476 + Bu

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 — 1984 — 80. Jahrgang

Teresa Berger: „Ex umbris et imaginibus . . .": 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd IV, Lfg. 6/7 (G. Krinetzki)
Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd 5: W. Kornfeld: Leviticus (A. Schenker OP)
D. Barthélemy: Critique textuelle de l'Ancien Testament (J. Becker)
U. Offerhaus: Komposition und Intention der Sapientia Salomonis (J. Marböck)
A. Gunneweg: Sola Scriptura (J. Scharbert)
A. Paul: Le Fait biblique (P.-G. Müller)
R. Busemann: Die Jüngergemeinde nach Markus 10 (R. Pesch)
Der Philemonbrief. Hrsg. von J. Gnilka (P. Benoit, o.p.)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 372
W. Rordorf / A. Schneider: Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche (P.-G. Müller)
G. Reijners: Das Wort vom Kreuz (R. Tremblay)
Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Hrsg. von K. Mras. 2. bearb. Auflage hrsg. von E. d. Places (N. Brox)
St. O. Horn: Petrou Kathedra (P. Stockmeier)
Forschungen und Quellen zur Geschichte der Kartäuser: Analecta Cartusiana. Hrsg. von J. Hogg (I. W. Frank)
R. A. Lees: The negative language of the Dionysian school of mystical theology; an approach to the Cloud of Unknowing (J. Sudbrack)
The Cloud of Unknowing and related treatises. Ed. by Phyllis Hodgson (J. Sudbrack)
A. Molnár: Die Waldenser (M. Schneider)
Th. Kiefner: Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd 1 Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730 (M. Schneider)
Martini Buceri Opera Latina. Vol. I. Publié par C. Augustijn, P. Fraenkel et M. Lienhard (H. Feld)
Johann Amos Comenius: Antisozinianische Schriften. Hrsg. u. eingel. von E. Schadel (H. Beck)
E. D. Dussel: Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina (J. Meier)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 389
A. Seigfried: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat (Ph. Schäfer)
E. Schlink: Ökumenische Dogmatik (W. Beinert)
G. Greshake: Gottes Heil – Glück des Menschen (L. Weimer)
J. Niewiadomski: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (G. Wenz)
K. K. J. Tossou: Streben nach Vollendung (M. Lochbrunner)
J. Lécuyer: Le sacrement de l'ordination (G. Greshake)
P. Weß: Ihr alle seid Geschwister (H. Wieh)
Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer (H. Wieh)
Ut unum. Dokumenty Kościola Katolickiego na temat ekumenizmu. Hrsg. von St. C. Napiórkowski (K. Bausenhart)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 408
Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium. Ed by L. J. O'Donovan (H. Heinemann)

Religionspädagogik, Liturgiewissenschaft Sp. 411
W. Bartholomäus: Einführung in die Religionspädagogik (J. Hofmeier)
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (K. Thomas)
Corpus Ambrosiano-Liturgicum I. Hrsg. von J. Frei (E. J. Lengeling)
The Manual from Bystorp. Hrsg. von B. Strömberg (N. K. Rasmussen)
I. Hoffmann: Auswahlchrist und liturgisches Jahr (K. Richter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 417
F. Ricken: Allgemeine Ethik Grundkurs Philosophie 4 (W. Wolbert)
Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. von A. Rauscher (M. Rock)
G. Siefer: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche (N. Mette)
A. Senge: Marxismus als atheistische Weltanschauung (P. Ehlen)

Philosophie, Christliche Spiritualität . Sp. 422
A. de Vogüé: Die Regula Benedicti (O. Hagemeyer)

„Ex umbris et imaginibus . . .": 150 Jahre Literatur zur Oxford-Bewegung

Von Teresa Berger

Die Geschichte und das komplexe Wesen der anglikanischen Kirche werden von kontinentaleuropäischen Theologen im allgemeinen weder mit tiefem Interesse verfolgt, noch mit wirklichem Verständnis interpretiert. Die ecclesia anglicana war und bleibt bis zu einem gewissen Grade terra incognita. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß das 150. Jubiläum des Beginns der Oxford-Bewegung,[1] das in der anglikanischen Kirchengemeinschaft intensiv gefeiert wurde, in Deutschland so gut wie keinen Widerhall fand. Trotzdem verdient die anglo-katholische Erneuerung des 19. Jahrhunderts, auf deren Anfänge man sich im vergangenen Jahr zurückbesann, Beachtung, da ihre Wirkungsgeschichte gerade in der heutigen Zeit sichtbar ist: Die Gespräche der „Anglican/Roman-Catholic International Commission", die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und Großbritannien und nicht zuletzt der Papstbesuch in England zu Pfingsten 1981 sind alle nur denkbar auf der Grundlage einer Tradition, die innerhalb ihrer „comprehensiveness" katholische[2] Elemente integriert (und zum Teil auch institutionalisiert) hat. Dies wurde nicht zuletzt durch das Wiedererstarken des anglo-katholischen Flügels im 19. Jahrhundert gewährleistet.

Die vorliegende Darstellung von 150 Jahren Literatur zur Oxford-Bewegung tendiert ihrer Art nach eher zu einem Literaturbericht als zu einem reinen Forschungsüberblick. Dies hat folgenden Grund: Die Oxford-Bewegung hat eine große Menge Sekundärliteratur hervorgerufen, die berücksichtigt werden muß, auch wenn sie von Forschungsarbeit im eigentlichen Sinne oft weit entfernt ist. Ein reiner Forschungsüberblick könnte keinen wirklichen Einblick in die intensive Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung geben. Ich habe mich deshalb für einen Mittelweg entschieden, um die Linien aufzeigen zu können, die die Sekundärliteratur charakterisieren. Diese Literatur schuf nämlich

[1] Zur Terminologie ist folgendes zu sagen: „Traktarianismus" und „Oxford-Bewegung" sind im Grunde Synonyme. Der Begriff „Traktarianismus" sollte aber auf die zentrale Phase der Bewegung (1833–1845) beschränkt bleiben, während der Ausdruck „Oxford-Bewegung" durchaus auch Geschehnisse nach der Konversion Newmans beinhalten kann. Die Bezeichnung „anglo-katholische Erneuerung" umfaßt sowohl die Oxford-Bewegung als auch den Ritualismus.

[2] In der anglikanischen Kirche hat sich der Begriff der „Katholizität" jenseits der Bindung an die Kirche von Rom erhalten. Es ist deshalb ärgerlich, wenn sich römisch-katholische Theologen im Dialog mit der anglikanischen Kirche nicht der Selbstdisziplin unterziehen, die für die anglikanische Theologie wichtige Differenz zwischen „katholisch" und „römisch-katholisch" zu beachten.

UB Tübingen
30. JAN. 1985
21.7

ein spezifisches Bild der Bewegung, indem sie bei der Interpretation bestimmte Akzente setzte und eine Betrachtungsweise zugrundelegte, die das Bild der Bewegung über lange Zeit formte.

In England als dem Ursprungsland entstand schon während der ersten Jahre der Oxford-Bewegung eine Flut von Literatur. Wichtig sind besonders die Eigenberichte der Traktarianer, wobei für die Auswertung die Funktion zu beachten ist, die der jeweilige Bericht für den Verfasser hatte. So wollte sich W. Palmer z. B. mit seiner Darstellung der Ereignisse[3] vom Traktarianismus distanzieren, J. H. Newmans „Apologia"[4] ist zur Rechtfertigung seiner (späten) Konversion geschrieben, T. Mozley reiht in einem primär erzählenden Interesse im Grunde nur Anekdoten aneinander.[5] Wie durch die Eigenberichte der Traktarianer das Bild der Bewegung nicht unwesentlich geformt wurde, sei an zwei Punkten verdeutlicht, die die zeitliche Eingrenzung des Traktarianismus betreffen. Im Anschluß an Newmans Aussagen in der „Apologia" datiert man den Beginn der Bewegung meistens auf die (außer bei Newman) nicht das geringste Aufsehen erregende Predigt „National Apostasy" von J. Keble am 14. Juli 1833. R. W. Churchs Klassiker „The Oxford Movement",[6] bei dem sich die ganze Bewegung auf Newman konzentriert, sieht das Ende des Traktarianismus mit Newmans Konversion am 9. Oktober 1845 gegeben (das letzte Kapitel seines Buches, das diese Phase beschreibt, trägt die Überschrift „The Catastrophe"). Auch wenn diese beiden Daten immer noch die Eckpfeiler der zeitlichen Bestimmung des Traktarianismus darstellen, herrscht in der Forschung inzwischen Konsens über die Tatsache, daß angesichts der Komplexität der Bewegung die Jahreszahlen 1833 bis 1845 zumindest ebenso willkürlich wie nützlich sind.

Die englische Sekundärliteratur zur Oxford-Bewegung stellt von Anfang an alle nur möglichen Variationen dar, von populärer Pamphletliteratur bis zur wissenschaftlichen Arbeit, von euphorischer Bejahung (so die Anglo-Katholiken, vgl. den Untertitel eines Werkes: „Studies on the saints and heroes of the Oxford Movement")[7] bis zu extrem negativer Ablehnung (so oft evangelikale Kreise).[8] Eines ist aber fast allen dieser disparaten Werke gemeinsam: die historisch-kausale Fragestellung, die den unterschiedlichen Beurteilungen zugrundeliegt. Die Oxford-Bewegung wird als geschichtliches Phänomen geschichtlich hinterfragt. Ende des 19. Jahrhunderts läßt sich eine Flut historischer Beschreibungen der anglo-katholischen Erneuerung feststellen. Man blickt jetzt auf die verschiedenen Phasen dieser Erneuerung als Ganzes zurück und stellt ihren Verlauf im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung anglo-katholischer Prinzipien dar. Diese Sicht charakterisiert z. B. J. H. Overtons Buch „The Anglican Revival",[9] in dem der Traktarianismus, die spätere Oxford-Bewegung und der Ritualismus als konsequent aufeinanderfolgende Teile eines homogenen Ganzen verstanden werden. In dieselbe Richtung tendieren S. L. Ollard mit seinen verschiedenen Arbeiten über die Oxford-Bewegung[10] und W. J. S. Simpson mit seinem Überblick über die anglo-katholische Erneuerung seit 1845.[11]

Die historische Betrachtungsweise bestimmte über lange Zeit die Interpretation der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum. Inzwischen gehen die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ins Uferlose. Ein erwähnenswertes Beispiel aus neuerer Zeit ist das Werk „The Oxford Conspirators"[12] von M. R. d'Connell, auch wenn im Grunde keinerlei neue wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden. Dies ist auch nicht das Ziel des sprachlich sehr geschickt gemachten Buches (dem Autor ist deutlich die erzählerische Faszination an seinem Objekt anzumerken: „such a very interesting story").[13] O'Connell will eine Darstellung der Oxford-Bewegung liefern, die die Vorgänge auch für einen über Zustände im Oxford des Viktorianischen Zeitalters nicht informierten Leser verständlich werden lassen. Dieser Intention wird das (mit vielen Quellenzitaten durchflochtene) Buch gerecht.

So wichtig die historische Fragestellung ist, und so sehr die gegenüber früheren Jahren objektive Auseinandersetzung mit der Oxford-Bewegung positiv bewertet werden muß, fällt doch die Vormachtstellung dieser Betrachtungsweise auf. Sie durchzieht auch die Untersuchungen zu einzelnen Spezialaspekten der Bewegung, wie sie nach den vielen historischen Darstellungen langsam aufkamen.[14] Eine Seite der Oxford-Bewegung hat besonders Interesse gefunden: Es handelt sich um das poetische Element, das den ganzen Traktarianismus durchzieht. Neben Pamphleten („Tracts") und Predigtsammlungen waren es vor allem Gedichtbände, die das Schrifttum der Bewegung ausmachten und die in ihrer Eigenart berücksichtigt werden wollen. Eine faszinierende Untersuchung der traktarianischen poetischen Schriften und ihrer Rezeption im Viktorianischen Zeitalter stellt G. B. Tennysons Buch dar.[15] Der Autor versteht die poetischen Werke der Traktarianer (er konzentriert sich auf Keble, Newman und Williams; Faber wird kein eigenes Kapitel gewidmet) als Andachtsbücher: „Poetry is . . . an act of devotion."[16] Diese These kann eindrücklich an der Rezeption der traktarianischen Werke erhärtet werden, nicht zuletzt an den äußerlichen Veränderungen, die bei Neuauflagen vorgenommen wurden: Druck, Illustrationen und Einband ähnelten mehr und mehr denen von Gebetbüchern (ob Tennysons Ausdruck „missalization" für dieses Phänomen sinnvoll ist, scheint mir allerdings fraglich). Die Rezeption zeigt auch den großen Einfluß der poetischen Schriften des Traktarianismus. Für jeden Leser der „Tracts for the Times" gab es mindestens ein Dutzend, die Kebles „Christian Year" zur Hand nahmen, wie Tennyson in einem seiner Appendices zur Verbreitung von Kebles Buch feststellt. Der Niederschlag des Traktarianismus in der Viktorianischen Literatur war schon Gegenstand früherer Untersuchungen, die hier nur am Rande erwähnt werden können.[17]

Die historische Betrachtungsweise, von der die meisten der erwähnten Untersuchungen ausgehen, bestimmte bis jetzt auch ganz einseitig die Beschäftigung mit dem Ritualismus, also der zweiten Phase der anglo-katholischen Erneuerung des 19. Jahrhunderts. Das Bild ist hier sogar noch klarer. Es gibt einige Werke, die das Phänomen des Ritualismus geschichtlich aufarbeiten,[18] systematisch-theologisch oder liturgie-theologisch wurde er m. W. noch nicht hinterfragt. Man nahm die Bewegung immer nur als Folgeerscheinung des Traktarianismus zur Kenntnis. Die unzähligen Schriften und Pamphlete der Ritualisten (und damit ihre Gedankenwelt) harren noch der Untersuchung. Gleichzeitig gilt es auch, weithin herrschende Vorurteile über die Bewegung durch Detailstudien zu hinterfragen. E. B. Munson hat z. B. gezeigt, daß das verbreitete Konzept ritualistischer Slum-Priester, die die Trostlosigkeit ihrer Umgebung durch eine reichere Ausgestaltung des Gottesdienstes erfolgreich kompensierten, nicht unbedingt das eigentliche Phänomen des Ritualismus trifft.[19] Daß die bekanntesten Ritualisten allerdings in dieses Erklärungsmuster passen, zeigt

[3] W. Palmer, A Narrative of events connected with the publication of the Tracts for the Times, with reflections on existing tendencies to Romanism, and on the present duties and prospects of Members of the Church, Oxford 1843 (repr.: London 1883).

[4] J. H. Newman, Apologia Pro Vita Sua, being a History of his Religious Opinions (London 1864[1]) Oxford 1967, ed.: M. J. Svaglic.

[5] T. Mozley, Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement, Vol. I–II, London 1882 (1. und 2. Aufl.), Boston 1884.

[6] R. W. Church, The Oxford Movement. Twelve Years 1833–1845 (London 1891[1]), Chicago 1970, ed.: G. Best (Classics of British Historical Literature).

[7] D. L. M. Boycott, Lead, Kindly Light. Studies on the saints and heroes of the Oxford Movement, London 1932, New York 1933 (Hervorhebung durch die Verfasserin).

[8] Vgl. z. B. W. Walsh, The Secret History of the Oxford Movement, London 1897 (repr.: New York 1973 = 1898[4]). Der Autor sieht die Oxford-Bewegung (er konzentriert sich allerdings auf den Ritualismus) als geheime Verschwörung, um die anglikanische Kirche zu unterwerfen.

[9] J. H. Overton, The Anglican Revival (The Victorian Era Series), London 1897, Chicago 1908.

[10] Vgl. S. L. A. Ollard, A Short History of the Oxford Movement, London 1915, 1963[3]; ders., The Anglo-Catholic Revival, some persons and principles, London 1925; ders., The Anglo-Catholic Revival in Outline ([Oxford Movement Centenary Series]), London 1933.

[11] W. J. S. Simpson, The History of the Anglo-Catholic Revival from 1845, London 1932.

[12] M. R. O'Connell, The Oxford Conspirators. A History of the Oxford Movement 1833–45, London 1969.

[13] A.a.O. IX.

[14] So z. B. P. E. Shaw, The Early Tractarians and the Eastern Church, Milwaukee 1930; H. R. T. Brandreth, The Oecumenical Ideals of the Oxford Movement, London 1947.

[15] G. B. Tennyson, Victorian Devotional Poetry. The Tractarian Mode, Cambridge (Mass.) 1981.

[16] A.a.O. 70.

[17] Vgl. J. E. Baker, The Novel and the Oxford Movement, New York (1932[1]) 1965[2]; R. Chapman, Faith and Revolt. Studies in the literary influence of the Oxford Movement, London 1970.

[18] Aus neuerer Zeit sind zu nennen: W. J. Fong, The Ritualist Crisis: Anglo-Catholics and authority; with special reference to the English Church Union, 1859–82, Diss. Toronto 1977 (masch.); J. Bentley, Ritualism and Politics in Victorian Britain. The Attempt to Legislate Belief (OTM), Oxford 1978; N. Yates, The Oxford Movement and Anglican Ritualism (The Historical Association General Series CV), London 1983.

[19] Vgl. E. B. Munson, The Oxford Movement by the End of the Nineteenth Century: The Anglo-Catholic Clergy, in: ChH ILIV (1975) S. 382–395.

L. E. Ellsworths Biographie.[20] Die Autorin zeichnet auf 170 S. das Leben Lowders („the ritualist slum priest par excellence")[21] in seiner Slum-Gemeinde in London und seine Aktivitäten in verschiedenen ritualistischen Gremien nach. Das Buch ist deshalb über das Interesse an Lowder hinaus für ein Verständnis des Ritualismus wichtig. Ellsworth konstatiert zu Recht, daß das zentrale Anliegen dieser Bewegung die Eucharistie war. Hinsichtlich Lowders Person und Denken bleiben allerdings – trotz des umfangreichen biographischen Materials – einige Fragen offen. So wird z. B. nicht geklärt, wie und wodurch er zu seinen ritualistischen Ansichten kam (der kurze Hinweis auf ein hochkirchliches Elternhaus kann kaum befriedigen).

Auch die Arbeiten über einzelne Vertreter des Traktarianismus (Newman ausgenommen) blieben lange Zeit einer historisch-biographischen Perspektive verhaftet. Bereits im 19. Jahrhundert waren von den bekanntesten Traktarianern Lebensbeschreibungen entstanden. Diese kamen meistens aus der Feder von Freunden, die auf autobiographisches Material zurückgreifen konnten (Tagebücher, Briefe). Allerdings boten sie wenig kritische Auseinandersetzung mit dem Objekt, und die Auswahl der autobiographischen Elemente geschah vor dem Hintergrund des Respekts und der Freundschaft. Trotzdem legten diese Biographien das Bild der einzelnen Traktarianer über lange Zeit hinweg fest. Erst ab den 50er Jahren unseres Jahrhunderts begann man, dieses Bild zu hinterfragen und durch ein erneutes Quellenstudium (besonders des unveröffentlichten Materials) eigenständige Studien zu erarbeiten. Ein gutes Beispiel für dieses Phänomen bietet die Beschäftigung mit E. B. Pusey, dem Traktarianer, der nach Newmans Konversion durch seine unerschütterlich anglikanische Position das Fortbestehen der Bewegung garantierte. Sein Freund und Schüler H. P. Liddon schuf ihm mit seiner vierbändigen Biographie[22] ein monumentales Andenken, dessen Richtigkeit ein halbes Jahrhundert lang nicht im geringsten hinterfragt wurde. Erst 1983 erschien nach einigen Vorarbeiten ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „Pusey Rediscovered",[23] der (wenn auch nur auf rund 400 S.) das notwendige Gegengewicht zu Liddons (2000 S. umfassenden) Werk darstellt. Letzterer hatte Pusey einzig und allein unter dem Aspekt seiner Führungsrolle in der Oxford-Bewegung und im späteren Anglo-Katholizismus gesehen und damit ein einseitiges Bild geschaffen, das nun die Forderung nach einer „Neuentdeckung" Puseys aufkommen ließ. Der von P. Butler herausgegebene Sammelband mit 15 Beiträgen und einer Bibliographie wird dieser Forderung gerecht. Die Autoren beschäftigen sich mit den unterschiedlichsten Aspekten von Puseys Leben und Werk, wobei allen Beiträgen gemeinsam ist, daß sie Themen aufgreifen, die von Liddon nicht berücksichtigt oder einseitig dargestellt wurden. Dementsprechend bringen einige Arbeiten ganz neue Erkenntnisse, während andere schon bekannte Bereiche in einem von Liddons Bild abweichenden Licht erscheinen lassen. Die Palette reicht von einer Darstellung des frühen, vortraktarianischen Gedankenguts von Pusey und einer Neuinterpretation seiner Beziehung zu Maria Baker über eine detaillierte Untersuchung seines Interesses für semitische Sprachen (das ihm in Oxford eine Professur eintrug) und seines erst kürzlich entdeckten Vorlesungsmanuskripts „Lectures on Types and Prophecies of the Old Testament" bis zu Beiträgen über seine Stellung zum römischen Katholizismus und eine Interpretation seines „Eirenicon". Besonders faszinierend ist die Untersuchung der Spiritualität Puseys, die der Dominikaner G. O'Donnell bietet. Es gelingt ihm, die Komplexität des Themas deutlich zu machen, ohne Widersprüche aufzulösen, so z. B. hinsichtlich der Diskrepanz zwischen Puseys theologischer Orientierung an der Patristik und seiner spirituellen Hinwendung zur nachreformatorischen römisch-katholischen Tradition. Auch Puseys übertrieben asketische Grundtendenz („uncomfortably specific in such matters as forms of corporal penance and asceticism"[24]) und seine bedauerliche Unkenntnis der englischen mystischen Tradition werden in aller Deutlichkeit aufgezeigt. Die positiven Seiten von Puseys Spiritualität macht A. M. Allchin in seiner Interpretation der schönsten schriftlichen Zeugnisse dieses Mannes deutlich: der „Paropchial Sermons". Im ganzen trägt der Sammelband „Pusey Rediscovered" seinen Namen zu Recht. Allerdings ist damit nicht gesagt, daß die Fragen um Person und Werk dieses Traktarianers endgültig geklärt sind. Nicht umsonst taucht in verschiedenen Beiträgen der Begriff „enigma" in bezug auf Pusey auf. Was der Band leistet, ist keine endgültige Klärung, sondern eine Korrektur des einseitig-klaren Bildes, das Liddon vermittelte.

Dasselbe Phänomen einer Neuentdeckung durch ein genaues Quellenstudium gilt auch für die anderen Traktarianer. Die Biographien des 19. Jahrhunderts über Faber,[25] Froude,[26] Keble[27] und Williams[28] sind inzwischen durch neuere Untersuchungen vervollständigt und teilweise korrigiert worden.[29] Merkwürdigerweise gibt es keine ältere oder neuere Biographie von F. Oakeley, der zum innersten Kreis (wenn auch zum jüngeren Flügel) des Traktarianismus gehörte und besonders für die Umsetzung traktarianischer theologischer Positionen in die pastoral-liturgische Praxis von großer Bedeutung ist. Das fehlende Interesse an Oakeleys Person ist u. U. darauf zurückzuführen, daß es um diesen nach seiner Konversion zum römischen Katholizismus (1845) relativ still wurde, während andere Konvertiten aus den Reihen des Traktarianismus großen Einfluß gewannen (so Newman und Manning, in geringerem Maße auch Faber und Ward).

