 381–403: Braga, C.: La preparazione della Costituzione »Sacrosanctum Concilium»; p. 404–410: Isnard, C. J. C.: Le «Consilium»; p. 413–422: Delcor, M.: La portée liturgique de la suscription «Lehazkir» et des Ps. 38 et 70; p. 423–430: Dutheil, M.: La «Mémoire» du pain et du vin; p. 431–436: Légasse, S.: Εὐλογεῖν et Εὐχαριστεῖν; p. 437–446: Quacquarelli, A.: La **Chiesa orante** e i suoi presupposti cristologici nella iconografia paleocristiana; p. 447–451: Lécuyer, J.: «Et avec ton esprit». Le sens de la formule chez les Pères de l'Eglise d'**Antioche**; p. 452–457: Olivar, A.: Les réactions émotionnelles des fideles pendant la lecture solennelle de l'Ecriture dans l'Eglise des Pères; p. 458–464: Poque, S.: «Lucerna» et «candelabrum«. La référence au luminaire liturgique dans la prédication d'**Augustin** d'Hippone; p. 465–470: Doignon, J.: «Vere sub mysterio». Un nœud de notions relatif à la communion eucharistique chez **Hilaire** de **Poitiers**; p. 471–483: Dagens, C.: La prédication de la pénitence chez saint **Grégoire** le **Grand**; p. 484–488: Gros, M. S.: Observacions sobre l'Oracional hispànic de **Verona**; p. 489–496: Nicolas, M.-J.: La théologie des Mystères selon saint **Thomas** d'**Aquin**; p. 497–507: Gy, P. M.: Les livres liturgiques de l'Eglise de **Mende**; p. 508–517: Jounel, P.: Un missel **nantais** du **XV[e]** siècle; p. 518–531: Lengeling, E. J.: Zur Aktualpräsenz Christi in der Liturgie; p. 532–542: Dalmais, I. H.: Assemblée liturgique et communauté ecclésiale; p. 543–558: Cabié, R.: L'ordo de l'Initiation chrétienne dans la «Tradition apostolique» d'**Hippolyte** de Rome; p. 559–568: Bobrinskoy, B.: Onction baptismale et Trinité dans la tradition **syrienne** ancienne; p. 569–576: Fischer, B.: Formen und Tauferinnerung in der Geschichte des privaten christlichen Morgen- und Abendgebets; p. 577–584: Ligier, L.: Quand la définition d'un rite sacramentel engage celle de son ministre; p. 585–594: Nocent, A.: L'Ordo lectionum et la Confirmation dans la liturgie du **Samedi Saint**, d'après la documentation liturgique d'E. Martène; p. 595–607: Saxer, V.: L'usage de la Bible et ses procédés dans quelques anaphores grecques anciennes; p. 608–618: Dalla Mutta, R.: Un rituel de l'**Onction** des **Malades** du IX[e] siècle en **Flandre**, chaînon important entre le rituel «carolingien» et les rituels des **X[e]–XI[e]** siècles; p. 619–626: Crouzel, H.: Liturgie du mariage chrétien au **V[e]** siècle selon l'Epithalame de saint **Paulin de Nole**; p. 629–638: Martini, A.: L'**Ordo Paenitentiae** in feria quarta Quinquagesimae del cosiddetto pontificale di **Poitiers**; p. 639–646: Sauget, J. M.: Un bref homéliaire melkite pour la Semaine sainte; p. 647–651: Bragança, J. O.: Pièces rares pour la bénédiction de la **lumière**; p. 652–662: Renoux, C.: La fête de la **Transfiguration** et le rite arménien; p. 663–678: Raffa, V.: I salmi «imprecatori» e «storici« nell'iter della riforma liturgica; p. 679–690: Rose, A.: Sous-titres psalmiques de «**Liturgia Horarum**»; p. 691–702: Rocha, P. R.: Les «**Tropes**» ou versets de l'ancien Office des Ténèbres.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Edmund Arens, Marburger Str. 18, 6000 Frankfurt 90; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Horst Beintker, Frauenhoferstr. 7, DDR-6900 Jena; Dr. Karl-Heinz Bieritz, Straße der Befreiung 59, DDR-705 Leipzig; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20 I-00186 Roma; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Neideckstr. 45, 8000 München 60; Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Mußstr. 52, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Elisabeth Gössmann, 168 Suginamiku, Miyamae 5-8-9, Tokyo; Prof. Dr. Martin Greschat, Karl-Glöckner-Str. 21 (Haus H), 6300 Gießen; Dr. Ludwig Hagemann, Haselnußweg 39, 5000 Köln 71; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, 6233 Eppenhain/Ts.; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Priv. Doz. Dr. Richard Heinzmann, Pater-Rupert-Mayer-Str. 28, 8023 Pullach; Doz. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringerhalle 2, DDR-508 Erfurt; Prof. Dr. Ulrich Horst OP, Postfach 61 20, 5303 Bornheim-Walberberg; Prof. Dr. René Kieffer, Sunnanväg 14 L, S-22226 Lund; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Dipl. Theol. Ruthard Ott, Berliner Str. 35, 8723 Gerolzhofen; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Laerholzstr. 29, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Rudolf Schieffer, Konviktstr. 11, 5300 Bonn; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Hans Thomas, Stadtwaldgürtel 73, 5000 Köln 41; Dr. Lars Thunberg, Jasminveij 2, DK-8400 Ebelhoft; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Weerth-Str. 12, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz 1; Priv.-Doz. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Margot Wiegels, Hedwigstr. 5, 4400 Münster; Dr. K. Anton Wohlfahrt, Universität Mainz, Saarstr. 21, 6500 Mainz.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„CC / RST / KLK / Vf" (Verlag Aschendorff) bei.