Untersuchungen über Traktarianer, die in der Forschungsgeschichte durch das Interesse an Froude, Keble, Newman und Pusey immer an den Rand gedrängt worden waren, haben mittlerweile gezeigt, daß die Bewegung keinesfalls durch eine Konzentration auf die exponierten Größen adäquat beurteilt werden kann. Inzwischen hat die Aufarbeitung dessen, was D. Newsome als „the greatest deficieny in Tractarian historiography" bezeichnete, begonnen, nämlich: „the tendency to concentrate upon the figures of Newman, Pusey, Keble and Froude, and to suppose that the Oxford Movement can be fully understood by studying only the most notable of its pioneers and leaders."[30] Auch die Vorstellung, daß der Traktarianismus vor allem als Newmans Weg vom Evangelikalismus zur römisch-katholischen Kirche zu verstehen sei (wie es viele ältere historische Darstellungen suggerierten), ist überwunden. Einen wichtigen Beitrag zu der von ihm kritisierten Schwäche traktarianischer Geschichtsschreibung lieferte D. Newsome selbst.[31]

Die faszinierende Arbeit stützt sich auf einen großen Reichtum an bisher unveröffentlichtem Material aus den Reihen der Wilberforce-Brüder (Henry konvertierte 1850 zum römischen Katholizismus, Robert Issac 1854, Samuel wurde 1845 Bischof von Oxford) und ihres Schwagers Henry Manning (1851 konvertiert, wurde 1865 Erzbischof von Westminster und 1875 Kardinal). Wichtig ist die Studie zunächst, weil sie traktarianische Wege verfolgt, die bis jetzt aufgrund der Konzentration auf die führenden Mitglieder der Bewegung kein Interesse fanden – obwohl Henry und Robert Isaac Wilberforce ebenso wie Manning zum innersten Zirkel der Traktarianer in Oxford gehörten. Zum zweiten wird hier exemplarisch die vielbeschworene aber nie im einzelnen untersuchte Wandlung von evangelikalen Ausgangspositionen zu traktarianischen (und römisch-katholischen) Anschauungen deutlich gemacht. Gerade der Lebensweg der Söhne des großen evangelikalen Sozialreformators William Wilberforce bildet das zentrale Beispiel dieser Wandlung. Newsome gelingt es darüber hinaus durch seine Konzentration auf die Wilberforce-Brüder und Manning, Licht auf eine Epoche zu werfen, die in der traktarianischen Geschichtsschreibung meistens keine Beachtung findet: die Zeit nach Newmans Konversion. Man fragt sich nach der Lektüre des Buches, ob der Zusammenbruch des Traktarianismus statt im Jahre 1845 nicht eher zu Beginn der 40er oder aber in den 50er Jahren gesehen werden sollte.

Noch wichtiger als die biographische Aufarbeitung scheint mir allerdings für das Verständnis der Oxford-Bewegung die zu bemerkende Hinwendung zur theologischen Interpretation der Positionen der

[20] L. E. Ellsworth, Charles Lowder and the Ritualist Movement, Darton 1982.

[21] A.a.O. 1.

[22] H. P. Liddon, Life of Edward Bouverie Pusey, ed.: J. O. Johnston/R. J. Wilson, Vol. I: 1800–1836, London 1893; Vol. II: 1836–1846, London 1893; Vol. III: [1846–1860], London 1894; Vol. IV: 1860–1882, London 1897.

[23] P. Butler (ed.), Pusey Rediscovered, London 1983.

[24] G. O'Donnell, The Spirituality of E. B. Pusey, in: Pusey Rediscovered 238.

[25] Vgl. J. E. Bowden, The Life and Letters of Frederick William Faber, D. D., London (1869[1]) 4. Aufl. o. J. [ca. 1910].

[26] Die meisten seiner Schriften wurden kurz nach seinem Tod herausgegeben und lösten besonders in evangelikalen Kreisen einen Sturm der Entrüstung aus: R. H. Froude, Remains of the late Reverend Richard Hurrell Froude, Vol. I/I–I/II, London 1838, Vol. II/I–II/II, Derby 1839 [ed.: J. Keble/J. H. Newman].

[27] Vgl. J. T. Coleridge, A Memoir of the Rev. John Keble, M. A. Late Vicar of Hursley, Oxford 1869[1], 1870[3].

[28] Vgl. I. Williams, The Autobiography of Isaac Williams, B. D., ed.: G. Prevost, London 1892 (1. und 2. Aufl.), New York 1893.

[29] Zu Faber vgl. R. Chapman, Father Faber, London 1961. Zu Froude vgl. P. Brendon, Hurrell Froude and the Oxford Movement, London 1974. Zu Keble vgl. G. Battiscombe, John Keble. A Study in Limitations, London 1963. Zu Williams vgl. O. W. Jones, Isaac Williams and his circle, London 1971.

[30] Newsome, Parting of Friends (s. Anm. 31) 372f.

[31] D. Newsome, The Parting of Friends. A Study of the Wilberforces and Henry Manning, London 1966.

verschiedenen Traktarianer. Mit dieser Fragestellung ist nämlich die rein historische Betrachtungsweise überwunden, die die Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung so lange dominierte. Besonders Froude,[32] Keble[33] und R. I. Wilberforce haben in diesem Zusammenhang das Interesse auf sich gezogen (bei Pusey läßt eine gründliche systematisch-theologische Arbeit noch auf sich warten). Auffallend ist dieses Interesse vor allem bei R. I. Wilberforce,[34] dessen Person und theologischen Beitrag man erst jetzt zu entdecken beginnt. In den gängigen historischen Darstellungen der Bewegung hatte er so gut wie keine Erwähnung gefunden, während man ihn heute vielfach als einzigen wirklich systematischen Theologen des Traktarianismus ansieht.

Es ist bezeichnend, daß nicht ein Engländer, sondern ein Schwede als erster die rein historisch-kausale Fragestellung hinter sich ließ und sich um eine Klärung der Grundlagen und des Wesens der Oxford-Bewegung bemühte. Y. Brilioths Untersuchung[35] wird durch seine grundlegende Erarbeitung traktarianischen Gedankenguts und traktarianischer Spiritualität immer ein Klassiker der Sekundärliteratur bleiben. Interessanterweise hat seine These über die Verbindungslinien zwischen der evangelikalen Erweckung und der Oxford-Bewegung – also ein historisch-kausaler Aspekt der Arbeit – am intensivsten weitergewirkt.[36]

Kurz vor dem 100jährigen Jubiläum des Beginns der Oxford-Bewegung mehrten sich überhaupt die Versuche, Wesen und Gedankengut des Traktarianismus systematisch zu hinterfragen und von der einseitigen historischen Betrachtungsweise Abstand zu gewinnen. Neben Brilioth sind besonders C. C. J. Webb[37] und C. Dawson[38] zu nennen. Ein ambitiöses Werk ist der zum Jubiläumsjahr von N. P. Williams und C. Harris herausgegebene Sammelband[39] „Northern Catholicism". Der Titel will auf die Existenz einer nicht-römischen (europäischen) katholischen Tradition hinweisen, die in Beiträgen über die hochkirchliche Bewegung im Luthertum, in der Kirche von Schottland und in der niederländisch-reformierten Kirche, sowie über die altkatholische Kirche zum Ausdruck kommt.[40] Die meisten Artikel beschäftigen sich allerdings mit der Oxford-Bewegung, mit ihrer Entwicklung, ihren theologischen Positionen, ihren spirituellen Grundsätzen und ihrer Wirkungsgeschichte. Dabei wird deutlich, daß hinter den Arbeiten kein rein wissenschaftliches Interesse steht, sondern daß hier Anhänger des Anglo-Katholizismus ihre eigene Tradition darstellen und feiern (das Wort ist in einem durchaus positiven Sinne gebraucht). In eine ähnliche Richtung wird wohl die geplante Veröffentlichung der Vorträge anläßlich des 150. Jubiläums des Beginns der Bewegung in Oxford im Juli 1983 gehen. Die Entwicklungen, die zwischen den beiden Sammelbänden liegen, werden vielleicht dadurch deutlich, daß 1983 auch ein evangelikaler Anglikaner, ein Methodist und ein römischer Katholik zu Wort kamen. Einen interessanten Überblick über die 150jährige Entwicklung des Anglo-Katholizismus bietet G. Rowell in seinem Werk,[41] das eine Mischung aus kurzen biographischen Hinweisen, theologischen Analysen und Skizzen der spirituellen Atmosphäre darstellt. Neben den Traktarianern Keble, Newman und Pusey kommen folgende Personen und Themen zur Sprache: John Mason Neale, der Ritualismus, Edward King, die Missionsbischöfe, der Anglo-Katholizismus und die Ökumene, sowie der liberale Anglo-Katholizismus.

Was bei dem bisherigen Überblick über die Beschäftigung mit der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum auffällt, ist das Fehlen eigentlich theologisch-dogmatischer Arbeiten (diese Beobachtung trifft nicht nur auf die Sekundärliteratur zur Oxford-Bewegung zu; in der ganzen anglikanischen Theologie ist die dogmatische Fragestellung verhältnismäßig schwach ausgeprägt). Nur W. H. Mackean[42] hatte den Versuch unternommen, das Eucharistieverständnis der Traktarianer darzustellen, bzw. zu kritisieren (er schreibt aus der evangelikalen Perspektive). Die Arbeit ist vor allem wegen der willkürlichen und unvollständigen Quellenwahl unzulänglich. Auch auf diesem Gebiet lieferte ein Schwede die erste grundlegende Arbeit: A. Härdelins Untersuchung[43] geht von einer wissenschaftlich-dogmatischen Fragestellung aus und gewinnt dadurch ein fundiertes Bild der theologischen Entwicklung und Positionen im Traktarianismus. Die Arbeit ist noch unter einem anderen Aspekt bemerkenswert und richtungsweisend. Der Autor berücksichtigte praktisch als erster für ein Gesamtbild neben der dogmatischen Fragestellung auch die liturgische Perspektive. Auf den Abschnitt „Eucharistic Doctrine" folgt deshalb konsequenterweise der Abschnitt „Eucharistic Worship".[44] Härdelin schreibt begündend:

> "There has hitherto been almost complete agreement among the writers on Tractarianism that its originators, and the first generation of its adherents were only interested in the doctrinal and 'spiritual' side of religion, and not in the question of its liturgical expression . . . This is however a picture which needs to be adjusted, for though the Tractarians were comparatively slow in introducing external changes and sometimes even ignorant in the technical details of liturgiology, they had definite notions about the meaning of liturgical worship and the principles underlying it."[45]

Obwohl Härdelin seine Untersuchung auf die Liturgie der Eucharistie beschränkt, erfaßt er einen wichtigen Teil des traktarianischen liturgischen Gedankenguts. Daß Themen wie die Bedeutung des Kirchenjahres, des anglikanischen Stundengebets und des Breviers nur gestreift werden, ist nicht anders zu erwarten. Wie neu dieser liturgische Ansatz für die Forschungen zum Traktarianismus ist, zeigen oft gefällte Pauschalurteile: „Die Väter der Traktate waren rein theologisch interessiert"[46] oder „Ihre ganze Aufmerksamkeit war auf dogmatische Dinge gerichtet".[47] Das liturgische Interesse wurde einseitig dem Ritualismus zugesprochen, wozu es bis jetzt m. E. zu verzerrten Verhältnisbestimmungen zwischen diesen beiden Phasen der anglo-katholischen Erneuerung gekommen ist. Ein Jahr nach Härdelin veröffentlichte der Methodist T. Dearing seinen Vergleich zwischen wesleyanischen und traktarianischen gottesdienstlichen Konzeptionen[48] – in Zusammenhang mit der Briliothschen These der Verbindungslinien zwischen evangelikaler Erweckung und Traktarianismus eine im Grunde faszinierende Fragestellung. Positiv ist, daß Dearing in seine Untersuchung alle Gebiete der Liturgie, also z. B. auch das Stundengebet miteinbezieht. Dafür konzentriert er sich aber fast ausschließlich auf formalpraktische Gesichtspunkte und berücksichtigt die liturgietheologischen Grundlagen nicht, von denen her die Praxis erst wirklich einsichtig wird. Zur Form der Untersuchung sei noch bemerkt, daß die Aneinanderreihung verschiedenster Zitate ohne tiefergehende Interpretation zwar interessante Aspekte aufzeigen kann, aber noch kein fundiertes Ergebnis darstellt. Ich selbst habe versucht, in meiner Dissertation[49] das liturgische Gedankengut des Traktarianismus unter einer systematisch-theologischen Fragestellung zu analysieren.

In Zusammenhang mit der theologischen Interpretation der Oxford-Bewegung sind noch die Einführung zu zwei Textsammlungen zu erwähnen. O. Chadwicks Vorbemerkungen zu „The Mind of the Oxford Movement"[50] zeigen einen sehr eigenständigen (und, was bei dem Autor nicht verwundert, sprachlich faszinierenden) Versuch, die Grundlagen der Bewegung zu erarbeiten. Wichtig scheint mir besonders seine Betonung der traktarianischen Frömmigkeit in ihrem Verhältnis zu den theologischen Positionen. Der dritte Teil der Textsammlung ist unter dem – den Kern der Sache treffenden – Titel „Sanctification" den traktarianischen Aussagen über Spiritualität und Ethik

[32] Vgl. Gauthier, La Pensée Religieuse de Richard Hurrell Froude 1803–1836, (Beauchesne Religions), Paris 1977.

[33] Vgl. W. J. A. M. Beek, John Keble's literary and religious contribution to the Oxford Movement, Nimwegen 1959.

[34] Vgl. z. B. R. Sheeran, Christ the Centre and Source. A Study of Robert Isaac Wilberforce and the incarnational theology of the Oxford Movement, Rom 1979.

[35] Y. Brilioth, The Anglican Revival. Studies in the Oxford Movement, London 1925, 1933[2].

[36] Vgl. dazu auch Y. Brilioth, Three Lectures on Evangelicalism and the Oxford Movement, London 1934.

[37] C. C. J. Webb, Religious Thought in the Oxford Movement, London 1928.

[38] C. Dawson, The Spirit of the Oxford Movement, London 1933 (repr.: New York 1976 = 1934).

[39] N. P. Williams / C. Harris (eds.), Northern Catholicism. Centenary Studies in the Oxford and Parallel Movements, London 1933.

[40] Eine ähnliche Einordung der Oxford-Bewegung in einen größeren theologiegeschichtlichen Kontext versucht E. A. Knox, The Tractarian Movement 1833–1845. A Study of the Oxford Movement as a phase of the Religious Revival in Western Europe in the second quarter of the ninetheenth century, London 1933, 1934[2]. Knox sieht vor allem Verbindungen zum Gedankengut des Ultramontanimus.

[41] G. Rowell, The Vision Glorious. Themes and Personalities of the Catholic Revival in Anglicanism, Oxford 1983.

[42] W. H. Mackean, The Eucharistic Doctrine of the Oxford Movement. A critical survey, London 1933.

[43] A. Härdelin, The Tractarian Understanding of the Eucharist (AUU-SHEU VIII), Uppsala 1965.

[44] A.a.O. 111ff und 223ff.

[45] A.a.O. 226.

[46] Voll, Hochkirchlicher Pietismus 22 (vgl. Anm. 60).

[47] Schaefer, Wiedergeburt 75 (vgl. Anm. 58).

[48] T. Dearing, Wesleyan and Tractarian Worship. An Ecumenical Study, London 1966.

[49] T. Berger, Liturgie – Spiegel der Kirche. Eine systematisch-theologische Analyse des liturgischen Gedankenguts im Traktarianismus, Heidelberg 1984.

[50] O. Chadwick (ed.). The Mind of the Oxford Movement (LMRT), London 1960.

gewidmet. Chadwick geht davon aus, daß dieser Bereich wirkungsgeschichtlich bedeutsamer war als das theologische Gedankengut der Traktarianer.[51] Die These wurde vielfach kritisch registriert, hat aber m. E. ihre Berechtigung, insofern sie auf die unterschiedliche Intensität der Wirkungsgeschichte beider Größen verweist und nicht etwa eine Trennung von Glauben und Lebensvollzug impliziert. Instruktiv ist ein Vergleich zwischen dieser Textsammlung und derjenigen von E. Fairweather, die vier Jahre später erschien.[52] In beiden werden durch die Auswahl der Schriften sehr unterschiedliche Akzente gesetzt. Chadwick will anscheinend nur den Minimalkonsens der Traktarianer greifen und läßt daher die extremeren Ansätze von Froude (!) und Ward gänzlich unbeachtet; für ihn sind nur Schriften aus der zentralen Phase der Bewegung, also den Jahren 1833–1841 von Bedeutung. Fairweather bearbeitet eine viel weitere Zeitspanne und zitiert neben Froude und Ward sogar R. I. Wilberforce. Allerdings fehlt bei ihm das poetische Element des Traktarianismus ganz und gar. Auch den Predigten schenkt er verhältnismäßig wenig Beachtung – obwohl beide größeren Einfluß hatten als die theologisch-apologetischen Schriften der Oxford-Bewegung. Aufgrund der voneinander abweichenden Quellenauswahl in den Textsammlungen fällt die jeweilige Interpretation des Traktarianismus sehr unterschiedlich aus.

Soviel zur theologischen Interpretation der Oxford-Bewegung im englischsprachigen Raum. Kontinentaleuropäische Theologen haben sich, was die anglo-katholische Erneuerung des 19. Jahrhunderts betrifft, vor allem auf die Newman-Forschung konzentriert, die sich inzwischen fast zu einem „Newmanismus" entwickelt hat (übrigens wurde schon der Traktarianismus als „New-mania"[53] gedeutet; einer der Anhänger beschrieb seine Position mit „Credo in Newmannum").[54] Newman-Arbeitsgemeinschaften, -Kongresse, -Studien und viele Dissertationen und Artikel zeugen von dem bleibenden Interesse an dieser Gestalt der anglikanischen und römisch-katholischen Kirchengeschichte. Allerdings wurde die Newman-Forschung, unterstützt durch das Oratorium in Birmingham, vor allem von römisch-katholischen Theologen vorangetrieben.

Die Oxford-Bewegung selbst hat seit dem dreibändigen Werk des Franzosen P. Thureau-Dangin,[55] das immerhin von der Jahrhundertwende stammt, kein allzu großes Interesse gefunden. Dies trifft besonders auf Deutschland zu. Rechtzeitig zum Jubiläumsjahr 1933 erschienen fast obligatorisch einige Werke zu diesem Thema, die aber über einen historischen Abriß nicht wirklich hinausgehen. W. Vollrath[56] gibt auf nur dreißig S. eine knappe, sehr positive Einführung in den Traktarianismus, den er scharf gegen den Ritualismus abgrenzt. Daß auf solch kleinem Raum Einseitigkeiten auftreten ist nicht auszuschließen, im ganzen ist das „Wiedererwachen kirchlichen Bewußtseins"[57] aber mit viel Verständnis dargestellt. P. Schaefers Buch[58] ist wesentlich länger, widmet aber nur zwanzig S. dem Traktarianismus. Leider sieht die Autorin den Anglikanismus ganz unter hochkirchlichen Vorzeichen, so daß das „Wesen des Anglikanismus und der Oxford-Bewegung" im Endeffekt als identisch erscheinen.[59] D. Voll veröffentlichte 1960 seine Dissertation über einen Teilaspekt des Ritualismus,[60] in der er versuchte, ritualistische Missionsformen aus dem evangelikalen Erbe der Oxford-Bewegung zu erklären (auch hier wirkte die Briliothsche These weiter). Inzwischen hat J. Kent in seiner Untersuchung über Erweckungsbewegungen im Viktorianischen Zeitalter diese These angegriffen mit dem Hinweis auf die Formen römisch-katholischer Gemeindemission, wie sie den Ritualisten aus Frankreich bekannt waren.[61] Er zeigt, daß die ritualistischen Missionsformen aus der römisch-katholischen, nicht der evangelikalen Tradition übernommen wurden. Zu nennen ist noch die Untersuchung von M. Keller-Hüschemenger über die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung (genitivus subjectivus!), obwohl eine adäquate Bewertung Schwierigkeiten bereitet. Die sehr gründliche, systematisch-theologische Arbeit ist jedoch sprachlich oft schwer verständlich.[62]

Im ganzen gesehen trifft für das deutsche Interesse an der Oxford-Bewegung immer noch Brilioths Bemerkung aus dem Jahre 1925 zu: „German literature is remarkably poor . . . and the chapters relevant in handbooks of Church history are generally not very successful, sometimes misleading."[63] Dabei ist zu bedenken, daß man im Protestantismus durch den Traktarianismus eine Abwendung von reformatorischen Prinzipien in der anglikanischen Kirche befürchtete und dem ganzen Phänomen reserviert gegenüberstand, während sich das römisch-katholische Interesse auf die Konvertiten und nicht die Oxford-Bewegung selbst konzentrierte. Inzwischen scheint mir aber die Zeit gekommen zu sein, in der man ohne konfessionelle Enge und Ängste auf die Vielfalt, die „comprehensiveness" der anglikanischen Tradition blicken kann, zu der der Anglo-Katholizismus wesentlich beigetragen hat. In diesem Kontext war sicher auch der verschlungene Weg der Forschungen über die Oxford-Bewegung – „ex umbris et imaginibus . . ."[64] – lohnend.

[51] A.a.O. 12.
[52] E. R. Fairweather (ed.), The Oxford Movement (LPT), New York 1964.
[53] Vgl. Liddon, Life of Pusey II, 21 (vgl. Anm. 22).
[54] J. A. Froude, Short Studies on Great Subjects IV, London 1883, S. 273.
[55] P. Thureau-Dangin, La Renaissance Catholique en Angleterre au XIX^{e} siècle Vol. I: Newman et le Mouvement d'Oxford, Paris 1899. Vol. II: De la Conversion de Newman à la Mort de Wiseman 1845–1865, Paris 1903. Vol. III: De la Mort de Wiseman à la Mort de Manning 1865–1892, Paris 1906.
[56] W. Vollrath, Die alte Oxfordbewegung (1833–1845), Leipzig 1933.
[57] A.a.O. 30.
[58] P. Schaefer, Die katholische Wiedergeburt der Englischen Kirche, München 1933.
[59] A.a.O. 44.
[60] D. Voll, Hochkirchlicher Pietismus. Die Aufnahme der evangelikalen Traditionen durch die Oxford-Bewegung in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Verständnis des neueren Anglikanismus (FGLP XIX), München 1960.
[61] Vgl. J. Kent, Holding the Fort. Studies in Victorian Revivalism, London 1978, S. 242ff.
[62] M. Keller-Hüschemenger, Die Lehre der Kirche in der Oxford Bewegung. Struktur und Funktion, Gütersloh 1974. Vgl. etwa die Ausführungen auf S. 210 zu der erwähnten These von Chadwick hinsichtlich der Rezeption traktarianischen Gedankenguts.
[63] Brilioth, Anglican Revival 340 (vgl. Anm. 36).
[64] „Ex umbris et imaginibus ad veritatem" – der Satz steht auf Wunsch J. H. Newmans auf seinem Grabstein.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck †, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. Bd. IV, Lfg. 6/7. mibṣār – male'āk. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983), Sp. 641–896, kart. DM 56.–

Gehen wir diesmal gleich in die Einzelheiten, die mir auffielen!

Ist der „Turm" (*migdāl*) in Hld 4,4; 8,10 wirklich nur ein „Symbol der (weiblichen) Schönheit" (D. Kellermann, Sp. 645)? Ich meine, er ist zumindest Ausdruck einer selbstbewußten Schönheit, die um ihren Wert weiß und deshalb „erobert" sein will.[1] Das heißt: Es geht hier nicht einfach um die Schönheit des Mädchens, sondern um einen bestimmten Aspekt derselben. Dies hätte herausgearbeitet werden müssen. Ein Turm ist zunächst einmal wegen seines langgestreckten, phallusartigen, in den Himmel vorstoßenden Aussehens symbolisch von Bedeutung, auch wenn es sich hier eher um einen gedrungen vorzustellenden Festungsturm handelt, der in sich fest dasteht und im vorliegenden Zusammenhang vor allem das besagte Selbstbewußtsein signalisiert. Bekanntlich sind Symbole aber immer ambivalent. Somit geht es hier nur um einen hervorstechenden Aspekt des Turmes, nicht um seine ganze Bedeutungsfülle. In Hld 8,10 dient die Grundvorstellung des Gestreckten am Turm überdies wohl besonders dem Ausdruck des Verlangens der jugendlichen Sängerin nach dem Freund,[2] für den sie ganz dasein möchte.

Mit Hld 4,4 befaßt sich auch der Artikel *māgen* von Freedman-O'Connor (Sp. 6560, diesmal in einem Sinn, der zu Recht meine eigene Auffassung z. St. etwas zurechtrückt. „Schilde wurden nicht als Trophäen an den Türmen aufgehängt, sondern nur an auf den Türmen zur Abwehr zeitweise angebrachten Holzrahmen, um so eine testudo (Anm. des Rezensenten: ein Schilddach) für die Schlacht bereit zu haben" (ebd.).[3] Die Komponente der Selbstbehauptung des Mädchens auch in der Liebe bleibt davon allerdings unangetastet,[4] zumal diese ja auch schon von der oben erwähnten Symbolik des Turmes in Hld 4,4 angesprochen wird und beide Symbole einander als Teile eines größeren Ganzen ergänzen. Die Korrektur der Autoren des Artikels zur Sachebene von Hld 4,4 (und der Parallelstelle Ez 27,11) wird indes dankbar registriert.

[1] Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied: BET 16, Frankfurt/M.–Bern 1981, 136.
[2] Vgl. Krinetzki, ebd., 226.
[3] Gegen meine von T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1968, 5. Aufl., 63, übernommene Ansicht (von Freedman-O'Connor nicht zitiert!), das Aufhängen der Schilde habe „den Beschauern, insbesondere einem etwaigen Angreifer, eine Vorstellung von der Größe der Besatzung des Turmes . . . geben" wollen. Die Schilde hatten vielmehr eine reale Funktion im Zusammenhang mit der Verteidigung der betr. Stadt.
[4] Vgl. Krinetzki, a.a.O., 136.

Die Verwendung des „Wüsten"-Motivs mag anderwärts ein Motiv der „Hirtenromantik und Schäferliebe" darstellen (Sh. Talmon, Sp. 664.691, Art. *midbār*). In Hld 3,6; 8,5 halte ich dies nicht für wahrscheinlich. Und zwar deshalb nicht, weil in 3,8 ausdrücklich der „nächtliche Schrecken" (d. h. die „Dämonie" des Geschlechtes, vgl. Tob 6,14f, Hs. A und B) angesprochen wird, gegen den die Liebenden entsprechend der Ausrüstung der Freunde des Bräutigams mit dem „Schwert an der Hüfte" (ebd.) gefeit sind, zum andern deshalb nicht, weil der Zug durch die Wüste von Hause aus nach Ausweis von 1 Makk 9,37–39 einen realen Hintergrund gehabt haben dürfte, aus dem sich erst die erwähnte Symbolik ergab.[5] An der Makk-Stelle sind die Brautleute überdies durchaus keine Hirten, und sie fungieren auch an den beiden zitierten Hld-Stellen nicht als solche. Eine Verwischung der Symbolik mit derjenigen von Stellen wie Hld 1,7–8 ist bei der ursprünglichen Selbständigkeit aller Einzelgedichte dieses biblischen Buches nicht akzeptabel.

Wie ist der Satz zu verstehen: „Das Wassertrinken aus der Zisterne bot die Grundlage für die didaktische Metapher ‚Trinke Wasser aus deiner eigenen Zisterne!' (Spr 8,5), eine unmißverständliche Mahnung zur Treue der eigenen Ehefrau gegenüber. Mit dem gleichen Unterton nennt HL 4,15 den Geliebten ‚eine Quelle lebendigen Wassers' (= Quelle im Garten) und einen ‚fließenden Strom vom Libanon'" (H.-J. Fabry, Sp. 859, Art. *majim*)? Es ist kaum anzunehmen, daß die Hld-Stelle zur Treue mahnen will, wie dies für die Spr-Stelle durchaus richtig beobachtet wird. Das Hohelied ist ja von Hause aus kein Weisheitsbuch, mag es auch als solches im Zuge der Kanonisierung nach Ausweis von Hld 1,1 verstanden worden sein und die Sehnsucht nach beständiger, treuer Gemeinschaft an anderen Stellen durchaus zwischen den Zeilen mitschwingen.[6] Jedenfalls ist die Metapher (besser: das Symbol) von Hld 4,15 anders zu erklären. Zunächst geht es hier nicht um d e n Geliebten, sondern um d i e Geliebte.[7] Sodann soll das Wassersymbol das Leben-, und das heißt für den Partner: das Lustspendende des Weiblichen, das am dichtesten im weiblichen Schoß erfahren wird (Quelle = Symbol des weiblichen Schoßes und Enthaltens), zum Ausdruck bringen.[8] Darum und um nichts anderes geht es unmittelbar. Einen Hinweis auf die erwartete Treue vermag ich an dieser Stelle nirgends angedeutet zu finden, nicht einmal indirekt. Die Gleichsetzung von Hld 4,15 mit Spr 8,5 im Sinne einer institutionellen Beziehung zwischen den Partnern wie sie Fabry vorzunehmen scheint, liegt der vorliegenden Hld-Stelle zweifellos völlig fern. Diese Stelle nennt die Partner weder „Braut" und „Bräutigam" noch spricht sie von einer Heimführung des Mädchens als Braut in das Haus des Geliebten oder einer Hochzeitsfeier. Die Unklarheit der Formulierung bleibt bestehen. Mißverständnissen sind damit leider Tür und Tor geöffnet.

Was Hld 8,7 angeht, so ist zu fragen, ob diese Stelle wirklich nur „auf die Beständigkeit echter Liebe hin(weist)" (Fabry, Sp. 859). Zumindest klingt mir die Formulierung zu moralistisch und institutionalistisch. Es geht hier keineswegs nur um die „echte Liebe", sondern um die Liebe, Eifersucht und Leidenschaft schlechthin. Der Text scheint durchaus sagen zu wollen: Die erotische Leidenschaft und Eifersucht an sich und in jeder Form (in der erlaubten ebenso wie in der verbotenen) ist nicht aus der Welt zu schaffen und kann nicht für tot erklärt werden, weil es eben keine Macht der Welt gibt, die ihr gewachsen ist. Nicht einmal der Tod ist es; denn die Liebe ist stärker als der Tod! Das ist ja doch wohl mehr als die „Beständigkeit" einer braven „echten Liebe" im üblichen bürgerlichen Sinn! Nichts gegen eine solche Liebe, aber dem Hohenlied geht es ganz bestimmt nicht ausschließlich und primär um sie. Ich meine, diese Auslegung ist einfach zwingend gerade auch im Hinblick auf die von Fabry zu Recht unterstützte Gleichsetzung der *majim rabbîm* von Hld 8,7 mit dem Chaoswasser. Nach Gen 1,1ff bedroht das Chaoswasser ständig die Schöpfung Gottes; nur seine Macht kann dieser Bedrohung Einhalt gebieten. Ähnlich gilt auch die Bedrohung der erotischen Leidenschaft ständig. Niemand ist mit dieser menschlichen Grundleidenschaft jemals „fertig" und darf sie als „erledigt" betrachten.

Man sehe mir nach, daß diesmal nur die das Hohelied betreffenden Stellen der beiden Lieferungen angesprochen wurden! Da dazu ziemlich viel zu sagen war, schien es mir besser, mich darauf zu beschränken.

Passau Günter Krinetzki

Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd 5: Kornfeld, Walter: **Leviticus.** – Würzburg: Echter (1983). 115 S., kart. DM 28.–

Unter den ersten Lieferungen zur neuen Echter-Bibel befindet sich das Buch Leviticus. Das ist erfreulich, weil dieser Teil des Pentateuchs nicht nur besonders schwierig und daher erklärungsbedürftig ist, sondern auch wichtige und berühmte Stücke enthält; man denke nur an den großen Versöhnungstag (Kap. 16), das Gebot der Nächstenliebe (Kap. 19), die Gesetzgebung des Sabbat- und Jubeljahres (Kap. 25) und die mehrfach vorkommenden Texte zur Sühne (bes. Kap. 17).

Nach einer knappen E i n l e i t u n g zum Buche Leviticus (5–9), wo in wenigen Strichen Inhalt und Werden des Buches in seinen verschiedenen Teilen gezeichnet werden, folgen eine gegliederte B i b l i o g r a p h i e (10–12) sowie der Text und K.s K o m m e n t a r, der nach der Art der Echter-Bibel unten am Text fortlaufend gedruckt ist. Der Text des Kommentars ist angenehm lesbar dargeboten.

Der Kommentar besitzt als hervorstechendste Qualitäten die Klarheit des Ausdrucks und die Kunst, komplizierte literarhistorische und sachliche Sachverhalte einfach und bündig zusammenzufassen und darzustellen. Ferner nimmt K. auf den c h r i s t l i c h e n Leser an manchen Stellen ausdrücklich Bezug, indem er das NT zitiert und sich über die Bedeutung der Leviticus-Texte im ntl Kontext Gedanken macht. Das ist bei diesem Buch ja auch besonders nötig.

Was mich nicht ganz befriedigt, ist der Verzicht auf a l t e r n a t i v e Möglichkeiten der Interpretation bei Stellen, die von großer Tragweite sind, z. B. zur Bedeutung der Handauflegung bei Opfertieren in Lev 1–5 und 16, zur Interpretation von sühnen (*kpr*), zur Übersetzung von Lev 17,11c („denn das Blut ist es, das f ü r ein Leben sühnt"), zur Wiedergabe von *kapporät* mit dem (doch sehr unschönen!) „Sühnedekkel", u. a. m. Ohne den Kommentar über Gebühr zu verlängern wäre es möglich gewesen, Alternativen zu nennen und damit das Verständnis des Lesers zu fördern und – was m. E. besonders hilfreich ist – die gegebenen Erklärungen mit ihrem mehr oder weniger hohen Grad der Wahrscheinlichkeit zu qualifizieren.

Fribourg Adrian Schenker OP

Barthélemy, Dominique: **Critique textuelle de l'Ancien Testament.** 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg/Suisse und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 17 x 23,5. XXVIII, *114 u. 666 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 50/1).

Die textkritische Arbeit am AT gleicht einem Tummelfeld von Amateuren; Zielvorstellungen und Methoden sind bei weitem nicht so in Übereinstimmung zu bringen, wie es im einschlägigen Fach der Neutestamentler der Fall ist. Zu den traditionellen Schwankungen zwischen Treue zum TM und Bevorzugung des LXX-Textes oder seiner Vorlage, zum stabilisierenden Einfluß der Vg und sonstiger autoritativer Übersetzungen, zum Konjekturoptimismus in der historisch-kritischen Forschung der letzten 100 Jahre ist zuletzt eine Vergötzung des tradierten Konsonantenbestandes im Namen des Nordwestsemitischen unter gleichzeitiger Mißachtung des masoretischen Textverständnisses getreten. All das spiegelt sich in den für breitere Kreise bestimmten Ausgaben und Kommentaren. Wie die gewaltigen Leistungen in der Erforschung von LXX, Vg und Peschitta und entsprechende Texteditionen beweisen, fehlt es gewiß nicht an Spezialisten; doch haben sie sich durchweg nicht direkt die Gewinnung des „Urtextes" zum Ziel gesetzt. In dieser Situation ist das vorliegende Werk als epochemachend zu bezeichnen.

Die Startbedingungen waren an sich nicht verheißungsvoll. Der Weltbund der Bibelgesellschaften (United Bible Societies) war – wie schon beim Text des NT – auf der Suche nach einem Gelehrtenkonsens für die Textvorlage, die den Übersetzungen in verschiedene Sprachen zugrundegelegt werden soll. So entstand „The Hebrew Old Testament Text Project". Ein Team („Comité"), das sich aus sechs Alttestamentlern verschiedener konfessioneller, regionaler und methodischer Provenienz mit einschlägiger Erfahrung zusammensetzte und dem noch Mitarbeiter aus dem Kreis um Barthélemy zur Seite standen (vgl. IXf), beugte sich über eine Auswahl von 5000 Textproblemen (davon 961 in diesem ersten Band). Die dem Komitee vorgegebene Auswahl war auf folgende Weise getroffen worden: Man registrierte die Stellen, an denen eine Reihe bekannter Übersetzungen (Revised Standard Version; La Bible de Jérusalem; Revidierte Lutherbibel; The New English Bible; später auch La Traduction Oecuménique de la Bible) nicht einmütig dem TM folgen, wobei ein einzelner Abweichler vernachlässigt wurde (vgl. XVf, wo auf bestimmte Änderungen der Auswahl gegenüber den im „Compte rendu préliminaire et provisoire", Bd II, Stuttgart 1976, dargelegten Grundsätzen hingewiesen wird; ferner *66 u. *70). Nun ist das Werk zum Glück quantitativ und mehr noch qualitativ den Vorstellungen der Bibelgesellschaften davongelaufen. Es dürfte ihnen wegen des *112, unten, ausgesprochenen Bekenntnisses zu einer Pluralität von Bibelübersetzungen (Studientext einerseits und Ausgabe für Lektüre und liturgische Lesung andererseits) auch nicht mehr unmittelbar dienlich sein. Weder Teamarbeit noch fragwürdige Stellenauswahl haben dem Werk in dem, was es positiv und methodisch bietet, zu schaden vermocht.

[5] Siehe dazu Krinetzki, a.a.O., 122f.
[6] Vgl. Krinetzki, a.a.O., 42.
[7] Siehe die weiblichen Suffixe bei den Substantiven des Liedes.
[8] Krinetzki, a.a.O., 151.

Eine eingehende und gelegentlich schon würdigende Inhaltsangabe ist angezeigt:

Ein Vorwort (XIII–XXI) berichtet über die Aufgabe des Komitees und gibt Hinweise für die praktische Auswertung. (Manches wird später wiederholt; diese redaktionsbedingten Doppelungen wird man verzeihen.) Es folgt eine aus zwei Teilen bestehende Introduction (*1–*114). Der erste Teil (*1–*63) ist eine Geschichte der Textkritik am AT von den Anfängen bis auf J. D. Michaelis. Ausgeschlossen bleibt die Väterzeit (Origenes, Hieronymus), vermutlich weil sie eher als Gegenstand denn als Geschichte der Textkritik empfunden wird. Nicht anders ergeht es den textkritischen Bemühungen des lateinischen Mittelalters. Die „Anfänge" liegen, nach kurzen Hinweisen auf rabbinische Textkritik im Mittelalter (*2–*3), bei Luther (*4–*9). Im Anschluß werden vor allem folgende Gelehrte erfaßt: Châteillon, Buxtorf sen., Cappel, Morin, Houbigant, Kennicott (mit kompromittierenden Einzelheiten), de Rossi und J. D. Michaelis. Stark berücksichtigt wird die Geschichte der Bibelkritik ganz allgemein (Hobbes, Isaac de la Peyrère, Spinoza und namentlich Richard Simon). Die Darlegungen, die wohl aus der Feder Barthélemys stammen, verfolgen das berechtigte Anliegen, jene unsichtbare Barriere, die für uns Heutige irgendwo im 19. Jahrhundert liegt, zu durchstoßen und zu den wirklichen Vätern der modernen Textkritik, auch der konjekturalen, hinzuführen. Die Aporien der Textkritik sind schon damals ausdiskutiert worden, und viele Korrekturvorschläge gehen auf Houbigant u. a. zurück. Daß die historisch-kritischen Einsichten der Epoche eines R. Simon in der Textkritik erörtert werden, ist nur für den befremdend, der den hermeneutischen und theologischen Implikationen dieses Faches ahnungslos gegenübersteht.

Diese Implikationen werden dem Leser im zweiten Teil der Introduction (*65–*114) verdeutlicht, der über das Komitee und über die Aufgabe der Textkritik handelt. Das Komitee war von 1969 bis 1979 an der Arbeit. Nach einer einleitenden Sitzung von sechs Tagen fanden jährlich weitere vierwöchige Sitzungen statt. Von 1973 bis 1980 wurden fünf Bände als „Compte rendu préliminaire et provisoire . . ." veröffentlicht (vgl. *67), die jetzt von dem vorliegenden Rapport final abgelöst werden. Die unmittelbare Vorbereitung der Veröffentlichung hat noch einmal drei zusätzliche Jahre in Anspruch genommen.

Grundlegend ist die Überzeugung, daß es nicht Aufgabe der Textkritik sein kann, die ipsissima vox eines Propheten oder die Urschrift eines Hagiographen zu rekonstruieren. Das ist in der Sicht des Komitees allenfalls Aufgabe der Literar- und Traditionskritik. Die Textkritik verfolgt das Ziel, den ältesten – direkt oder indirekt – „bezeugten" Text zu ermitteln. Praktisch ist das nach einer vorläufigen Ansicht des Komitees, die später modifiziert wurde, jener Text, der vor dem Auseinandergehen der hauptsächlichen Fassungen (protomasoretischer Text und LXX-Vorlage) liegt und bereits als kanonisch rezipiert war (*69f). Für die älteren Bücher wäre das etwa der um 300 v. Chr. bestehende Text. (Mit Bezug auf die Bücher Sprüche, Jeremia und Ezechiel wird *70 zugegeben, daß das gesteckte Ziel illusorisch ist, weil es wohl schon vor der Kanonisierung zwei erheblich voneinander abweichende Fassungen gab.)

Da es um die Ermittlung eines „bezeugten" Textes geht und das Feld der Literarkritik bewußt herausgehalten wird, legt das Komitee gegenüber der Konjektur eine geradezu ängstliche Zurückhaltung an den Tag (*74–*77). Nach *77, unten, ist nur etwa zehnmal per conjecturam ein indirekt bezeugter, vor der Abzweigung der beiden großen Textfassungen liegender Text (also keineswegs das sogenannte Original!) rekonstruiert worden. Die Konjektur, auch die kritiklos übernommene „klassische" Konjektur, ganz zu schweigen von der neueren nordwestsemitischen Verfremdung, wird als ärgster Feind textkritischer und exegetischer Arbeit gebrandmarkt. Textkritik braucht nicht gewisse Versehen und Schwächen biblischer Autoren oder Redaktionen zu beseitigen (vgl. *84, unten, und 534 den Fall von Esr 5,4). Die Konjektur ist bei Büchern, die ihre Entstehung einer Redaktion verdanken, eine besonders gefährliche Maßnahme. Man wird nämlich gefühllos den redaktionellen Aussagewillen, der sich in „verschlechternden" Textabänderungen anzeigen kann, ignorieren und zum Original vordringen wollen, das in Wirklichkeit nur eine Quelle ist. Die Beispiele sind im quellenverwertenden Pentateuch und namentlich in den Chronikbüchern an der Tagesordnung (vgl. das *76, unten, angeführte Beispiel Gen 24,67 oder auch Gen 37,21, wo mitunter sogar in Bibelausgaben anstelle von „Ruben" der Name „Juda" wiederhergestellt wird). Vor allem ist noch zu bedenken, daß das Werden des AT als solchen sich in einem Kanonisierungs- und Rezeptionsprozeß vollzieht, dessen textverändernde Auswirkungen erst beginnen, nachdem der Verfasser die Feder aus der Hand gelegt hat. Der so verstandene kanonische Text ist Zielpunkt textkritischer Arbeit an der Heiligen Schrift (*77). Es gibt zwar keine sacra critica textus, aber sehr wohl critica textus sacri. Im Licht der angeführten Gesichtspunkte ist eine ehrwürdige Textruine der besserwisserischen Restaurierung vorzuziehen.

Wie sorgfältig das Komitee die komplexen Fragen angeht, beweisen die – immer noch im zweiten Teil der Introduction – vorgelegten Abhandlungen zusammenfassender Art. So muß sich die Textkritik darüber Rechenschaft geben, wie sie divergierende Doppelüberlieferungen bewertet (*79f), wobei die Chronikbücher besonders instruktiv sind (*80f), ferner wie interpretative Zusätze oder Änderungen zu beurteilen sind (*82–*85) und was die Euphemismen (vom Original bis zu kleinsten Retuschen der Masoreten) textkritisch bedeuten (*85–*94). Weiterhin muß der Textkritiker den schwer abzuschätzenden Kanonisierungsprozeß vor Augen haben (*95–*102) und sich unter dieser Voraussetzung den divergierenden Textfassungen stellen, die vor der Standardisierung des protomasoretischen Textes im ersten nachchristlichen Jahrhundert bestanden haben (*103–*106 u. *107–*114). Das Komitee sah sich im Lauf der Zeit genötigt, von dem Ziel der Rekonstruktion eines einheitlichen Textes von etwa 300 v. Chr. abzurücken (was mit Bezug auf Spr, Jer und Ez schon vorher geschehen war) und die Tatsache divergierender paralleler Textfassungen hinzunehmen. Gleichwohl wird dem protomasoretischen Text der Vorrang eingeräumt. Die Standardisierung dieser Fassung mit allem, was ihr vorausging und auf sie folgte, gilt als „événement unique" in der Textgeschichte des AT (*107f). Das heißt jedoch nicht, daß der TM und sein Kanon für die Kirche normativ sind (*109f; schon *105f), zumal der Abschluß des jüdischen Kanons unter einem antichristlichen Vorzeichen stand. Das Komitee beschränkt sich auf die Untersuchung des TM; die LXX wird als eigenständige Überlieferung respektiert.

Nach der Introduction beginnt der 582 Seiten umfassende textkritische Kommentar zu Stellen der im Titel genannten Bücher. Gemäß dem Auftrag der Bibelgesellschaften wird immer eine Entscheidung gefällt, freilich mit Angabe des Sicherheitsgrades (von „A" = sicher bis „D" = mit erheblichen Unsicherheiten belastet). War das Votum des Komitees nicht einheitlich, wird ohne Namennennung die Abweichung vermerkt. Das Votum wird begleitet von einer wohl einmaligen textkritischen Erörterung der Gegebenheiten, die bisweilen das Ausmaß eines Artikels annimmt (vgl. 64–68 zu Jos 21,36f; 166–172 zu 1 Sam 10,27; 257–261 zu 2 Sam 11,22). Nach Möglichkeit wird auf primäre Ausgaben und häufig auf nicht edierte Texte zurückgegriffen, was nebenbei die Korrektur von Fehlangaben ermöglicht, die in der Forschung mitgeschleppt werden (z. B. 54, Z. 13 v. u.; 300, Z. 3 v. u.; 345, zu 1 Kön 7,9; 349, zu 1 Kön 8,9; 377, Z. 18ff; 381, zu 2 Kön 3,15; 393, zu 2 Kön 9,37; 394 unten; 400, zu 2 Kön 12,22; 467, Z. 11 v. u.; 469, Z. 9f; 556, Z. 9 v. u.; 558, Z. 2 v. u.; 569, Z. 7 v. u.; 575, Z. 18ff). Unter Übergehung von Autoren, die auf textkritischem Gebiet bloß nachbeten, wird oft der Urheber eines Verbesserungsvorschlags aufgespürt. Im Stil Rosenmüllers und noch E. Königs (XIV mit Recht gerühmt) wird die weithin verschüttete, oft nicht edierte und nur geübten Kennern des Arabischen zugängliche jüdische Exegese des Mittelalters zu Rate gezogen (vgl. XIVf), wodurch die Beiträge einen gewissen lexikographischen und exegetischen Sonderwert bekommen. Der TM wird in der Mehrzahl der Fälle in Schutz genommen; seine lectiones difficiliores stehen mit Recht hoch im Kurs. Andererseits verschließt das Komitee sich nicht der Möglichkeit, daß der protomasoretische Standardtext seine eigene Tradition nicht korrekt wiedergibt. Verbesserungen, bisweilen sogar gegen den Einspruch anderer (z. B. in 1 Sam 13,15; 14,41), sind daher keine Seltenheit und betreffen in manchen Fällen die bekannten Auslassungen des TM (z. B. in Jos 21,36f).

Der Erschließung dient ein Index der Bibelstellen (585–603), ein Verzeichnis der wichtigsten Autoren (605–625) und eine dem Reichtum des Werkes entsprechende Bibliographie (627–666).

Eine kritische Würdigung darf zunächst verwundert fragen, wie die relativ große Einmütigkeit des Komitees zu erklären ist. Dramatische Meinungsverschiedenheiten sind selten (z. B. Jos 6,18; 1 Sam 30,27; 2 Sam 4,6; 2 Kön 19,17; 2 Chr 32,22; Neh 9,17). Vielleicht war die Auswahl der Mitglieder doch nicht repräsentativ genug. Oder hat die Autorität Barthélemys zu stark dominiert? Wenn eines der Voten dem TM einen Grad mehr Vertrauen schenkt (z. B. 1 Sam 23,20; 2 Kön 23,16) oder ihn allein verteidigt (z. B. 1 Sam 20,31; 2 Kön 3,26; 1 Chr 8,30; Esr 10,6), dürfte es von Barthélemy stammen, dessen promasoretische Einstellung bekannt ist.

Der zu erwartende Sturm der Kritik wird sich vor allem dagegen richten, daß die Konjektur praktisch ausgeschlossen wird (vgl. schon Albrektson in OTS 21,5–18, zu dem *74–*77 Stellung genommen wird). Ein Konsens ist wegen der hermeneutischen und theologischen Implikationen nicht zu erwarten. Der Rezensent steht auf Seiten des Komitees, hält die Entscheidungen im großen und ganzen für richtig und empfiehlt die Lektüre als textkritische Genesungskur. Selbstverständlich ist gelegentlich ein abweichendes Urteil möglich.

In Ri 19,30 gibt H.-W. Jüngling, Richter 19 – ein Plädoyer für das Königtum, Rom 1981, 246–251, dem kürzeren TM den Vorzug. In 1 Sam 6,18 scheint das Komitee gegen seine Grundsätze zu verstoßen, wenn es 'ābel durch 'ābān ersetzt. Schwach begründet ist die Korrektur in 2 Kön 9,15 und 13,21. Entgegen der 39–41 geäußerten Auffassung sind Ajin und Rimmon in 1 Chr 4,32 zwei Städte, ganz gleich was die Vorgeschichte des Textes oder die LXX historisch zutreffend davon hält; auch hier hat das Komitee seine Theorie verleugnet. In 2 Chr 26,5 ist jir'at gegenüber der Textauffassung, die r'h „sehen" zugrundelegt, natürlich eine lectio facilitans, nicht jedoch der abnorme infinitivus constructus jero't von jr' (vgl. J. Becker, Gottesfurcht im AT, Rom 1965, 173–175). Bei der rabbinischen Auslegung des Mittelalters wäre der warnende Hinweis angebracht, daß sie vielleicht aus der Not eine Tugend macht.

Die Auswahl der Stellen wird zwar nirgendwo als Problem hingestellt, muß es aber gewesen sein. Das oben erwähnte Kriterium der Auswahl ist einfachhin ungenügend. Es ließen sich beliebig viele Fälle hinzufügen, darunter so gewichtige wie die kürzlich von J. Lust in EThL 49 (1983) 5–25 behandelte David-Goliat-Perikope. In den noch ausstehenden vier Bänden mit weit schwierigeren Büchern wie etwa den Psalmen dürfte die Frage der Auswahl vollends illusorisch werden. Um so dankbarer ist man für das, was geboten wird. Ein vollständiger textkritischer Kommentar zum AT im Stil des vorliegenden Werkes wäre eine lohnende Aufgabe . . .

Die Neo-Vulgata hätte wenigstens die gleiche Berücksichtigung verdient wie manche moderne Übersetzung, zumal sie sich als offiziellen kirchlichen Wegweiser für praktische Bibelübersetzungen versteht. Nach meinem Eindruck erreicht die Neo-Vulgata nicht das Niveau der

Arbeit des Komitees, weil sie sich zu sehr auf Konjekturen einläßt. Dasselbe gilt von BHK und BHS, die ständig konsultiert werden. Bei den von De Boer bearbeiteten Samuelbüchern hinwiederum zeigt BHS eine promasoretische Einstellung, die unser Werk in dieser übertriebenen Form nicht teilt. (Man findet bestätigt, daß BHS in 1 und 2 Sam nicht die wünschenswerte Erstinformation bietet; vgl. z. B. 2 Sam 4,6; 6,5; 7,7; 11,22 – dazu 257, Z. 16 v. u. –; 21,19; 24,6).

Die Ausführungen über die Beschaffenheit der christlichen Bibel als solcher (*105–*114) lassen einen Barthélemy erkennen, der zunehmend unter den Eindruck des TM geraten ist, wenngleich er seine frühere heilsgeschichtliche Wertung der LXX nicht fallen läßt. Es bleibt eine offene Frage, wie die christliche Bibel auszusehen hat. An einer Stelle wird der Vorschlag gemacht, in Bibelübersetzungen für die geistliche Lesung und den liturgischen Gebrauch traditionelle christliche Interpretationen einfließen zu lassen (*112 unten). Vielleicht sind wir tatsächlich gezwungen, mit Kompromissen und in bleibendem Pluralismus zu leben. Es scheint, daß ausgerechnet die Textüberlieferung, mit der sich die ungeistliche Disziplin der Textkritik befaßt, die Spannungen und Schübe der Heilsgeschichte sorgfältig registriert hat. Der TM verkörpert das sich vom Christus-Ereignis absetzende rabbinische Judentum. Wie nun die Kirche niemals vom Judentum absehen kann, so bleibt sie auch dem TM verhaftet. Andererseits ist die Kirche im Schoße eines Judentums entstanden, das sich noch nicht allgemein zu der strengen und überlegenen protomasoretischen Textform bekannte, sondern eher von der LXX und von Targumen zehrte. Hier wird man dem suggestiven Bild, daß Paulus zu den Füßen Gamaliels den protomasoretischen Standardtext gelernt habe (*111 unten), widersprechen müssen. Aus den Paulusbriefen tritt uns eine andere Bibel entgegen. Die vom Pneuma erleuchteten Augen der Propheten und Lehrer der Urkirche haben kaum den TM gelesen.

Im Interesse der christlichen Bibel wäre dem Qere „Adonai", das nur beiläufig *91, Z. 5 v. u., erwähnt wird, eine Abhandlung im Barthélemyschen Stil zu wünschen gewesen. Das Tetragrammaton, gewiß schon im 2. Jahrhundert v. Chr. nicht mehr ausgesprochen und dem NT völlig unbekannt, ist erst in unsern Tagen durch Mangel an heilsgeschichtlichem Fingerspitzengefühl in manche Bibelausgaben hineingekommen.

Bearbeitung und Drucklegung sind sehr sorgfältig. Abgesehen von ganz wenigen und leicht erkennbaren Druckfehlern folgende Versehen: S. *40, Z. 6 v. u.: 1670 statt 1770; S. *59, Mitte: Die Bemerkung über den Verfasser des Buches Ijob greift die berühmte Sentenz Gregors des Großen im Vorwort zu den Moralia auf; S. *86, Z. 13 v. u.: 1 Chr 9,10 statt 9,9; S. *61, Z. 1 v. u.: In Jos 21,13ff ist nur Hebron Asylstadt, erst der Chronist macht in 1 Chr 6,42 durch Verwendung der Pluralform alle Levitenstädte zu Asylstädten; bei den Stellen in 1 und 2 Kön wird häufig Jepsen (BHS) als Befürworter angeführt, wo dieser mit einem „vielleicht" abschwächt; dasselbe gilt von W. Rudolph (BHS) bezüglich 2 Chr 16,7; in 2 Kön 22,13 wird Jepsen völlig zu Unrecht angeführt; S. 500, Z. 3: wohl Kittel (HK) statt (HAT); von S. 547 an oft Schäder statt Schaeder; S. 645: Landersdorfer.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Offerhaus, Ulrich: **Komposition und Intention der Sapientia Salomonis.** – Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Dissertation, 1981. 405 S., kart.

Unter den spärlichen neueren Monographien zur Weisheit Salomos (G. Ziener, BBB 11, 1956; C. Larcher, EtB 1969; J. M. Reese, AnBibl 41, 1970; M. Gilbert, AnBibl 53, 1973) ist vorliegende von O. Plöger (Bonn) betreute Diss. überaus begrüßenswert.

Die Einleitung (7–28) gibt, mit Houbigant (1783) beginnend, einen forschungsgeschichtlichen Abriß zur Diskussion der Verfasserfrage (ursprüngl. Quellenschriften – einheitliche Komposition?) bis zu den neueren Beiträgen von Fichtner, Reese, Wright, Skehan und Georgi (JSHRZ). Die bisherigen Modelle systematisierend (verschiedene unabhängige Quellenschriften – ein Redaktor; zwei (Quellen) Schriften von einer einzigen Hand verbunden; verschiedene Stoffe von einem einzigen Autor zu einem Ganzen verarbeitet) benennt O. die verschiedenen Aspekte der Frage nach der Einheit (stilistische Komposition, durchgehende Perspektiven, Einzigkeit des Verfassers) und formuliert (21f) seine Arbeitshypothese: die Sapientia Salomonis ist eine Einheit von Komposition und Intention, von Buch bzw. Verfasser. Auch die Gattungsfrage stellt er für das ganze Buch, dessen Ziel nicht Themen bzw. Lehren sind, sondern eine bestimmte Verhaltensweise. Entsprechend seinen wohlbegründeten kritischen Anmerkungen zu bloßen thematischen Untersuchungen ohne Rücksicht auf Komposition und Gesamtintention des Werkes sowie an einer gewissen mechanischen Verabsolutierung von Stilelementen (25f) versucht O. über Literarkritik bzw. Stil- und Kompositionsanalyse (vgl. Grimm, Focke, Fichtner, Reese, Wright u. a.) hinaus eine methodische Verbindung von Fragen der Rhetorik (im Anschluß an Lausberg) und Komposition mit dem inneren Gefälle des Textes bzw. der Absicht des Autors (27).

Der Schwerpunkt der Arbeit gilt der Kompositionsanalyse der mit 1,1–6,8; 6,9–9,18 und 10,1–19,22 abgegrenzten 3 Hauptteile der Sapientia Salomonis, deren Ergebnisse jedesmal resümiert werden (70.114f.219ff).

Die Analyse des 1. Hauptteiles von 1,1–6,8 (29–70) ergibt eine stark gegliederte (1,1–11; 1,12–2,24; 3,1–12; 3,13–4,19; 4,20–5,14; 5,15–23; 6,1–8) aber in sich geschlossene kompositorische Einheit mit 1,1–11 und 6,1–8 als Rahmen und den einander entsprechenden Gottlosenreden mit Einführung, kommentierender Beurteilung sowie Ankündigung von Lohn für die Gerechten und Strafe für die Gottlosen in 1,(12) 16–3,12// 4,20–5,23. 5,23 nimmt eine Schlüsselstellung ein (mit Beziehung zu 1,3.12.16), die das Schicksal der Gottlosen als Ziel des Abschnittes hervorhebt (50f). Elemente der literarischen Komposition (58–67) zeigen nach O., daß es nicht um die Schilderung eines einlinigen Geschehensablaufes eschatologisch-apokalyptischer Ereignisse (65; 296 A. 106), sondern um die Polarität von Gerechten und Gottlosen geht. Gesamtintention der Komposition ist die Warnung vor dem selbstverschuldeten Tod, dargestellt am Beispiel von Tun und Ergehen der Gottlosen (vgl. auch 6,1–8). 3,13–4,19 relativiert unter dem Aspekt von Lohn für Frömmigkeit und Strafe für Gottlosigkeit die Werte von Weisheit, Ehe, Kinderreichtum, langes Leben. Die Aussagen des Proömiums 1,1–11 über den Weg der Gerechtigkeit (vgl. auch 1,14f; 2,23) zielen auf Fortsetzung.

Die Analyse des 2. Hauptteils von 6,9–9,18 (71–115) ergibt gegenüber 1,1–6,8 das völlige Verschwinden des Gegensatzes Gerechter – Gottloser, das Vorherrschen positiver Affekte sowie die Form der autobiographischen Rede Salomos. Auf die Eröffnung (6,9–25) folgt ein dreiteiliges Redekorpus (7,1–14; 7,15–8,1; 8,2–9,18) über die Erlangung der Weisheit. Das Hauptgewicht liegt auf der Art, wie Salomo Weisheit erlangt hat, nämlich durch Gebet, als Beispiel für die Menschen. Dabei betont Salomo gegenüber der Tatsache der Gabe der Weisheit in 7,1–14 im dritten Teil immer stärker den Modus ihres Erwerbs (98) mit dem Bittgebet 9,1–18 als Höhepunkt. Die hymnische Beschreibung des Weisheitspneumas im Mittelteil (7,22b–8,1) mit zahlreichen Bezügen zum ganzen Buch (vgl. 1,5f; 7,7; 9,17; 11,26; 1,13f; 2,23) als geistiges Zentrum der Rede gipfelt im Hinweis auf die Fähigkeit der Weisheit, Menschen zu Freunden Gottes und zu Propheten zu machen (7,27). Bedeutungsvoll als Gliederungsmerkmal der Einheit sind 6,22–25 und 7,15a.b. 6,22a mit den beiden Fragen „was Weisheit ist und wie sie zuteil wird", wie O. übersetzt, verweist gliedernd auf 7,22bff und 8,2ff (110).

Im 3. Hauptteil Kap. 10–19 (116–223) besteht keine entscheidende Zäsur zwischen der Beispielreihe für die Rettung der Gerechten (Kap. 10) und der Vergleichsreihe ab Kap. 11,5 (129f) aus der Exodus- und Wüstenwanderungszeit. Es geht um den Beweis, daß die Weisheit Menschen rettet (9,18) und Gott seinem Volk jederzeit beisteht (19,22), aber auch um die Warnung vor den Folgen des Götzendienstes und um Bewegung zur Umkehr durch Geschichtsbetrachtung. Die werbend-einladende Intention ist dabei der abschreckenden übergeordnet, auch in der doxologischen Form des Geschichtsrückblickes als Einladung zum Rühmen des Gottes Israels. Von der pädagogischen Intention des 3. Teils zurückblickend auf den ersten, beide durch 5,15–23 verbunden, wird schließlich von der Kompositionsanalyse her die apokalyptische Deutung des Buches einer Kritik unterzogen (208–219).

Kap. 5 stellt die Frage nach der Intention der Sapientia Salomonis (229–259) als Frage nach dem Leserkreis und diskutiert die Königsanrede in 1,1 und 6,1, königliche Prädikate sowie die Königsfiktion in 6,9–9,18 und die über den 2. Teil hinausreichende universale Tendenz, die eine Grenzsicherung zwischen Juden und den Völkern als Adressaten schwierig macht.

Vom 3. Teil her (1. P. Plural-Einschluß des Autors) wird jedoch der jüdische Adressatenkreis deutlich: Skeptiker, Apostaten und durch den Götzendienst Gefährdete (239–250). Mit der Abstimmung aller Teile aufeinander (die menschenfreundliche Weisheit in T. II, die Warnung vor dem Geschick der Gottlosen in T. I und die Rettung der Gerechten in T. III) stellt die Sap Sal einen jüdischen Protreptikos dar, der dem Judentum entfremdete und von der väterlichen Religion abgefallene Juden zurückzugewinnen sucht. Sap 19,13–17 verweist für die Abfassungszeit auf die Wende im Verhalten der Ptolemäer gegen die Juden nach dem Tod Ptolemäus VI Philometor (nach 145 v. Chr.) (260–270).

Besonders hervorzuheben an der Studie ist m. E. der erstmalig so konstruktiv und konsequent durchgeführte Versuch einer Verbindung zwischen der sorgfältigen Kompositionsanalyse und der Interpretation des ganzen Buches, d. h. der Darstellung des Zusammenhanges der einzelnen Einheiten und Teile. Dazu kommt die Diskussion nicht weniger exegetischer Detailfragen (vgl. u. a. 103ff zu 6,22f; 142ff zu 12,19–22; 232–237 zu 1,13f; 2,23f), insbesondere die beachtenswerte Kritik an einer eschatologischen Systematisierung des 1. Hauptteils bzw. der apokalyptischen Gesamtinterpretation. Selbst wenn die ver-

tretene Kompositionsanalyse und Gliederung nicht immer Zustimmung finden dürfte: die Auseinandersetzung ist stets beachtenswert.

Gefragt sei, ob bei aller berechtigten Relativierung der Darstellung eines eschatologischen Geschehensablaufes in Teil I doch nicht manche positive Aussagen zum eschatologischen Lohn der Gerechten etwas zu gering gewichtet werden: etwa der Hinweis auf Gottes Geheimnisse (2,22), oder die nichthebräischen Termini Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) und Unsterblichkeit (ἀθανασία) (vgl. z. B. Reese, Hellenistic Influence, AnBibl 41/1970, 64–69). Leider fehlt für eine praktikable Auswertung der reichen Einzelbeobachtungen, ein Index der Schriftstellen.

Insgesamt ein weiterführender Beitrag zur Exegese der Sapientia Salomonis.

Graz Johannes Marböck

Gunneweg, Antonius H. J.: **Sola Scriptura.** Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 253 S., kart. DM 58.–

Der Herausgeber hat hier aus Anlaß des 60. Geburtstags von A. H. J. Gunneweg 16 früher veröffentlichte Beiträge zu Zeitschriften und Sammelwerken sowie eine Neuveröffentlichung herausgegeben. Ein I. Teil umfaßt exegetische, ein II. Teil hermeneutische Beiträge.

Der I. Teil enthält folgende Titel:

„Erwägungen zu Amos 7,14" (9–24) stammt aus ZThK 57 (1960) 1–16 und verteidigt die präteritale Auffassung des umstrittenen Verses; er übersetzt also: „Ich war kein Prophet . . ."

„Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche. Gen 49 Dtn 33 Jdc 5" stammt aus ZAW 76 (1964) 245–255. Hier tritt der Vf. für das hohe Alter dieser Sammlungen von Stammessprüchen ein. Sie gestatten uns einen Blick „in urtümliches Leben jenes Stämmeverbandes" (35), wobei allerdings Ri 5 der jüngste Text ist (25–35).

Zwei Beiträge sind Mose gewidmet. „Mose in Midian" (36–44), entnommen ZThK 61 (1964) 1–9, unterscheidet eine Midianschicht in Ex mit der Tradition vom Jahwekult am Sinai und eine Exodusschicht mit Mose als dem Führer des Auszugs. Ex 18,1–12 verbindet die beiden Traditionen. – „Mose – Religionsstifter oder Symbol?" (45–52), aus EvErz 17 (1965) 41–48, zeigt die Vielschichtigkeit der Mose-Tradition auf. Mose war zwar sicher eine historische Person und bleibt die hervorragende Mittlergestalt, mit welchem Pentateuchthema er aber ursprünglich verbunden war, kann die Forschung nicht mehr klären.

„Heils- und Unheilsverkündigung in Jesaja VII" (53–60) ist VT 15 (1965) 27–34 entnommen und deutet Jes 7 als einen Ruf zur Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube; dementsprechend sei die Immanuelweissagung sowohl Heils- als auch Unheilswort. – „Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch" (61–82), aus ZThK 67 (1970) 395–416, spricht die „Konfessionen" Jeremia ab und versteht sie als Deutung der Persönlichkeit des Propheten: Er ist der exemplarisch mit seinem Volk Leidende.

Die beiden Beiträge „Urgeschichte und Protoevangelium" (83–95), aus FS Ernst Fuchs 1974, 147–159, und „Schuld ohne Vergebung" (116–128), aus EvTh 36 (1976) 2–14, deuten die biblische Urgeschichte als eine „Fundamentalauslegung alles menschlichen Lebens" (124).

„Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses" (96–106), entnommen den „Loccumer Protokollen" 9 (1975) 1–12, unterscheidet die meteorologische (Gen 1,2: „gewaltiger Wind"), die anthropologische und die theologische Bedeutung des hebr. Begriffs *rûªḥ*. – „Heil im Gericht" (106–115), aus FS W. Zeller, 1976, 1–9, interpretiert Jeremias späte Verkündigung: Heil geschieht für Israel gerade im Leid und im Gericht. – „Prophetie und Politik" (129–142), aus den „Beitr. aus der ev. Militärseelsorge" 25 (1978) 5–18, legt dar, daß die Propheten zwar nicht an der Politik orientiert waren, aber dennoch eine große politische Wirkung erzielt haben. – „Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen. Eine atl Aporie von aktueller Bedeutung" (143–157), aus KuD 27 (1981) 164–179, zeigt an den „messianischen" Texten die Aporie zwischen irdischem Machtanspruch und Hoffnung auf ein überirdisches Heil in der atl Heilserwartung auf.

Den II. Teil bilden folgende Beiträge:

„Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte" (159–183) aus ZThK 65 (1968) 389–413, behauptet, daß die Kluft zwischen Textauslegung und Predigt biblischer Texte die Kluft zwischen Verstehen und Glauben ist, die nur durch den Heiligen Geist überwunden werden kann. – Dasselbe Thema behandeln „Sola Scriptura" (184–198), aus WuPKG 65 (1976) 2–16, und „Religion oder Offenbarung" (199–226), aus ZThK 74 (1977) 151–178: Zwischen Text und Kerygma, historischer und kerygmatischer Exegese, zwischen Lehrstuhl und Predigtstuhl, zwischen Vernunft und Glaube ist genau zu unterscheiden; das eine ist notwendiges Übel, um dem anderen den Weg zu bereiten. – „‚Theologie' des Alten Testaments oder ‚Biblische Theologie'?" (227–234), aus FS E. Würthwein, 1979, 39–46, plädiert für eine „biblische Theologie", weil eine atl Theologie letztlich immer nur Religionsgeschichte einer „fremden Religion", der Religion Israels, wäre.

Der einzige unveröffentlichte Beitrag „Exegese und Predigt zu Ps 1" (235–242) enthält eine gedrängte Auslegung von Ps 1 mit Hinweisen für die Verwendung in der Predigt.

Eine Bibliographie der Arbeiten des Jubilars (243–246), ein Bibelstellen- und ein Autorenregister schließen den Band ab. Für die Zusammenstellung schuldet man dem Herausgeber Dank.

München Josef Scharbert

Paul, André: **Le Fait biblique.** Israel éclaté, de Bible à Bible. – Paris: Ed. du Cerf 1979. 228 S. (Lectio Divina 100) kart. FF 84.–

Der Band enthält 12 Beiträge des Pariser Neutestamentlers und Religionsgeschichtlers, darunter 4 erstmals veröffentlichte (Das biblische Faktum; Von Jonestown bis Massada; Von Bibel zu Bibel: Zu einer biblischen Geschichte; Der Exorzismus von Gerasa). In Weiterführung der Thesen aus seinem Büchlein „Intertestament" (Cahiers Évangile 14, Paris 1975) behandelt Vf. außer den 4 obengenannten folgende 8 Themen, die durch die Frage der Kontinuität Hl. Schrift im Judentum und in der Kirche zusammengehalten werden: 1) An den Ursprüngen des Christentums: Zerstreuung und Auferstehung, 2) Die Juden von Alexandrien, 3) Das Urchristentum: Diaspora, Zerstreuung und Ausschluß, 4) Der Begriff der biblischen Prophetie: Flavius Josephus und Daniel, 5) Schrift und Kirche: Für das Heidentum, 6) Bezüglich P. Beauchamp „Das eine und das andere Testament", 7) Bezüglich der Bibelübersetzung von A. Chouraqui, 8) Die Erweckung des Lazarus, Joh 11, strukturalanalytische Lektüre.

Die 12 Beiträge haben verschiedenes Gewicht und finden verschiedene Interessen. Während die Strukturanalyse von Joh 11 (187–206) und der Exkurs zu Mk 5,1–20 (207–216) bei der gewohnten linguistischen Technik bleiben und die Reflexionen zur Bibelentstehung (9–22), zur Buchwerdung der Bibel (23–58) und zur Rolle der Septuaginta im Urchristentum (67–82) recht originelle neue Perspektiven zu bekannten Tatsachen eröffnen, stellen die Aufsätze über „Die Juden Alexandriens" (59–66) und Flavius Josephus und Daniel (83–104) recht informative Studien dar, die neue Einsichten vermitteln. Vor allem der sehr interessante Beitrag über „Schrift und Kirche" (111–142) mit seinem Abschnitt über „Der methodologische Imperialismus der deutschen Universitätstheologen" wird zu Recht großes Interesse in Deutschland finden, weil darin viele brennende Fragen gegenwärtiger Exegese beim Namen genannt werden.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Busemann, Rolf: **Die Jüngergemeinde nach Markus 10.** Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/TS.) Peter Hanstein 1983. 278 S. (Bonner Biblische Beiträge 57), geb., DM 78.–

Die Würzburger Diss. ist ein neuer, leider jedoch methodisch veralteter Versuch, Mk 10 nach Tradition und Redaktion zu sondern, eine vormarkinische Sammlung hinter Mk 10 sichtbar zu machen und das Profil des Evangelisten Markus im Blick auf seine „pastoralen Qualitäten" (228) nachzuzeichnen. Der Versuch geht (stillschweigend) davon aus, daß Literarkritik ohne Berücksichtigung von Gattungs- und Formkritik getrieben werden kann, und bleibt einem Konzept von Redaktionskritik verhaftet, das Geschmacksurteilen des Kritikers Tür und Tor offen läßt. Die Auseinandersetzung mit der bisherigen Markusforschung ist deshalb auch nicht weiterführend. Man kann sich den angedeuteten grundlegenden Mangel rasch anhand der Behandlung der Bartimäuserzählung Mk 10,46–52 (161–172) exemplarisch vor Augen führen. „Eine konsequente Quellenscheidung" (162) ist angekündigt; die Argumente für die Beurteilung von Mk 10,46b.49b.c.52d als markinisch redaktioneller Eingriffe sind z. T. sogar widersprüchlich und offensichtlich falsch. Beispiel: Obwohl 10,46a im Plural formuliert ist, heißt es: „Liest man die Bartimäusperikope im Zusammenhang mit der vorangehenden Perikope von den Zebedaiden, dann hätte Vers 46a im Plural formulieren müssen. Man kann daran noch die ursprüngliche Isoliertheit der Erzählung erkennen" (163). Woher weiß Vf. z. B.: „An einem Aufenthalt Jesu in Jericho kann Markus . . . keinesfalls gelegen sein" (162)? Usw.

Was andere Positionen der Forschung angeht, so begnügt sich Vf. weithin, (ohne Begründung) „entschieden Einspruch zu erheben" (24), mitunter auch, deren Argumente schlicht zu übergehen. So ist das Urteil, daß ein überflüssiges Buch vorliegt, zwar hart, aber m. E. nicht zu vermeiden.

München Rudolf Pesch

Der Philemonbrief. Hrsg. von Joachim Gnilka – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1982. XIV, 96 S. (Herders Theologischer Kommentar zum NT, Bd X: Fasz. 4). Ln. DM 32.–

Dieser Kommentar krönt die Trilogie, die der Vf. den Briefen an die Philipper (1968; vgl. ThRv 65, 1969, 459–461), die Epheser (1971; vgl. ThRv 70, 1974, 23–25) und an die Kolosser (1980; vgl. ThRv 77, 1981, 203–206) gewidmet hat. Er zeugt von derselben exegetischen Sorgfalt, ist reich nuanciert in der Auslegung und überzeugend in den Schlußfolgerungen. Nach einer Bibliographie der Kommentare, geordnet nach Zeitepochen (XI–XIV), wird in der Einleitung mit Recht festgehalten, daß der Gebieter des Onesimos wohl Philemon ist und nicht Archippos (gegen J. Knox) und daß es sich in diesem anmutigen und bewegten Brief sehr wohl um einen konkreten Anlaß handelt und nicht um die theoretische Entwicklung eines „schönen Gedankens" ohne historischen Bezug, wie F. C. Baur behauptete. G. hält den Brief für ein authentisches Schreiben des Paulus und nicht für ein Pseudepigraph, wie er es vom Kolosserbrief annimmt. Der Apostel habe ihn während seiner Gefangenschaft in Ephesus verfaßt, „um die Mitte der 50er Jahre oder deren erste Hälfte", kurz vor dem Phil, denn er kündet einen Besuch der Städte im Lykostal an (V. 22), zu dem es jedoch nicht gekommen ist. Paulus wird ihn aufgegeben haben aus Gründen, die wir nicht kennen, um statt dessen eine Reise nach Philippi (Phil 2,24), nach Mazedonien und nach Griechenland zu unternehmen (Apg 19,21; 20,1–2). Eine solche Änderung seiner Reisepläne kann nicht ausgeschlossen werden, denn es gibt andere, ähnliche Beispiele dazu im Leben des Paulus (vgl. 2 Kor 1,15–2,1). Aber diese Vermutung, die wir gleich zu Anfang zu akzeptieren gebeten werden, ist nicht die primäre Schwierigkeit im Vergleich zu den anderen, viel ernsteren, die die These, daß der Phm in Ephesus geschrieben sei, und zwar bereits vor dem Phil, nach sich zieht.

Daß Onesimos eher Zuflucht in Ephesus als in Rom genommen haben soll, ist wohl möglich, obwohl ich es nicht für sehr wahrscheinlich halte: Ephesus lag viel näher bei Kolossae, das ist richtig; aber eine Reise nach Rom barg keine Schwierigkeiten, und die Hauptstadt des Reiches bot die bessere Chance für einen flüchtigen Sklaven, sich Nachforschungen zu entziehen.

Die Hauptschwierigkeit besteht in meinen Augen darin, zwischen der Auffassung des Phil und Kol einen Zeitraum von mindestens 15 Jahren zu veranschlagen (5). Es ist hier nicht meine Aufgabe, das Problem der Echtheit des Kol wiederaufzunehmen, von der ich weiterhin überzeugt bin. Es soll genügen, darauf hinzuweisen, daß diese Echtheit meiner Meinung nach verteidigt werden kann, wenn man zwei Punkte zugesteht: 1. daß das Denken des Paulus nicht monolithisch ist, mehr oder weniger eingeschränkt auf das Problem der Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern daß es sich entwickeln konnte in Funktion zu den neuen Problemen, denen sich der Apostel gegenübersah – u. a. die Voreingenommenheiten bzgl. der Ordnung der Gestirne, die die Gläubigen in Kolossae erschütterten; 2. daß die Hypothese über die Begleiter, die als „Sekretäre" tätig waren, so gering diese Hypothese gern geschätzt wird, ganz und gar plausibel bleibt in Form einer „paulinischen Gruppe", die in der Umgebung des Apostels arbeitete und ihm bei der Redaktion zur Seite stand. Es ist wohl dies, was E. Schweizer anzunehmen scheint, wenn er die Autorschaft des Kol dem Thimotheus zuspricht, der im Namen des noch lebenden, aber durch die Bedingungen der Gefangenschaft (nach ihm in Ephesus) gehinderten Apostels, schreibt.

Um mich an das spezielle Problem der Beziehung zwischen Kol und Phm zu halten: Ich finde es schwierig, ihnen eine zeitliche Distanz von 15 Jahren zuzuschreiben, wie G. es tut. Es erscheinen in den Grüßen am Schluß der beiden Briefe jeweils dieselben Mitarbeiter des Paulus: Aristarchus, Markus, Lukas und Demas (Kol 4,10.14; Phm 24). Epaphras, der Kolossae missioniert hat (Kol 1,7; 4,12), wird in Phm 23 ebenfalls unter denen genannt, die einen Gruß senden. Archippos, der in Phm 2 nach Philemon und Apphia gennant wird und der vielleicht deren Sohn ist, erhält in Kol 4,17 eine Ermahnung; G. nimmt an, daß es sich um denselben Personenkreis handelt, der Epaphras bei seiner Missionierung vertreten habe. Onesimos, der entlaufene Sklave, den Paulus dem Philemon empfiehlt (Phm 10), ist derselbe, der mit Tychikus den Brief zur Gemeinde zu Kolossae bringt, deren Mitglied er ist (Kol 4,9).

Dies sind schon eindrucksvolle Verbindungen. Daß Nympha (oder Nymphas), deren (dessen) Haus in Laodizea als Versammlungsraum dient (Kol 4,15), in Phm nicht erwähnt wird, versteht sich von selbst. Die Abwesenheit von Jesus Justus in Phm (Kol 4,11) beweist nichts, außer vielleicht, daß im Kol nicht automatisch die Namen des Phm übernommen werden. Tychikus, der nach Kolossae gekommen ist, um den an diese Gemeinde gerichteten Brief zu bringen (Kol 4,7) konnte selbstverständlich nicht unter denen im Phm sein, die Grüße ausrichten lassen. Nur das Fehlen des Namens ‚Philemon' (und ‚Apphia') mag überraschen. G. vermutet, daß er gestorben oder an einen anderen Ort gegangen ist; aber mußte ihn Paulus denn in einem Brief nennen, der an eine Gemeinde gerichtet ist, wo er doch namentlich keinen Adressaten besonders nennt, außer Nympha(s) aus Laodizea und Archippos, an den er eine besondere Mitteilung richtet, deren Wortlaut uns verlorengegangen ist (4,17)? Und hatte nicht Philemon einen eigens an ihn persönlich gerichteten Brief?

Wie kann dieses zahlreiche und erstaunliche Auftreten von gleichen Namen erklärt werden, wenn nicht durch die Gleichzeitigkeit der beiden Briefe? Oder muß man davon ausgehen, daß der Verfasser des Kol die Namen, die er in dem von Paulus mindestens 15 Jahre früher geschriebenen Brief an Philemon gelesen hat, abgeschrieben hat? Lohse scheint das in seinem Kommentar anzunehmen (247), aber G. hält in seinem Kommentar zu Kol (21) fest, daß der Verfasser dieses Briefes nicht den Brief an Phm „imitieren" wollte. Es erschien ihm einfach richtig, dieselben Mitarbeiter des Paulus zu nennen, den dieser Brief den Kolossern genannt hatte. Folglich wären dieselben Mitarbeiter noch in Ephesus zugegen, immer noch am Leben, immer noch zusammen, nach mehr als 15 Jahren?! – Eine wenig wahrscheinliche Situation, die für ihre Annahme viel guten Willens bedarf. Ich meinerseits halte es für einfacher anzunehmen, daß die beiden Briefe zur gleichen Zeit von Paulus abgefaßt worden sind, und zwar nicht in Ephesus, sondern in Rom, wo er um 60–62 n. Chr. gefangengehalten wurde, drei oder vier Jahre nach den „großen Briefen" (1,2 Kor, Gal, Röm) –, d. h. nach einem Zeitraum, der es hinreichend verständlich macht, daß sein Denken und seine Sprache, befruchtet durch die Krise in Kolossae, sich entwickelt haben.

Abgesehen von diesem meinem Hauptkritikpunkt kann ich die Art und Weise, mit der G. diesen sehr interessanten Brief zu interpretieren versteht, nur loben. Er betrachtet diesen Brief eher an eine „Hausgemeinde" gerichtet, denn als „Privatschreiben". Die Hausgemeinde, die sich im Haus des Philemon und der Apphia versammelt, ist in der Tat mitangesprochen in diesem Schreiben, das, über den speziellen Fall des Onesimos hinaus, eine wichtige Belehrung über die Wandlung des sozialen Gefüges durch die Brüderlichkeit der auf Jesus Christus getauften Gläubigen enthält. G. unterstreicht mehrmals zu recht, daß Paulus dieses Thema nicht auf einer rechtlichen Ebene erörtert, sondern auf einer theologischen. Nach einer heute üblich gewordenen Art arbeitet er ein den Regeln des Quintilian entsprechendes rhetorisches Schema heraus: nach der Anschrift (1–3) ein Pröomium, das den Sachverhalt vorstellt (4–7), dann der Hauptteil oder das Argument mit den rhetorischen Mitteln Pathos, Logos und Ethos (8–16), ein Epilog (17–22) und Grußworte (23–25). Die sehr feinfühlig abgestufte Weise, mit der der ältere Paulus (55–60 Jahre alt) sein Argument entwickelt, ist gut durch die sorgsame Exegese des Textes herausgearbeitet worden.

Zwei Exkurse ergänzen den Kommentar

Der erste (17–33) handelt von Haus, Familie und Hausgemeinde in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der frühen Kirche: von der untergeordneten Rolle der Frau im Altertum, die man aber nicht übertreiben sollte; von der Bedeutung der „Hausherrin", die die Brüder für die Zusammenkunft empfängt und die ihnen die Atmosphäre schafft, die der liturgische Dienst erfordert; von der herausragenden Stellung mehrerer Frauen in den paulinischen Briefen; von der Anlage antiker Häuser anhand archäologischer Befunde, insbesondere der in Dura-Europos entdeckten christlichen Hauskirche; von der Gefahr der Abkapselung und den „Parteiungen" unter den verschiedenen Hausgemeinden.

Der zweite Exkurs (54–81) über das Sklavenwesen in der heidnischen und christlichen Antike ist noch interessanter; er behandelt die rechtliche und soziale Situation der Sklaven in der griechisch-römischen Welt, referiert über antike Sklaventheorien und gibt einen Bericht der modernen Forschung zu diesem Thema. Weitere Punkte sind „Sklavenflucht" und die allmähliche Entwicklung der Stellung des Christentums zum Problem der Sklaverei. Man findet bei G. dazu eine wertvolle Übersicht.

Obwohl ich in wichtigen Punkten von G. abweiche, kann ich nicht umhin, dieses neue Werk aus seiner Feder mit Bewunderung und Dank anzunehmen.

Jerusalem Pierre Benoit, o.p.

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Rordorf, Willy/**Schneider,** André: **Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche.** – Bern und Frankfurt/Main: Peter Lang 1983. XXXII, 208 S. (Traditio Christiana Bd V). Ln. sFr 79.80

Ein geradezu notwendiger und lang erwarteter Dokumentationsband wird mit Dank an die Herausgeber hier vorgestellt. Er beinhaltet wichtige Texte des NT und der griechischen und lateinischen Kirchen-

väter zur Problematik des Traditionsbegriffs der Alten Kirche. Denn die Frage, was eigentlich wichtige zu bewahrende Tradition ist, wie sie von zeitgebundenem Brauchtum oder Denken abzuheben ist, wie sie je und je angepaßt, aktualisiert und ausgelegt werden soll, wie sie kontrolliert und abgesichert werden kann und wer letztlich bestimmt und festlegt, was wahre und falsche Tradition ist, hat in Kontinuität zum Judentum des AT und Israels die vor- und nachösterliche Jesusbewegung wie die anschließende Kirche stets tief betroffen und stark beschäftigt. Bereits im NT selbst ist ein deutliches Ringen um die Wahrung der originären Jesusbotschaft und deren christologischer Entfaltung im kirchlichen Credo feststellbar, wie auch die Abwehr der Falschlehrer, Pseudopropheten und Traditionsverfälscher einen wachsenden Raum einnimmt, noch bevor der Kanon der ntl Schriften überhaupt zur Abschlußfixierung gelangte.

Der vordergründig heterogene Pluralismus ntl Christologien und theologischer Entwürfe programmierte den Streit um die wahre Tradition für die Zeit der Apostolischen Väter und der folgenden patristischen Ära vor, so daß nicht nur die Abspaltungen orientalischer Kirchen und die verschiedenen Schismen, sondern auch die Konfessionsbildungen in der einen Christenheit unmittelbar mit diesem Ringen um die Tradition zusammenhängen. Erneute und diesmal noch mehr einschneidende Wirkung erreichte das Traditionsproblem in der durch Luther ausgelösten Trennung der Kirchen der Reformation, die bis in die Gegenwart andauert und alle Kirchen in einer radikalen Rückbesinnung auf die allen gemeinsamen und die je trennenden Traditionen herausfordert. An die Stelle apologetischer Polemik muß die objektive Erforschung der Traditionsgrundlagen der Glaubensweisen treten, müssen das Funktionieren und die Bedingungen des Traditionsprozesses selbst untersucht werden, um Kriterien der Einheit und Gemeinsamkeit in der Traditionsfrage zu gewinnen und die unglückliche Diastase von Schrift und Tradition endlich zu überwinden. Die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Montreal 1963 über „Schrift, Tradition und Traditionen" sowie das Zweite Vatikanische Konzil und seine dogmatische Konstitution „Dei Verbum" von 1965 haben Maßstäbe des zwischenkirchlichen Dialogs gesteckt, die die weitere theologische Forschung auf dem Gebiet der Traditionsanalyse orientieren muß.

Auf diesem Hintergrund ist die vorliegende Sammlung von ntl und patristischen Urtexten mit Übersetzungen ins Deutsche (und Französische) zur Traditionsfrage sehr zu begrüßen. Sie wurde von Lukas Fischer und J. N. Bakhuizen van den Brink begonnen und von den beiden Herausgebern vollendet, wobei Schneider die Textedition und die französische Übersetzung, Rordorf die Anmerkungen, die Einführung S. XI–XII, die Bibliographie S. XXIII–XXX sowie die Register besorgte. Die französische Buchausgabe erschien bereits 1982 in derselben Ausstattung wie die deutsche 1983. Rordorf, geb. 1933, Schüler von Oskar Cullmann, ist Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Neuchâtel, Schneider, geb. 1920, ist Prof. für lateinische Sprache und Literatur an derselben Universität. Rordorf ist durch seine Monographie über den Sonntag (1962, 2. Aufl. 1983) und seine Edition der Didache (Sources Chrétiennes 248) 1978 bekannt geworden.

Rordorf skizziert auf 10 S. kurz das Traditionsverständnis im NT, in dessen pseudepigraphischer Epoche 60–120 n. Chr. und in der Traditionskrise des nachapostolischen Zeitalters des 2. Jh.s, dann in gnostischen Gruppen, schließlich bei den Vätern in ihrer Abwehr der Ketzerbewegungen und ihren Bemühungen um Aufrechterhaltung der Lehrdisziplin. Der arianische Streit zu Beginn des 4. Jh.s und das Konzil von Nizäa werden ebenso angesprochen wie abschließend die systematische Behandlung des Traditionsprinzips bei Vincentius von Lerinum († 450).

Die chronologisch angelegte Bibliographie wird die Untersuchung von Paul-Gerhard Müller, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament, Freiburg 1982, bei einer Neuauflage zu berücksichtigen haben, wo vor allem die sprachphilosophischen und linguistischen Implikationen des Traditionsprozesses analysiert werden und umfassende Literatur zur Traditionsproblematik angeführt ist.

Vom NT über die Didache, die Apostolischen Väter bis Johannes von Damaskus († 755 im Sabaskloster bei Jerusalem) wurden insgesamt 148 Einzeltextzeugnisse von 50 Theologen oder Textsammlungen ausgewählt, im Urtext und in Übersetzung geboten und mit kommentierenden Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen, so daß ein dokumentarisches Arbeitsinstrument entstand, das jedem Studium der Traditionsproblematik sehr dienlich sein wird. Die aus der Überfülle einschlägiger thematischer Vätertexte getroffene Auswahl ist sinnvoll und begründet, die Register zu den biblischen und altchristlichen Quellen zur Tradition sowie das Sachregister erhöhen die Verwendbarkeit des Bandes. Wer dieses faszinierende Zeugnis eines permanenten Ringens der frühen Kirche um wahre Tradition und Identität studiert, wird sich mit neuer Motivation den Gegenwartsfragen der Kirche und Ökumene stellen.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Reijners, Gerardus Q.: **Das Wort vom Kreuz.** Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes. – Köln, Wien: Böhlau Verlag 1983. XVI, 112 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 13) geb. DM 52.–

Titel und Untertitel dieses Buches sind irreführend. Obwohl sie auf eine „theologia crucis" oder etwas, was damit verwandt ist, hindeuten, verweisen sie in Wirklichkeit nur auf die „Leitgedanken der origeneischen Exegese", welche von der Erlösungs- und Kreuzessymbolik des alexandrinischen Lehrers aus untersucht werden. Vorübergehend sei erwähnt, daß Vf. sein Vorhaben erst ganz am Ende seines Werkes klar angibt (97), so daß man, falls man – wie es sich geziemt – die Lektüre am Anfang beginnt, sich ständig die Frage stellt, worauf Vf. hinzielt. Bezüglich seines Endergebnisses in der Untersuchung der origeneischen Exegese eignet er sich, ohne auch nur ein Jota hinzuzufügen, die bekannten Ergebnisse der großen Werke von de Lubac, Crouzel, von Balthasar und anderen an, auf die er sich übrigens dauernd beruft. Von diesem Standpunkt aus kann man sich mit Recht die Frage stellen, warum ein solches Werk zur Veröffentlichung zugelassen wurde.

Diesen Bemerkungen über die Ambiguität und Überflüssigkeit dieses Buches muß hinzugefügt werden, daß gewisse origeneische Texte mangelhaft interpretiert werden (übrigens bedauert Vf. es selber, ohne dem Übel abzuhelfen; vgl. 97). Dazu kommt, daß mehrere bedeutende Zeugnisse der preorigeneischen christlichen Literatur mit einer Unsumme von – milde ausgedrückt – Halbwahrheiten ausstaffiert werden. Hier ein Beleg dazu:

Nachdem er ein Zitat aus Tertullian gebracht hat, kommentiert Vf.: „In diesem Text Tertullians wird der Gegensatz betont zwischen dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse im Paradies und dem Baum des Kreuzes." Dann fügt er hinzu, indem er in der Fußnot auf Adv. Haer. V. 17,3–4 verweist: „Diese Thematik ist uns schon seit Irenäus vertraut" (30). Nun aber genügt es, den zitierten Text von Irenäus aufmerksam zu lesen um festzustellen, daß, wenn es sich auch wirklich um die Gegenüberstellung zwischen dem „lignum" des Paradieses und dem des Kreuzes handelt, das Motiv der Gegenüberstellung nicht wie bei Tertullian in der Kenntnis des Guten und Bösen, welche den Tod bringt, und des Leidens (der Passion), welche Leben schenkt, besteht. Die Annäherung zwischen diesen beiden Autoren ist nicht in jeder Hinsicht gerechtfertigt. Man hätte erwarten dürfen, daß hier wie anderswo Vf. genauere Angaben geliefert hätte.

Zum Schluß sei noch ein Punkt erwähnt. Es kommt vor, daß Vf. sich auf Daten der „kulturellen Anthropologie" bezieht, um so Einstellungen und literarische Zeugnisse der jungen Kirche in brennenden Glaubensfragen verständlicher zu machen. Dies trifft z. B. zu bei dem Abscheu, dem ebenso die Juden wie die Heiden vor der Kreuzigung empfinden, was zum großen Teil erklären würde, daß Schriftsteller des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters die alttestamentlichen Voraussagen (typoi) des gewaltsamen Todes Jesu herangezogen haben. Diese Sehweise ist offenbar gerechtfertigt, doch bedauern wir, daß Vf. ihr nicht mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat (22 Zeilen: 8–9); er hätte sich z. B. von den Arbeiten Martin Hengels inspirieren lassen können.

Wir haben dieses Buch zu Beginn mit Begeisterung zur Hand genommen und waren fest entschlossen, das ihm gebührende Interesse hervorzuheben, wegen der Bedeutung des Themas, das es sich anscheinend vorgenommen hatte. Je mehr wir die Lektüre fortsetzten, desto mehr schwand auch unsere Begeisterung. Wir glauben, daß wir dies genügend begründet haben.

Rom Réal Tremblay

Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I bis X. LX 623 S. Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV, Register. 596 S. Hrsg. von Karl Mras. 2. bearb. Auflage hrsg. von Édouard des Places. – Berlin: Akademie-Verlag 1982/83 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. DM 130.–

Die beiden Teilbände enthalten im Nachdruck die Mrassche Edition der Praeparatio Evangelica (1954/56), verbessert bzw. bereichert um eine Reihe von Ergänzungen und Korrekturen. Die Ausgabe profitiert in der neuen Auflage von der Kompetenz des Herausgebers Édouard des Places, des hauptsächlichen Bearbeiters der Edition der Praeparatio Evangelica in den Sources Chrétiennes (Bde 206.215.228.262.266.292.307, erschienen von 1974 bis 1983). In einer (im Inhaltsverzeichnis S. V falsch plazierten) kurzen Vorbemerkung zur 2. Auflage (datiert von 1979) verweist der Neuherausgeber darauf, daß F. Jacobys Fragmente der griechischen Historiker, die Mras 1954/56 noch nicht vollständig zur Verfügung standen, inzwischen in den entsprechenden Bänden der Sources Chrétiennes zur Gänze ausgewertet wurden, wo man sich diesbezüglich nun (auch bei der Arbeit mit dieser GCS-Ausgabe) bedienen muß. Außerdem sind die Materialien aus

A.-M. Denis, Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece, III, Leiden 1970 und M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Jerusalem 1974 verarbeitet, schließlich die gelehrte Besprechung von Mras durch H.-R. Schwyzer, Gnomon 32 (1960), 42–48, mit ihren Kritiken und Zustimmungen in zahlreichen Details.

É. des Places hat seine Bearbeitung in die Form mehrerer Druckseiten von „Nachträgen und Berichtigungen" zu beiden Teilbänden gebracht (1. Teil 615–623; 2. Teil 591–596), die sich auf teils minutiöse Korrekturen in den Angaben zu den Handschriften wie auch zur Lesart des Textes beziehen und erwartungsgemäß eine ganze Reihe auch sachlich erheblicher Änderungen enthalten. Im nachgedruckten Text ist durch Asteriskus am Rand zur betroffenen Zeile auf den jeweiligen Nachtrag bzw. die Berichtigung verwiesen. Es bleibt also bei der bisherigen Paginierung; die nicht sehr umfangreichen Zusätze sind mühelos einbeziehbar. Die ausführlichen Stellen-, Namen-, Sach- und Sprachregister von K. Mras (2. Teil 435–589) blieben ebenfalls unverändert, wurden offenbar aber durchgesehen. Impressum und Titelei der Bände weisen die aus den letzten Neuauflagen der Reihe schon geläufigen Änderungen der Herausgeberschaft nach. Man bedauert, daß die fortlaufende Reihenzählung nun wegfällt (die Mrassche Edition: GCS 43,1 und 2), die für die Zitation immer denkbar bequem und präzis war. Freilich überwiegt die Befriedigung über diese qualifizierte Neuauflage der Praeparatio Evangelica.

Die Zitationsformeln, mit denen die vielen Exzerpte aus antiken Schriftstellern in der Praeparatio Evangelica eingeleitet werden, sind bekanntlich in langer und in kurzer Variante überliefert, wobei sich die Handschriftenklassen bemerkenswerterweise unter anderem nach diesem Kriterium unterscheiden. Mit der Frage, ob man zwei Editionen oder die Edition Eusebs und eine verkürzende Redaktion vor sich hat, befaßt É. des Places sich in einer neuen Arbeit: La „préparation évangélique" d'Eusèbe de Césarée a-t-elle eu deux éditions? Redactions longues et rédactions courtes: Orpheus 4 (1983), 108–112. Dabei neigt er der Auffassung von K. Mras, Bd 1, S. 4, zu, daß die längere Form dem Stil Eusebs entspricht und die kürzere auf einen antiken Redaktor zurückgeht.

Regensburg Norbert Brox

Horn, Stephan Otto: **Petrou Kathedra.** Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1982). 291 S. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XLV. Ln. DM 28.–

Diese Untersuchung, eine Habil.schrift aus dem Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Regensburg, greift ein bis heute diskutiertes Thema auf, nämlich die Rolle Papst Leos des Großen (440–461) in der Glaubens- und Personaldiskussion des Konzils von Chalkedon, die bekanntlich mit der Absetzung des Archimandriten Eutyches durch die endemische Synode von Konstantinopel (448) einsetzte. Der Vf. verfolgt dabei die Absicht zu untersuchen, „welches Licht von Glaubenszeugnissen der kirchlichen Überlieferung auf die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Würde des Bischofs von Rom fällt" (9). In der Tat belebten Päpste der Alten Kirche die Diskussionen um die Unfehlbarkeit des Papstes, und nach wie vor bildet der Primat des römischen Bischofs ein entscheidendes Element im ökumenischen Gespräch. Insofern verdient jedes wissenschaftliche Bemühen um das Ausleuchten der Primatsentwicklung Anerkennung.

Das Konzil von Chalkedon sowie sein unmittelbares Vorfeld liefern einen vorzüglichen Rahmen, um ein Primatsbewußtsein in der spätantiken Kirche zu verifizieren. Mit der kritischen Edition der Konzilsakten von Eduard Schwartz steht eine Grundlage zur Verfügung, die es gestattet, den Verlauf der jeweiligen Verhandlungen zu verfolgen; allerdings verdeutlichen diese knappen Niederschriften keineswegs die einzelne Argumentation in aller Klarheit, so daß ein Freiraum der Interpretation bleibt. Eher erlaubt die umfangreiche Korrespondenz Leos mit den führenden Gestalten um Chalkedon, seinen Standpunkt zu erhellen, und das Geflecht zwischen römischem Primatsanspruch und synodaler Entscheidungspraxis aufzulösen.

Auf historischem Weg durchschreitet H. die drei Jahre intensiver kirchlicher Synodentätigkeit, die für den Christusglauben von entscheidender Bedeutung wurden. Ausgehend vom Ringen um die endemische Synode (448) in Konstantinopel, mit der Papst Leo I. sowohl von Eutyches wie vom Ortsbischof Flavian befaßt wurde, hebt er auf den normativen Charakter des Tomus als „Glaubensurteil" (40) ab; tatsächlich kommt diese epistula dogmatica im Lauf der Verhandlungen immer wieder zur Sprache und ihre Anerkenntnis oder Ignorierung bekundet das Selbstverständnis des Konzils. Mit der Einberufung der Reichssynode nach Ephesus (449) handelte Kaiser Theodosius II. fraglos an den Absichten Leos vorbei und ihr Verlauf führte mit der Rehabilitierung des Eutyches denn auch zu einem Rückschlag der römischen Initiative, und dies trotz nachdrücklichen Hinweises auf die im Tomus geklärte Glaubensfrage, einem Entscheid, dem sich die Synode anschließen sollte. Das unterschiedliche Urteil Dioskurs und Flavians über diese Versammlung erfuhr in der Appellation des verurteilten Bischofs von Konstantinopel nach Rom seine Zuspitzung; dieser Rekurs auf die dortige sedes apostolica kann freilich nicht ignorieren, daß auch Flavian letztlich ein gesamtkirchliches Konzil anvisierte. Für das Ansehen des römischen Stuhles sind die Ausführungen des Theodoret von Cyrus über die Autorität des römischen Stuhles bedeutsam (83ff), wobei der Vf. nicht verschweigt, daß der des Nestorianismus verdächtigte Bischof das Verhalten des Papstes Liberius (352–366) in Sachen des Arianismus einfach ignoriert (94f).

Die römische Antwort auf das Geschehen im Osten und die entsprechenden Bitten um Einschreiten äußerte sich in zwei Synoden Ende 449 und im Februar 450, in denen die Ablehnung der „Räuberversammlung" markiert, aber auch die Einberufung einer „wahrhaft ökumenischen" Synode gefordert wurde. In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die abschlägige Antwort (ep. 62) des östlichen Kaisers aufschlußreich gewesen, in der er eine Intervention des „Patriarchen" von Rom in kirchliche Angelegenheiten des Ostens ablehnte. Der Tod Flavians und des Kaisers Theodosius änderte freilich die Strategie Leos, der vom neuen Bischof Anatolius die Anerkennung des Tomus verlangte, welche dieser auch vor einer Synode in Konstantinopel leistete. Allerdings wurde nun der Papst von der Einberufung eines Konzils durch das neue Kaiserpaar Markian und Pulcheria überrollt; er konnte nicht ausweichen und sandte Legaten nach Nikaia – Chalkedon. Die Darstellung der einzelnen Sessionen dieses Konzils hält sich an die überlieferten Protokolle, kommt aber schon hinsichtlich der ersten Sitzung zu einer eigenständigen Deutung. Danach erging die Forderung der römischen Legaten, Dioskur dürfe nur als Angeklagter am Konzil teilnehmen, weil er in Ephesus nicht „die Vollmacht des Apostolischen Stuhles" bzw. „dessen Glaubenszeugnis zur Geltung kommen" ließ (149), eine mögliche Deutung, die aber so – der Vf. bestätigt es selbst – vom Einspruch der Legaten her nicht gedeckt ist. Man hat deren Auftreten eigentlich immer als Ausdruck päpstlicher Autorität betrachtet, ohne gleich akzentuiert die „ekklesiologische, auf die Frage der Stellung der sedes apostolica innerhalb einer ökumenischen Synode ausgerichtete Perspektive" ins Spiel zu bringen (150). Vorausgesetzt, daß die am Tomus Leonis orientierte Glaubensfrage die Konzilsdiskussion von Anfang an beherrschte, könnte die Allocutio ad Marcianum über die Glaubensformel von Nikaia in dieser Phase ihren Platz haben (vgl. 163ff). Die einschlägige Frage ägyptischer Mönche während der vierten Sitzung verriete dann freilich Unkenntnis dieses Dokuments, und auch der Kaiser scheint unbeeindruckt, da er durch seine Kommissare auf der nächsten Session eine neue Glaubenserklärung verlangte.

Durch die Schilderung des weiteren Konzilsverlaufes zieht sich wie ein roter Faden die Diskussion um die Vorgabe des leoninischen Lehrschreibens. In detaillierten Schritten wird die Diskussion dargestellt, und zwar ebenso in den Plenarversammlungen wie in den Kommissionen. Die Absetzung Dioskurs auf der dritten Sitzung erscheint so auch „als eine Entscheidung gegen die eutychianische Häresie" (198) und die von Markian gewollte Glaubenserklärung geradezu als Affront gegen den Tomus Leonis; der Vf. meint sogar, „sie sollte . . . Leos Entscheidung gegen Dioskur als eine Glaubensentscheidung rückgängig machen und statt dessen selber das entscheidende Dokument und der Maßstab dafür werden, in welchem Sinn die theologischen Erläuterungen des Glaubensschreibens rezipierbar waren" (211). Einer möglichen Interpretation dieser Ekthesis im monophysitischen Sinn wurde ein Riegel vorgeschoben durch Einfügung des „in zwei Naturen", sowie durch Betonung der Einheit im endgültigen Text. Die Rolle des Papstes während der Konzilsverhandlungen erfuhr eine rechtlich bedeutsame Zuspitzung in der Bestätigung des Kanons III von Konstantinopel (381), die bekanntlich nicht die Zustimmung Leos bekam. In acht Anhangsabschnitten erläutert der Verfasser noch Einzelprobleme, die sich auf die Korrespondenz, Verhaltensweisen des Dioskur und des Flavian oder Datierungen beziehen und den Argumentationsgang der Untersuchung verdeutlichen.

Dieser historisch interpretierende Durchgang von der Verurteilung des Eutyches über die Synode von Ephesus bis zu den Diskussionen des Konzils von Chalkedon in der Perspektive „Petrou Kathedra" bringt eine Darstellung des Geschehens unter einem wichtigen und aufschlußreichen Blickwinkel. Von einem solchen Ansatz her ist es möglich, das reiche Quellenmaterial schärfer zu sehen und in seinen Konturen zu deuten. Dem Vf. gelang es auf diese Weise, den Gang der Verhandlungen insgesamt auszuleuchten und die divergierenden Aussagen der jeweiligen Konzilsteilnehmer in den Rahmen des Ganzen einzuordnen. Der Tomus Leonis erscheint dabei als Kristallisationspunkt der urteilsbildenden Auseinandersetzungen, allerdings weniger in seiner christologischen Aussage denn als Dokument der Autorität Roms. Insofern trifft H.s Folgerung zu, wonach dem Konzil die Aufgabe zukommt, „den Glauben der Kirche angesichts neuer Fragen im Blick auf den Ursprung und die Überlieferung zu prüfen und so wie der Inhaber des römischen Stuhles und mit ihm den Glaubenskonsens in seiner vertikalen Dimension zu bewahren und in Glaubensurteilen gegenüber Irrtümern zur Geltung zu bringen" (282).

Vergleicht man die Rolle des leoninischen Lehrschreibens mit der Rezeption des 2. Briefes Kyrills durch das erste Konzil von Ephesus, so erweitert sich der Blickwinkel auf das Geschehen und die lebendigen Traditionen insgesamt; zugleich stellen sich der historischen Betrach-

tung Fragen, die eine gewisse Verlagerung der Akzente bedingen. Dies betrifft zunächst die Rede von „einer Appellation im eigentlichen Sinn" (19), die Eutyches in Rom vorgetragen habe. Der Vf. vermerkt selbst, daß sich der Archimandrit auch an andere Bischöfe, darunter Petrus Chrysologus von Ravenna, gewandt habe, und deshalb kann dieser Schritt schwerlich als ein Aufgreifen römischer „Appellationstradition", etwa im Sinne der lateinischen Synode von Sardika (Kan. 7), verstanden werden, sondern einfach als Bemühen um Unterstützung in eigener Sache. Ohne Zweifel spricht aus den Äußerungen Leos ein hohes Maß primatialen Selbstbewußtseins, von dem erfüllt er in die sich verschärfende Auseinandersetzung im Osten eingreift; die ausschließliche Kennzeichnung des römischen Bischofsstuhls als „apostolica sedes" verkürzt allerdings das Selbstverständnis der Alten Kirche, die jede apostolische Kirchengründung als Garant der Offenbarung betrachtete. Bezeichnenderweise fügen die einschlägigen Texte auch die römische Kennzeichnung an, und Juvenal von Jerusalem beanspruchte gerade in Chalkedon die Aufwertung seiner Kirche mit dem Verweis auf sie als „apostolica sedes" (ACO II, 3, 5–7). Die exklusive Verwendung dieses Titels für die römische Kirche führte zu einer Gewichtung, die auch theologische Schlüsse überfrachtet (vgl. 284). Zur Klärung des Verhältnisses von Konzil und Papst wäre noch ein stärkeres Eingehen auf die eigentümliche Rezeption des Tomus Leonis in die Definition von Chalkedon aufschlußreich gewesen. Der Vf. erwähnt zwar in einer Anmerkung (214, Anm. 123) die einschlägige Untersuchung von A. de Halleux mit den Verweisen auf die eigenständige Bearbeitung des Tomus Leonis durch die chalkedonische „Glaubenskommission", ein Befund, der durch quellenkritische Analyse des Symbols schon lange vorgezeichnet war, aber er zieht aus dieser Tatsache keine Folgerungen. Trotz unbestreitbarer Bedeutung des leoninischen Lehrschreibens für den Glaubensentscheid von Chalkedon illustriert gerade diese Revision in der Perspektive Kyrills jene Eigenständigkeit, die eine exakte Verhältnisbestimmung zwischen ökumenischem Konzil und primatialem Anspruch des Bischofs von Rom erschwert, im Gegensatz zu den päpstlichen Konzilien des Mittelalters.

München Peter Stockmeier

Forschungen und Quellen zur Geschichte der Kartäuser: Analecta Cartusiana, hrsg. von James Hogg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, A 5020 Salzburg

Die von James Hogg 1970 begründeten und herausgegebenen *Analecta Cartusiana* dienen der Bereitstellung von Quellen wie auch der monographischen Behandlung von Einzelproblemen zur Geschichte und Spiritualität des Kartäuserordens. In den letzten Jahren sind dazu in rascher Folge mehrere Bände erschienen.

In 21 Teilbänden enthält Analecta Cartusiana 84 (1981/83) eine Reproduktion der *Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca s. Brunone e del suo ordine Cartusiano* von Benedetto Tromby, Neapel 1773–79. Mit dieser zehnbändigen und die Zeit von 1032 bis 1600 umfassenden Geschichte setzte der 1788 verstorbene süditalienische Kartäuser Tromby die diplomatisch ausgerichtete und annalistisch vorgehende Ordenshistoriographie des 18. Jh.s fort. Trotz offensichtlicher Mängel ist vor allem bzgl. der süditalienischen Kartäuseranfänge auf Tromby, dem noch inzwischen verlorenes handschriftliches und urkundliches Material zur Verfügung stand, zurückzugreifen. Ein anonymer (von dem it. Kärtauser Basilio Caminada verfaßt) kurzer Beitrag *Don Benedetto Tromby Certosino* in einem nicht weiter numerierten Heft zu Analecta Cartusiana 84 (erschienen 1981) würdigt seine historiographische Leistung. Leider fehlt eine wissenschaftliche Erschließung des Werkes durch den Neuherausgeber. Gleiches gilt von der Faksimileausgabe des *Propaga sacri ordinis Cartusiensis* (British Library London Add. Ms. 17084–17092; Bd 1 nach der Hs. Pelplin Mon. Kart. 8) samt einem Apparatus ad Annales S. O. Cartusiensis des Danziger Kartäusers Georgius Schwengel († 1766) in Analecta Cartusiana 90 (1981/84) in 15 Heften. Der für die Ordensgeschichte nicht unwichtige *Propago* bringt zu den einzelnen Kartausen und den jeweiligen Provinzverband neben historischen Nachrichten Verzeichnisse der Prioren, Visitatoren, Auszüge aus Generalkapitelsanordnungen und Totenlisten nach den Generalkapiteln (von 1416–1755, lückenhaft).

Der Erforschung der Geschichte und Spiritualität der Kartäuser dienen die seit 1979 veranstalteten und von James Hogg organisierten internationalen Kongresse. Der erste fand 1979 in Köln statt. Der zweite in Aggsbach (NÖ) 1980 über „Die Kartäuser in Österreich", der dritte 1981 in Tückelhausen bei Ochsenfurt (UF) über „Kartäusermystik und -mystiker". Die Referate beider Tagungen liegen in drei bzw. fünf stattlichen und reich illustrierten Bänden vor. Analecta Cartusiana 83/1–3 (1981) enthält die der Aggsbacher, Analecta Cartusiana 55/1–2 (1981), 55/3–5 (1982) die der Tückelhausener Tagung. Die Themen beider Tagungen sind breit gefächert, überschneiden zum Teil die jeweils angegebene Thematik und berühren teilweise gleiche Forschungsgebiete. Über die Themen beider Tagungen wird darum zusammenhängend nach sachlichen Gesichtspunkten referiert.

Als wichtigster Beitrag zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte sind die Referate zur mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte herauszuheben. Josef Sudbrack versucht in *Mystik – Paramystik – Pseudomystik: Problem und Fragen der Mystikforschung* (55/2, 1–19) die nur als Glaubensvorgang zu begreifende Mystik von Mißdeutungen abzugrenzen; zum Begriff und näheren Bestimmung „Mystik" führt Walter Baier, *Theologie der Mystik: für den christlichen Normal- oder Ausnahmefall* (55/2, 20–33). Zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zur mittelalterlichen Geschichte der Mystik von Johannes Auer (83/2, bes. 20–33). Bei den *Kartäuser-Professoren* von Dieter Mertens (83/3, 75–87) geht es nur vordergründig über die bis in die Gegenwart hinein vertretene Auffassung, Kartäuser hätten an Universitäten gelehrt. Der Beitrag befaßt sich ausdrücklich mit der eremitischen Weltabkehr und den Spannungen, die sich aus der spätmittelalterlichen „Akademisierung" der Stadtkartausen ergaben. Den Rahmen eines Referates bricht die um Aufhellung der Textstruktur bemühte Untersuchung von Jacques Delesalle, *Amour et lumière: Fonctions de l'Ecriture Sainte dans la structure d'un texte: le premier chant de l' „Expositio Super Cantica Canticorum" de Guillaume de St. Thierry* (55/3, 1–145). Gegen den modus ratiocinandi eines Abaelard gerichtet und noch dem modus expositionis der monastischen Theologie verbunden ist der Benediktiner Wilhelm ein wichtiger Zeuge jener Schriftspiritualität, in deren Tradition die Kartäuser des 12. und 13. Jh.s stehen. Zu diesem Thema gehört auch Francis Ruello, *Statut et rôle de l'intellectus et de l'affectus dans la Théologie mystique de Hugues de Balma* (55/1, 1–46) sowie Philippe Dupont, *L'ascension mystique chez Guigues du Pont* mit einer Analyse des Traktates De contemplatione (55/1, 47–80). Roland Maissonneuve befaßt sich in *L'expérience mystique et visionnaire de Marguerite d'Oingt († 1310) moniale chartreuse* (55/1, 81–102) mit dem Schrifttum und den außergewöhnlichen Erfahrungen dieser Kartäuserin des Klosters Poletins (bei Lyon). Mit dem schon zu seinen Lebzeiten umstrittenen Schrifttum des englischen Eremiten Richard Rolle befaßt sich Michael Sargent: *Contemporary Criticism of Richard Rolle* (55/1, 160–188; 188–205 Edition des von Thomas Basset verfaßten Defensorium contra oblectratores eiusdem Ricardi). Zur gleichen Thematik gehört A. J. Doyle, *Carthusian Participation in the Movement of Works of Richard Rolle between England and other parts of Europe in the 14th and 15th Centuries* (55/2, 109–120). Zu unterstreichen ist die Bemerkung in der Einleitung, bei aller Bedeutung der Kartäuser für die Verbreitung des mystischen Schrifttums ihre Rolle dabei nicht zu überschätzen. Wie Rolle gehörte auch der englische Kartäuser Richard Methley zu den Vertretern einer „Erfahrungsmystik". Damit befaßt sich Michael G. Sargent: The Self-Verification of Visionary Phenomena: Richard Methley's „Experimentum veritatis" (55/2, 121–24; 124–137 Edition des Experimentum veritatis). Im gleichen Bd ediert James Hogg die *Scola amoris languidi* des *Richard Methley* (138–165); vom gleichen Autor das *Refectorium salutis* in 55/1, 208–238 sowie in 55/5, 79–103 das *Dormitorium dilecti dilecti* – jeweils nach Hs. O.2.56 des Trinity College Cambrige; Faksimileausgabe davon in Analecta Cartusiana 64 (1978). Mit dem für seine Zeit ausgezeichneten Textkritiker Jacobus Grenehalg († 1530) befaßt sich Michael G. Sargent: *James Grenehalgh: The Biographical Record* (55/4, 20–54); zahlreiche Textzitate und Schriftbildreproduktionen illustrieren Grenehalghs Fähigkeiten.

Um das Schrifttum Dionysius Rijkels geht es Kent Emery: *Dionysii Cartusiensis Bibliotheca et manuscripta: Prologue and Queries* (55/4, 119–155). Knapp und eindrucksvoll wird der kompilatorische Charakter jenes breiten spätmittelalterlichen Schrifttums, das nicht an den Forschungswegen, sondern nur an den -ergebnissen der Schultheologie interessiert war und dieses in Abbreviationes oder Amplificationes als religiöse Gebrauchsliteratur in Umlauf brachte, dargestellt; in einem Anhang wird die Zuweisung des *Speculum amatorum mundi* an Dionysius abgehandelt (wahrscheinlich nicht von D.).

Weitere Beiträge befassen sich mit Kartäusern aus dem deutschen Sprachraum; Heribert Rossmann: *Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach* (83/3, 1–20); ausführlich zum Mystikerstreit ders.: *Die Stellungnahme des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach zur mystischen Theologie des Johannes Gerson* (55/5, 5–30). Nikolaus Kempf wird behandelt von Dennis Martin: *The Writings of Nikolaus Kempf of Straßburg,* ca. 1437–1468 (83/1, 127–154) sowie: *A Foretaste of the Kingdom: Mystical Theology in Nicholas Kempf's De ostensione regni Dei* (55/5, 56–66). Über Kempf hinaus führt der Beitrag des im spätmittelalterlichen Passionsschrifttum bestens ausgewiesenen Walter Baier: *Des Johannes Nicolai OCart († 1475) Passionstraktat,* der fälschlich Nikolaus Kempf zugeschrieben wurde (83/1, 155–179). In den Ausführungen von Johannes Auer, *Die Theologia Mystica des Kartäusers Jakob von Jüterborg († 1465)* (83/2, 19–52), ist die Einbindung in die mittelalterliche Lehrtradition herauszuheben; erstmals werden hier auch Prolog und längere Abschnitte aus den einzelnen Kapiteln der mystica theologia ediert. Eine weitere Untersuchung dazu steuert bei Dieter Mertens: *Jakob von Paradies (1381–1465) über die mystische Theologie* (55/5, 1–46). Über Leben und Schrifttum des 1401 verst. Kartäusers *Michael von Prag* berichtet James Hogg (83/4, 118–140). Mit einem der erfolgreichsten religiösen Dichter des deutschen Mittelalters befaßt sich

Kurt Gärtner in: *Philipp von Seitz: Marienleben* (83/2, 117–129). Er charakterisiert kurz die verschiedenen Traditionsstränge des „Marienlebens" und referiert über Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Bearbeitung des Philipp. Um Genese und Gattung der „Marienklage" geht es Walter Baier in *Quellenkritische und theologische Anmerkungen zur Aggsbacher Marienklage* (83/2, 95–109).

Mit dem Schrifttum des als Übersetzer tätigen Heinrich Haller aus der Südtiroler Kartause Schnals befaßt sich Erika Bauer: *Der Übersetzer Heinrich Haller aus der Kartause Allerengelberg in Schnals* (55/3, 147–166); mit seinen Bibelübersetzungen in: *Heinrich Hallers Bibelzitate in den Hieronymusbriefen* (83/3, 57–74); ausführlich über ihn auch Walter Neuhauser in: *Beiträge zur Bibliotheksgeschichte der Kartause Schnals* (83/1, 48–126). *Die „Libri Experientiae" des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen,* die Karl Josef Klinkhammer untersucht (55/2, 34–55), sind nicht nur aufschlußreich für die Biographie des Schreibers, sondern auch als Anleitungen zur Hilfe im geistlichen Leben des eremitischen Alltags zu beachten. Kurze Beiträge von James Hogg zu dem wahrscheinlich aus der Kartause Christgarten (bei Nördlingen) kommenden und in Schottland tätigen *Oswald de Corda* († 1434) und dem in der „Akademikerkartause" Basel tätigen Zürcher Bürgersohn *Ludwig Moser* († 1510) (55/3, 181–185 bzw. 193–198) runden den Rückblick in die Personen-, Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte ab. Neben der ausführlichen Untersuchung von Neuhauser zur *Schnalser* ist noch die von Maria Mairold zur *Bibliotheksgeschichte der Kartause Seitz* zu nennen (83/1, 21–47). Um eine Rekonstruktion des alten Bücherbestandes geht es auch in dem Beitrag von Christian de Backer: *La Chartreuse de Monichhusen (Arnhem) et sa bibliothèque* (55/4, 1–19); in dieser Kartause wirkte auch Heinrich von Kalkar.

Um Fragen der allgemeinen und besonderen Ordensgeschichte geht es in einer weiteren Gruppe von Beiträgen. Über Einfluß, Beziehung sowie Abgrenzung handeln Hermann Josef Roth: *Beziehungen zwischen Kartäusern und Zisterziensern* (83/1, 5–120); L. Grill: *Benediktinisch-cisterziensischer Einfluß auf die Gründung des Kartäuserordens* (83/2, 3–18); ders.: *Im Blickfeld Ottos von Freising: Reichsburgund und Kartäuser* (55/1, 103–142); zu dem hier aufgedeckten verwandtschaftlichen und sozialen Beziehungsgeflecht wird man jedoch zurückzugreifen haben auf Bernard Bligny, L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles, Paris 1960. Daß die Kartäuser nicht die einzigen Erben der eremitischen Tradition waren, streicht mit gewohnter Sachkompetenz Kaspar Elm heraus in *Pauliner und Kartäuser. Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418* (83/3, 112–117). Für die Biographia cartusiana zu berücksichtigen ist Jean Picard mit *Homonymes chartreux de 12^e et 13^e siècles. Les différents religieux de la Chartreuse de Portes de 1115 à 1260: Notes pour leur identification* (55/2, 166–179). Im Überblick orientieren über Kartäuserinnen Frans Hendrickx mit *L'histoire infortune des moniales chartreuses du Dauphiné et du Sud de la France et leur vie religieuse;* über flämische Jean de Grauwe mit *La vie religieuse des moniales du Nord à travers leur histoire* (55/3, 167–180 bzw. 186–192). Einen Einblick in die einem Generalkapitel zur Entscheidung vorgelegten Anträge vermittelt die Edition von Michael Sargent: *Two Fifteenth-Century Letters to the General Chapter* (55/5, 47–55). Über die an sich zur Vernichtung bestimmten Cartae Visitationis berichtet Friedrich Stöhlker: *Visitationsdokumente aus der oberdeutschen Provinz des Kartäuserordens* (83/2, 73–87); mit wichtigen Mitteilungen zum Zustand einzelner Konvente im 17. Jh. Über Gebetsverbrüderungen unter Kartäuserklöstern handelt Christian de Backer: *Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grace à Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, d'Allemagne inférieure et supérieure, 17° et 18° siècles* (83/3, 70–74); über verschiedene Beziehungen der Kartausen der belgischen Provinz in der Neuzeit Jean de Grauwe: *Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre Cartusien* (83/3, 88–95) sowie Gerard Chaix: *Saint-Barbe, Cologne et l'empire au XVI° siècle* (83/3, 96–112), der anhand der litterae dedicatoriae der Publikationen das soziale Beziehungsgeflecht aufzuhellen versucht. Chaix beleuchtet auch die gegenreformatorischen literarischen Aktivitäten in *Les traductions de la Chartreuse de Cologne au XVI^e siècle* (55/5, 67–78). Über *Kartausen in Piemont* berichtet Georgio Beltrutti und über die *Wirtschaftsunternehmen der Florentiner Kartause* Giovanni Leoncini (83/2, 149–220 bzw. 221–276). Die Instrumentalisierung von Kartäusergründungen zur Herrschaftsstabilisierung der adeligen Stifter arbeitet gut heraus Friedrich Klos in *Die Anfänge österreichischer Kartausen* (83/3, 34–56). Der Stiftereinfluß auf die Lebensgewohnheiten ist auch zu merken in der Untersuchung von Gerhard Jaritz: *Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen im späten Mittelalter* (83/3, 21–33). Karl-Peter Bittner gibt in *Die unterfränkischen Kartausen* (55/2, 56–81) einen kurzen Überblick zur Geschichte der betreffenden Kartausen, den James Hogg mit einem Beitrag zur *Geschichte von Grünau* ergänzt (55/2, 192–204). Den lokalgeschichtlichen Rahmen sprengen die um die Säkularisation kreisenden Beiträge von Siegi Klein: *Die Kartausen Mauerbach, Aggsbach und Gaming nach ihrer Aufhebung unter Josef II.* (83/1, 180–197) und Helmuth Feigl: *Die wirtschaftlichen Hintergründe der Aufhebung der niederösterreichischen Kartäuserklöster* (83/2, 53–69).

Eine weitere Reihe von Aufsätzen ist der Kunstgeschichte gewidmet. Jürgen Ganz befaßt sich mit Form und Ausstattung von *Kartäuserkirchen zur Barockzeit* (83/2, 276–290); Margit Früh mit den *Chorgestühlen in Ittingen und Tückelhausen* als Zeichen kartäusischer Geistigkeit (55/1, 142–159). Dem Kenner barocker Formensprache wird es allerdings schwerfallen, in dem von Orden zu Orden austauschbaren ikonographischen Programm eine spezifische Kartäusergeistigkeit wahrzunehmen. Der Florentiner Kartause sind zwei Beiträge gewidmet: Giovanni Leoncini, *Iconografia della Chiesa di San Lorenzo nella Certosa di Firenze;* Caterina Chiarelli, *Iconografia e iconologia dei busti Robbiani nel chiostro della Certosa di Firenze* (55/4, 55–86 bzw. 87–118). Bildbandartig sind in den einzelnen Heften Fotoreihen (von James und Ingeborg Hogg aufgenommen) zu einzelnen Kartausen beigegeben (Aggsbach, Astheim, Gaming, Grünau, Mauerbach, Schnals, Tückelhausen). Nur lokalgeschichtliches Interesse kann der Beitrag von Elisabeth Wellner *Auf den Spuren der Kartäuser in Niederösterreich und anderswo* (82/2, 130–148) beanspruchen.

Dem gleichen heimatkundlichen Interesse dient Analecta Cartusiana 58/2 (1981): *Die Kartause Gaming.* Von Othmar Niederberger (Fotos) und Heinrich Jelinek (Texte). Dieser Bildband erschien zugleich als: Heimatkunde des Bezirkes Scheibbs, Bildband II. Um Bildbände handelt es sich auch bei Analecta Cartusiana 77 (1982): *La Cartuja de el Paular,* und 41/2 (1983): *Las Cartujas de Montalegre, Sant Pol de Maresme, Vallparadís, Ara Coeli y Via Coeli.* Text und Bildteil gelten hier fast ausschließlich der seit 1901 wieder besiedelten Kartause Santa Maria de Montalegre (bei Barcelona), in die 1415 Sant Pol und Vallparadís eingegliedert worden waren. Die Bau- und Kunstgeschichte von El Paular, eine der großen spanischen Kartausen und seit 1954 von Benediktinern besiedelt, behandelt in der Texteinleitung Ildefonso M. Gomez. Zur Geschichte der Kartause Montalegre müßte man auf 41/1 zurückgreifen, der Introduction des aus sieben Bildbänden bestehenden Bd 41: *The Charterhouses of the Cartusian Province of Catalonia.*

In Analecta Cartusiana 87 (1981) ist publiziert die Diplomarbeit von Soeur Bruno (Marie-Charlotte) Barrier OSB, *Les activités du solitaire en Chartreuse d'après ses plus anciens témoins.* Die 1948 an der Universität Grenoble angenommene Diplomarbeit wurde für die Aufnahme in die Analecta von G. Hocquard und J. Picard überarbeitet. Herauszuheben ist die exzellente Aufarbeitung der eremitischen Literatur der monastischen Welt des französischen Raumes im 11. und beginnenden 12. Jh.; der offenkundige Nachteil: die Vf. konstruiert eine Systematik der eremitischen Nachfolge Jesu, deren Originalität in bruchloser Geradlinigkeit die Spiritualität der frühen Kartäuser geprägt haben soll. Die Faszination der „solitudo et quies cellae" dürfte dabei die Vf. die krummen Wege der Entwicklung der Kartäuser wie auch die verschiedenen anderen Möglichkeiten einer Institutionalisierung der eremitischen Lebensweise übersehen haben lassen.

Die Bde 41/2; 55/1–5; 58/2; 77; 83/1–3; 87 sind in DIN A4 erschienen.

Mainz Isnard W. Frank

Lees, Rosemary Ann: **The negative language of the Dionysian school of mystical theology; an approach to the Cloud of Unknowing.** – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983, 2 Bde IX, 549 S. (Analecta Cartusiana, Ed. James Hogg, Bd 107)

Trotz einiger technischer Mängel hat sich die Salzburger Reihe mit dieser Veröffentlichung einer (wohl amerikanischen und nach 1978 eingereichten – vgl. Acknowledgements zu Beginn) These als wichtiges historisch-theologisches Instrumentarium ausgewiesen. Zwar ist die etwas lang geratene Arbeit umständlich zu lesen, und man hätte sich auch Stichwortverzeichnisse gewünscht, um leichter an die mannigfachen Einzelinformationen heranzukommen; und auch der Aufbau der Arbeit zeigt, daß die literarische Synthese nicht voll geglückt ist. Aber solche Unzulänglichkeiten sind bei Dissertationen von solchem wissenschaftlichen Rang verzeihbar.

Die ansonsten vorzügliche Arbeit bereitet vor allem einen Weg zum Verständnis der „Cloud of Unknowing"; es geht um die „Erfahrungs"-Seite der mystischen Theologie. Und hier zeigt L., daß die „Wolke" eindeutig eine Willensmystik vertritt, worin den anderen menschlichen Fähigkeiten des Schauens, Erfahrens, Verstehens keine Rolle mehr zukommt.

Über Gregor von Nyssa und dessen neuplatonischen Hintergrund und über Ps. Dionysius nimmt die Arbeit einen guten, nach bewährten Forschern ausgearbeiteten Anmarsch. Die lateinischen Übersetzungen der „Mystischen Theologie" des Dionysius werden in ihrer Terminologie überprüft, um ihren Einfluß auf die „Deonise Hid Divinite" zu untersuchen, einem Werk aus dem Corpus um „The Cloud of Unknowing". Bei der Untersuchung dieses wichtigen englischen Textes geht L. ausführlich auf das „mystical vocabulary" ein: Symbolic, Affirmation und Negation, Intellection, Unknowing, Negativ-Vocabulary, „Super"-Vocabulary, Mystical, Theology, Darkness. Dem Begriff „Apex mentis" und seinen wichtigen Wegbereitern ist ein eigenes Kapitel gewidmet.

Zentral ist „The Cloud Corpus and its contemplative theory"; ein Kapitel, das durch einen synthetischen Vergleich der „Deonise Hid Divinite" mit ihren lateinischen Vorlagen abgeschlossen wird. Hier zeigt L. im Gegensatz zur Meinung anderer Forscher, daß diese Übersetzung zwar auf größtmögliche Worttreue – und zwar angelehnt an die Extractio und Explanatio des Thomas Gallus – aus ist, daß sie aber Änderungen einbringt sowohl im Interesse der Verständlichkeit wie auch im Zuge der eigenen Dunkelheitstheologie.

Mit diesem Hinweis ist das Grundergebnis der Arbeit angedeutet. Alle Schriften des Corpus um „The Cloud of Unknowing" stehen zwar

in der dionysianischen Tradition, wie sie besonders auch durch Thomas Gallus vermittelt ist. Aber an den entscheidenden „mystischen" Stellen wird diese verlassen zugunsten einer Deutung, die bei Hugo von Balma aufgebrochen ist. „The Cloud author seems to endorse Hugh's thesis, that the loving faculty alone is engaged in the unitive way, and that this way is isolated from the preparatory phases in which the affection cooperates with the intellect to propel the soul into the way of pure love." (325)

Mit diesem vielfach belegten und differenzierten Grundergebnis kann sich L. von neuem der Frage nach der Einheit der Schriften um die Cloud of Unknowing stellen und sie bejahen. Sie kann auch die Autorschaft und die Adressaten mit größerer Wahrscheinlichkeit bestimmen: aus einem Kartäuserkloster für Kartäuser.

Zwei Anhänge reflektieren die „non-dionysian" Überlieferung der Viktoriner Hugo und Richard und deren Einfluß auf die „Cloud of Unknowing" und untersuchen die Möglichkeit des Einflusses des Ps. Bonaventura-Traktats „De Contemplatione" sowie der „Sieben Wege" Rudolf von Biberachs.

Wie gesagt, man hätte sich über die umfangreiche Bibliographie (533–549) hinaus noch Sach-, Wort- und Personenregister gewünscht. Doch auch ohne dies haben wir eine wichtige Arbeit vor uns, die die bisherigen Kenntnisse der „Cloud of Unknowing" bestärkt und differenziert.

München Josef Sudbrack

The Cloud of Unknowing and related treatises. Edited by Phyllis Hodgson. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1982. LXII, 234 S. (Analecta Cartusiana, Ed. Dr. James Hogg, Bd 3) kart.

Diese kritische Ausgabe der Traktate eines englischen, anonym bleibenden Kartäusers des späten Mittelalters (Ende des 14. Jh.s) verdient aus verschiedenen Gründen Beachtung:

Zuerst wegen der vorbildlichen Edition der sieben Texte, die mit verschiedener Gewißheit dem einen Autor zuzuweisen sind. Abkürzungsverzeichnis und eine knappe Einleitung (I–III, IX–XIX) geben so klaren Überblick, daß die Filiation der Textzeugen nur kurz dargelegt zu werden braucht (LXIf). Die Autorin hat sich ein halbes Jahrhundert mit den Texten beschäftigt, und schon die Erstausgaben von 1944 und 1955 wurden von der Wissenschaft gelobt. Vorliegende Ausgabe konnte einen wichtigen neuen Überlieferungszeugen befragen, hat aber – dank der voraufgegangenen Arbeit – einen knapperen und präziseren textkritischen Apparat.

Das Corpus der Texte stellt ein wichtigstes Dokument der Spiritualität dar.

In ihm vereinen sich spekulative Mystik (im Sinne der Wesensmystik Meister Eckharts), negative Theologie (in der Dionysius-Nachfolge, wie sie besonders Hugo von Balma vertrat), nominalistisches Fühlen (in der deutlichen Willensmystik: „Mit unserem Willen lieben wir Gott, begehren wir Gott und kommen in Gott endlich mit Freuden . . . zur Ruhe", 65,9–11; W. Massa [s. u.] macht aus dem dreimaligen „God" ein einmaliges „das Gute"!), eine Gebetstechnik in der Art des alten mönchischen Jesusgebets (auch mit dem uralten Topos, Zerstreuungen einfach zu übersehen; Kap. 32) und ein brillanter sprachlicher Stil (vgl. dazu LII–LVII und die Selected Bibliography, 229–234, besonders 231: Studies of The Cloud and related Treatises). Von den einzelnen Schriften (darunter eine Übertragung der Mystica Theologia des Ps. Dionysius und eine knappe Paraphrase des Benjamin Minor Richards von St. Viktor) ist der Titeltraktat (1–74) der wichtigste; doch auch The Book of Priue Counseling (Von der mystischen Seelenführung, nach Riehle [s. u.], 75–99), A Pistle of Preier (Brief über das Gebet, 101–107), A Pistle of Discrecioun of Stirings (Brief über die Unterscheidung seelischer Regungen, 109–118) bezeugen die Klugheit des Autors. Der letzte Traktat A Tretis of Discrescyon of Spirites (147–153) ist von Bernhardischem Gedankengut geprägt.

Neben den textkritischen Fußnoten hat die Autorin wichtige Commentaries zu den einzelnen Traktaten geschrieben (155–202), in denen geschichtliche und sachliche Fragen aufgearbeitet werden. Das anschließende Glossary (203–228) dient vor allem der Aufschlüsselung des mittelalterlichen Englisch, kann aber auch helfen, mancher theologischen Begrifflichkeit nachzugehen (z. B.: withuten any mene, nakid, souerein, wille, witte).

Am wichtigsten gegenüber der Erstausgabe der Traktate ist das Kapitel der Autorin: The Heritage from Tradition (XXIX–LVI). Zusammenfassend sagt sie: „The Cloud in particular leaves an impression of freshness and originality, yet the subject-matter is drawn from common stock. There is little that is new either in precept or key imagery. Its author was heir to an unbroken tradition flowing from the early centuries of Christianity, and even before." In klaren, reich belegten Ausführungen wird dies aufgezeigt.

Inhaltlich stellt der Haupttraktat eine Anleitung zum „kontemplativen Leben" dar, die an Radikalität kaum zu übertreffen ist. Dem Absagen an alles, was nicht Gott ist („wenn alle geringeren Dinge als Gott ganz vergessen sind", 33,7f), entspricht ein Verschwinden alles, was von Gott noch erfahrbar ist („Obwohl alle deine leiblichen Sinne dort nichts finden können, um sich daran zu weiden, weil sie dein Tun für nichts halten, sollst du dennoch in diesem Nichts weiterwirken, solange du es aus Liebe zu Gott tust." 68,2–5). Diese „doppelte" Dunkelheit ist mit der Wolke des Nichtwissens gemeint.

In der deutschsprachigen Spiritualität von heute gewann der Zentraltraktat eine negative Bedeutung, da er in einer offensichtlich ideologisch verfremdeten Übersetzung (von W. Massa herausgegeben, 1. Auflage 1974) als „Brücke zwischen östlicher und westlicher Mystik" (nach Enomiya-Lassalle) angepriesen und von vielen gutwilligen christlichen Kreisen benutzt wurde. Die Wahrheit daran ist, daß dieser große Text christlicher Spiritualität zwar tatsächlich eine Dialogbasis mit der „östlichen Mystik" bieten kann – aber umgekehrt, wie es Massa darstellt, nach dessen Deutung der Traktat der Wolke des Nichtwissens eine „intentionale Meditation" verbiete, „alle Denkvorgänge und Willensimpulse" überschreite und die „Anwesenheit absoluten Seins in unserem Wesensgrund" bezeuge, wie es „einhellig die Erleuchteten aller Religionen und Zeiten" tun – sowohl „Teresa" wie die Buddhisten mit der „Buddhanatur". Ph. Hodgson zeigt hingegen, daß die Grundbeschreibung des Allerletzten (im Text: souereynst; bei Massa meist: innerst, in Wirklichkeit das ps.-dionysische „ὑπωρ") der „nakid intent" ist (also Intention); das meint Liebe, und „‚Love' in The Cloud treatises, like ‚intent', is an act of the will" (XXXIX).

Glücklicherweise besitzen wir in dem von W. Riehle übertragenen und eingeleiteten Text nun eine zuverlässige Übersetzung (Johannes Vlg., Einsiedeln ²1983), der nun auch dem Laien zeigen kann, daß hier ein Weg der christlichen Kontemplation gezeigt wird, den man auf keinen Fall derartig bedenkenlos anpreisen darf, wie es anscheinend mit der oben genannten Falschübersetzung geschah. Die „Wolke des Nichtwissens" selbst warnt an vielen Stellen davor.

München Josef Sudbrack

Molnár, Amedeo: **Die Waldenser.** Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 456 S. (Lizenzausgabe für den Union Verlag [VOB], Berlin 1980). Lw. DM 39.80

Bei dem hier vorliegenden Buch des Prager Theologen und Historikers handelt es sich um die deutsche Übersetzung seines bereits 1973 in Prag in tschechischer Sprache erschienenen Werkes über die Waldenser im Mittelalter (Valdenšti, Praha 1973). Eine italienische Übersetzung erschien 1974 in Turin unter dem Titel „Storia dei Valdesi, I, dalle origini all' adesione alla Riforma". Wesentliche Abschnitte finden sich auch in dem von Molnár zusammen mit Jean Gonnet herausgegebenen Werk „Les Vaudois an Moyen-Age" (Turin 1974).

Damit ist klar, daß dieses Buch für den Kenner nichts Neues bringt. Immerhin hätte es das Verdienst dieser Ausgabe sein können, das grundlegende Werk eines so kundigen Fachgelehrten dem deutschen Leser nahezubringen. Aber dies gelingt hier nicht, weil die deutsche Übersetzung ausgesprochen schlecht ist. Nicht ohne Grund wird der Name des Übersetzers nicht genannt! Es ist außerordentlich bedauerlich, daß wissenschaftliche Verlage so wenig Sorgfalt walten lassen und selbst grobe Fehler stehenlassen wie „näheste" statt „nächste" (170) und „Biblismus" statt „Biblizismus" (392) oder „Der Waldenser Sauerteig" (330). Somit ist das Buch für den wissenschaftlichen Gebrauch nicht zu empfehlen; hier möge man sich der o. g. italienischen oder französischen Übersetzungen bedienen. Das gilt auch im Blick auf Quellen- und Literaturangaben. Außer einer recht guten Übersicht über Quellen und Literatur (415–426) enthält die deutsche Ausgabe nur knappe Hinweise auf die jeweiligen Quellen.

Dennoch kann der interessierte Leser hier einen Überblick über die Entwicklung des mittelalterlichen Waldensertums von seinen Anfängen mit Valdes bis hin zu den entscheidenden Veränderungen im 16. Jahrhundert gewinnen. M. beschränkt sich nicht darauf, die Fülle des Materials vorzustellen und die Entwicklung nachzuzeichnen, er hat auch einen klaren Standpunkt und deutliche Beurteilungskriterien. Sie mögen seinem Werk eine gewisse Einseitigkeit verleihen aber sie geben ihm auch Profil.

Für M. ist – um es einmal vereinfachend zu sagen – die hussitische Revolution die Vollendung der waldensischen Bewegung. So schreibt er am Schluß seines Buches: „Was bei ihnen (den Waldensern) als eine Reihe von Fragmenten auftrat, das vereinigte der originellste hussitische Denker (gemeint ist Peter Chelčický) und umfaßte es in einer vereinheitlichenden Zusammen-

schau." (412) Er kommt zu diesem Urteil, weil er in der Ablehnung des „Konstantinismus" den Kern und die Zielrichtung der waldensischen Bewegung sieht. Damit nähert er sich der marxistischen Interpretation, die alle häretischen Bewegungen des Mittelalters als Kritik an der feudalen Struktur von Gesellschaft und Kirche verstanden wissen will. Er nähert sich diesem Standpunkt, aber er übernimmt ihn nicht. „Die Waldenser nahmen mehr oder minder bewußt sozial unbefriedigte Menschen auf, aber das Waldenser Predigertum wurde nie restlos zum Sprecher ausschließlich sozialer oder ökonomischer Aspirationen." (195)

Gleichwohl muß gegenüber M. festgehalten werden, daß weder bei Valdes noch bei der Masse der Waldenseranhänger in der Verfolgungszeit die Kritik an der reichen und verweltlichten Kirche eine bestimmende Rolle spielt. Bei Valdes war es zunächst ein volksmissionarisches Anliegen; den Bauern und Handwerkern, die in der Verfolgungszeit bei den Waldensern beichteten, ging es vor allem um die Frage der persönlichen Heilsgewißheit.

Das kirchliche System der Heilsvermittlung genügte diesen Menschen nicht mehr; sie suchten nach wirklicher geistlicher Autorität, nach einem klaren und eindeutigen Zeugnis und wo es möglich war, auch nach echter brüderlicher Gemeinschaft gemäß apostolischem bzw. urchristlichem Vorbild.

Diese positiven Aspekte waldensischer Frömmigkeit im Mittelalter werden von M nicht genügend berücksichtigt.

Meißenheim Martin Schneider

Kiefner, Theo: **Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd 1. Reformation und Gegenreformation im Val Cluson 1532–1730.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 535 S., geb. DM 76.–

Das Gesamtwerk des Vf.s, das auf vier Bände angelegt ist, soll die „Geschichte der Waldenser von der Auswanderung aus dem Gebiet der Cottischen Alpen bis zur Ansiedlung in Deutschland" (16) darstellen. Dabei handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Diss., die 1977 von der Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommen wurde.

In dem vorliegenden ersten Band schildert K. die bewegte und leidvolle Geschichte der reformierten Waldenser in den kottischen Alpen bis zu ihrem vorläufigen Ende um 1730.

Unter dem Titel „Voraussetzungen und Grundlagen" (Teil A) findet sich eine knappe Darstellung des Übergangs vom mittelalterlichen Waldensertum zum Waldensertum reformierter Prägung sowie der politischen und kirchlichen Verhältnisse. Teil B enthält dann eine umfangreichere Nacherzählung der Ereignisse bis zum Jahr 1685; dann folgt die bewegte Epoche bis 1730 in Teil C. In einem letzten Teil geht der Vf. auf die Bevölkerungsentwicklung von 1630 bis heute ein, wobei ihn allerdings nur das Zahlenverhältnis Katholiken – Reformierte interessiert. Der Anhang enthält neben einigen Quellenstücken u. a. eine Zusammenstellung der waldensischen Pfarrer (ministres) mit ihren Lebensläufen.

Den Leser beeindruckt zunächst die ungeheure Fülle des Materials – allein die Zusammenstellung der ungedruckten Quellen umfaßt 13 S. Leider wird nicht deutlich, ob und wie der Vf. dieses Material auch verarbeitet hat. Auf weite Strecken folgt er bei seiner Schilderung der Ereignisse der Literatur; wo er einmal davon abweicht, wie im Fall der „histoire veritable" neigt er zu unkritischer Übernahme. In der „histoire véritable" behauptet ein unbekannter Jesuit in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, Calvin selbst habe auf einer Versammlung in Angrogna, die Waldenser zur Übernahme seiner Lehren bewogen (75f). Diese Behauptung wird von K. ungeprüft übernommen!

Kritische Distanz fehlt aber nun nicht nur gegenüber den Quellen, sondern auch gegenüber dem Gegenstand der Forschung selbst. Ganz im Stil der traditionellen Waldenserliteratur versucht der Vf. diesen ganzen Abschnitt neuzeitlicher Waldensergeschichte unter dem Gesichtspunkt eines heroischen Glaubenskampfes zu sehen (341f). Ein Ausspruch von Josué Janavel († 1690) „Nichts sei stärker als euer Glaube" dient dabei als Leitwort. „Wir werden sehen, wie es zu diesem Glauben kam, und wie dieser Glaube sich bewährte, und ob er stärker war als alles andre" – so umschreibt der Vf. das Ziel seines Buches (17). Das ist gewiß eine vermessene Absicht, selbst wenn es wenig später heißt, „daß man den Glauben nur nach seinen äußeren Kennzeichen bewerten kann." (ebd.)

Meißenheim Martin Schneider

Martini Buceri Opera Latina. Volume I. Publié par Cornelis Augustijn, Pierre Fraenkel et Marc Lienhard (Studies in Medieval and Reformation Thought Volume XXX). – Leiden: Brill 1982. VIII, 296 S., Ln. Gld. 112.–

Die Herausgabe der lateinischen Werke Martin Bucers, die der ev.-theol. Fak. der Univ. Straßburg anvertraut ist, kommt nur zögernd voran. Bisher lagen erst Bd XV/1 und 2 vor, die François Wendel 1954–55 herausgebracht hatte. In langem Abstand ist nun der Bd I der Opera Latina gefolgt. Er enthält drei kleinere Werke des Straßburger Reformators: De Caena Dominica aus dem Jahre 1524, herausgegeben von Marc Lienhard, Straßburg (1); Epistola Apologetica aus dem Jahre 1530, herausgegeben von Cornelis Augustijn, Amsterdam (2); Refutatio locorum Eckii, vom Herausgeber Pierre Fraenkel, Genf, auf etwa 1538 datiert (3). Der Grund dafür, daß drei zeitlich so weit auseinanderliegende Schriften Bucers in einem Bande vereinigt wurden, liegt nach Auskunft des Vorwortes in dem ungleichmäßigen Fortschreiten der Editionsarbeiten an den einzelnen Werken.

1. Bucers Traktat „De Caena Dominica" hat seinen Hintergrund und Anlaß in den schweren Auseinandersetzungen um das theologische Verständnis und die Praxis der Abendmahlsfeier in Straßburg, die im Jahre 1524 ihren Höhepunkt erreichten.

Die reformatorisch gesinnten Prediger hatten um den Anfang des Jahres die Messe in deutscher Sprache und die Kommunion unter beiden Gestalten eingeführt. Ein Teil des Straßburger Klerus und des Volkes wehrte sich gegen die Neuerungen. Bei dem Verleger Grüninger erschienen mehrere Schriften, die die traditionelle katholische Auffassung über die Sakramente im allgemeinen und die Messe verteidigten. Unmittelbarer Anlaß für Bucers Schrift war jedoch die Tätigkeit des Franziskaners Thomas Murner, der sich in Wort und Schrift für den Opfercharakter der Messe und die Transsubstantiationslehre sowie gegen den Gebrauch der Volkssprache bei der Meßfeier und die Kommunion unter beiden Gestalten einsetzte. Gegen Ende Mai 1524 begann Murner im Konvent der Franziskaner eine Vortragsreihe über 1 Kor 11. Den (heute nicht mehr erhaltenen) Text dieser Vorlesungen hatte Bucer vor sich, als er seinen Traktat verfaßte.

Über diese und die weiteren Umstände, die für die historische Einordnung von „De Caena Dominica" von Bedeutung sind, berichtet M. Lienhard ausführlich in seiner Einleitung.

Die Konstituierung des Textes der vorliegenden Edition bereitete keine besonderen Schwierigkeiten, da als Vorlage allein die Originalausgabe von 1524 (mit großer Wahrscheinlichkeit bei Herwagen gedruckt) diente. Exemplare dieser Ausgabe sind in mehreren europäischen Bibliotheken erhalten. Der textkritische Apparat konnte sich somit auf ganz wenige Anmerkungen beschränken.

Die Modernisierung der Interpunktion, die doch dem heutigen Leser zur Erleichterung des Verständnisses dienen sollte, ist nicht in allen Fällen geglückt. Nicht selten werden Sinnzusammenhänge durch überflüssige Kommata auseinandergerissen (z. B. S. 30,1: ... num supervacaneum propterea esset,(!) sacrum corporis et sanguinis Christi, ut et hoc peccatorum remissionem queramus? S. 56,24: ... quodam die ducentos viros seditiosos,(!) te circumdedisse; S. 56,26: ... nisi e manibus seditiosorum,(!) te eripuisset nobilis quidam iuvenis). Zuweilen verschleiert die Interpunktion die Logik des Satzes (z. B. S. 48,35: Murnerus noster ... somniavit offerre non esse dare, sed praebere Germanice erbieten; korrekter und dem Sinne eher entsprechend wäre zu interpungieren: ... offerre non esse dare, sed praebere, Germanice: erbieten).

Der historisch-quellenkritische Apparat ist ausführlich und für den Benutzer sehr hilfreich. Es werden nicht nur Zitate und Anspielungen aus den Werken der Zeitgenossen (Luther, Erasmus, Heinrich VIII., John Fisher von Rochester, Hieronymus Emser u. a.) nachgewiesen, sondern man erhält auch zahlreiche Hinweise auf die einschlägige Sekundärliteratur. Dieser Apparat erreicht somit fast Umfang und Qualität eines Kommentars.

Der Nachweis der Bibelzitate wurde nicht in den Apparat aufgenommen, sondern erscheint im Text selbst in eckigen Klammern; wenn Bucer schon die Kapitelangabe hat, wird der Vers ergänzt. Da in der gleichen Weise auch die Foliierung der Originalausgabe im Text erscheint (s. z. B. S. 41,18: novum te-[C2v°]-stamentum est), wirkt auf manchen Seiten der Text allzu sehr zerhackt. (Dasselbe gilt für die im gleichen Band folgende „Epistola Apologetica"). Es wären hier jedenfalls günstigere Lösungen denkbar, wie sie in vergleichbaren Editionen auch durchgeführt wurden. Überdies ist der Herausgeber beim Nachweis der Schriftstellen nicht mit der u. E. für eine moderne Textedition notwendigen Sorgfalt und Genauigkeit vorgegangen, so daß der Nachweis zahlreicher Zitate und Anspielungen fehlt (z. B. S. 48,13: 1 Cor 15,53f).

In dem Titel, der den neutestamentlichen Begriff „Herrenmahl" (1 Kor 11,20) verwendet, drückt Bucer schon gewissermaßen programmatisch das Grundanliegen seines Traktates aus: er will der durch menschliche, antichristliche Traditionen verderbten Messe eine allein auf den Worten der Bibel fundierte „evangelische Messe" gegenüberstellen. Das Wesen einer solchen Messe, wie sie die Evangelien überliefern, besteht in den Worten der Verheißung Christi und in den Zeichen von Brot und Wein, die die Verheißung besiegeln. Die gemäße Antwort des Menschen darauf ist der feste, gewisse Glauben. Bucer übernimmt damit die Argumentation Luthers, wie sie vor allem in dessen Schriften „De Captivitate Babylonica" und „Ein Sermon von dem neuen Testament" entwickelt ist. Mit Luther bekämpft er das von Murner vertretene Verständnis der Messe als Opfer, die Transsubstan-

tiationslehre sowie den Kanon der Messe, den er für gottloses, absurdes Menschenwerk erachtet. Von dem Streit um die Realpräsenz innerhalb des reformatorischen Lagers, der noch gegen Ende desselben Jahres 1524 ausbrach und die Straßburger in Gegensatz zu Luther brachte, ist in der vorliegenden Schrift noch nichts zu merken.

Die Bekämpfung des Canon Missae, eines jahrhundertelang in der Christenheit für heilig gehaltenen Textes, durch theologisch geschulte Priester, die ihn immerhin unzählige Male gebetet hatten und denen er doch nur deswegen als sinnlos erschien, weil sie seinen tieferen Sinn nicht mehr erkannten, und die Bekämpfung des Opfercharakters des christlichen Kultes, die zur Aushöhlung von dessen substantiellem Gehalt führen mußte, sind kultur- und religionsgeschichtlich denkwürdigere Phänomene als der erbittert geführte Streit um das „Sakrament der christlichen Einheit", von dem die Schrift „De Caena Dominica" noch immer einen lebendigen Eindruck gibt.

Kleinere Beanstandungen: Zu S. 27,14 wird auf Erasmus, Adag. II,4,33 verwiesen; es fehlt der Hinweis auf die Primärquellen: Cicero, Fam. 7,10; Hieronymus, De perp. virg. 5 (ML 23,210 Vall.); Adv. Jov. 1,36 (ML 23,294 Vall.). Umgekehrt fehlt bei S. 45,14 (Horaz, A.P. 139) der Hinweis auf Erasmus, Adag. I,9,14 (LB II,339 C–D). Druckfehler: S. 6, Anm. 31 muß es heißen: Franziskaner; S. 48,34: offerre.

2. Die „Epistola Apologetica pro evangelii vere studiosis", im Mai 1530 in Straßburg erschienen, markiert die endgültige Trennung der Straßburger Reformatoren von Erasmus. Der Humanismus erasmianischer Prägung hatte ursprünglich in Straßburg eine zahlreiche Anhängerschaft. Auch die evangelischen Prediger waren humanistisch gebildete Männer und fühlten sich dem Erasmus nahestehend. Das Verhältnis ändert sich jedoch im Verlaufe der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus über den freien Willen. Die Straßburger Prediger distanzieren sich erstmals deutlich von Erasmus und treten auf die Seite Luthers mit dem berühmten Brief vom 23. November 1524 (WA Br. 3, Nr. 797), der den bemerkenswerten Satz enthält: „Nieder mit der Eleganz der lateinischen Sprache, nieder mit dem Wunder der Bildung, durch das Christi Ehre verdunkelt wird!" Um die Jahreswende 1529/30 brachte Erasmus in Freiburg die „Epistola contra pseudevangelicos" heraus. Dieses Werk ist ein Frontalangriff gegen die gesamte reformatorische Bewegung: Der Vergleich zwischen der alten Kirche und derjenigen der Reformatoren falle eindeutig zuungunsten der letzteren aus; die Reformation habe keinerlei Verbesserung gebracht, sondern vieles zerstört; infolge der fortgesetzten Streitereien unter den Theologen sei die Freiheit in der Erörterung theologischer Fragen gänzlich verschwunden.

Diese polemische Schrift des Erasmus fand aufgrund ihrer zahlreichen lateinischen und deutschen Auflagen eine große Verbreitung und übte eine entsprechende Wirkung aus. Manche Reformatoren befürchteten Schaden für die evangelische Sache. Gerard Geldenhouwer, der ehemalige Freund des Erasmus, der sich seit 1528 in Straßburg niedergelassen hatte, gab die „Epistola contra pseudevangelicos" mit von ihm selbst verfaßten Scholien heraus. Er steuerte dann auch Material bei, als Bucer seine „Epistola Apologetica" abfaßte.

Das Werk Bucers ist eine Verteidigungsschrift der Reformation gegen die Angriffe des Erasmus. Die Reformatoren sind keine Neuerer, sondern sie wollen die Menschen wieder zur ursprünglichen Lehre der Apostel führen. Bucer verteidigt die Kritik der Reformatoren an der alten Kirche, welche sich vor allem gegen die nicht biblisch begründeten Bräuche und Zeremonien wendet.

Grundlage der vorliegenden Edition ist die Originalausgabe von 1530, die bislang die einzige geblieben war und von der mehrere Exemplare erhalten sind (s. Einleitung S. 68, Anm. 45; ein weiteres Exemplar befindet sich in der Landesbibliothek Stuttgart unter der Signatur Kirch. G. oct. 2006). Für die editorische Gestaltung gilt im ganzen das gleiche, was zu der ersten Schrift dieses Bandes gesagt wurde. Im Gegensatz zu dort wurde allerdings hier eine moderne und sinnentsprechende Interpunktion konsequent eingeführt, was sich auf die Lesbarkeit des Textes vorteilhaft auswirkt.

In den Anmerkungen des zweiten Apparates hat die souveräne Kenntnis des Herausgebers C. Augustijn, sowohl was die Geschichte der Straßburger Reformation wie auch was das Werk des Erasmus betrifft, ihren Niederschlag gefunden.

Kleinere Beanstandungen: S. 65, Anm. 23 ist widersprüchlich. Dem Hrsg. sind bis 1536 neun Editionen bekannt, er zählt aber zehn auf (Freiburg 3, Paris 1, Krakau 2, Köln 1, Antwerpen 3). Druckfehler: S. 65, Z. 4 muß es heißen: Schlüsse, S. 65, Anm. 13: letzten; S. 108, Z. 1: ϑ qualis.

3. An dritter und letzter Stelle des vorliegenden Bandes steht die kleine Schrift „Refutationes Locorum Eckii per dominum Martinum Bucerum". Sie ist überliefert in einem Manuskript, das im Archiv der Stadt Straßburg deponiert und Eigentum der Stiftung St. Thomas ist. Die Handschrift ist diejenige von Conrad Hubert, der seit 1531 Sekretär Bucers war. Nach begründeter Vermutung des Herausgebers P. Fraenkel handelt es sich um die Nachschrift von Vorlesungen Bucers, die dieser über die drei ersten (ekklesiologischen) Kapitel des „Enchiridion" von Johann Eck gehalten hat. Durch Vergleich mit anderen Werken Bucers ergibt sich eine wahrscheinliche Datierung auf das Jahr 1538. Der polemische Grundton der Schrift legt jedenfalls nahe, daß sie noch vor den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg (1540/1541) entstanden ist, da von da an in der Haltung Bucers ein Wandel eingetreten war, insofern er sich um einen dauerhaften Ausgleich der Reformation und der römisch-katholischen Kirche bemühte.

Die Konstituierung des Textes erwies sich als nicht ganz leichte Aufgabe, da es sich um eine handschriftliche Vorlage handelt, die einen gesprochenen Text wiedergibt. Es galt also, das Profil des Vortrags, in dem die Argumente mehrerer fiktiver Gesprächspartner zu Wort kommen, im Druck deutlich zu machen.

P. Fraenkel, aufgrund seiner hervorragenden Edition des „Enchiridion" von Eck (CCath 34) aufs beste vorbereitet, hat auch die Bearbeitung dieses vergleichsweise kleinen Werkes mit großer Sorgfalt gemeistert.

Es bleibt zu wünschen, daß nach diesem ermutigenden Wiederbeginn des Erscheinens der Opera Latina des Straßburger Reformators in nicht allzu ferner Zeit auch dessen große exegetische Schriften, vor allem der Römerbriefkommentar, in kritischen Editionen vorgelegt werden können.

Tübingen Helmut Feld

Johann Amos Comenius: Antisozinianische Schriften. Hrsg. und eingel. von Erwin Schadel. – Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag 1983. Teil 1: 72* S., 815 S., Teil 2: 817–1351 S. (Johann Amos Comenius. Ausgewählte Werke IV/1 und IV 2) Ln. je DM 128.–

Der Bischof der Böhmischen Brüder, Johann Amos Comenius (tschechisch: Komenský, 1592–1670), ist als Pädagoge bekannt und wird vornehmlich als solcher eingeschätzt. Die Fragmente seines erst 1966 erschienenen systematischen Hauptwerkes „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica" sowie die Bde 14 und 18 seiner „Opera omnia" (beide Prag 1974) geben jedoch zu erkennen, daß er ein Leben lang um eine metaphysisch-ganzheitliche Dimensionierung seiner didaktischen Ansichten im Sinne einer triadischen Pansophie bemüht war. Darin liegt ein interessanter und – hinsichtlich der Krise des derzeitigen Welt- und Wissenschaftsverständnisses – bedenkenswerter Ansatz, welcher freilich noch der kritisch-systematischen Durcharbeitung bedürfte. (Eine umfassende Bibliographie zu Comenius findet sich neuerdings in: Wilhelm Totok, Handbuch der Gesch. der Philos. Bd 4. Frankf./M. 1981. 384–419.)

Comenius' pansophisches Konzept steht in innerem Zusammenhang mit der traditionellen Transzendentalienlehre und vor allem mit der christlichen trinitarischen Metaphysik. Letztere wurde von den sog. Sozinianern, einer extremen reformatorischen Sondergruppierung, in Frage gestellt; vom nominalistisch-historistischen Standpunkt aus betrachteten sie sie als einen ‚Makel' der christlichen Glaubenslehre und bemühten sich um ihre Überwindung. Der in Amsterdam exilierte greise Comenius wehrte sich mit Vehemenz gegen die aus Polen vertriebenen eifrig missionierenden Sozinianer. Der literarische Ausdruck hiervon, ein in sich abgeschlossener Komplex von 8 Einzelschriften aus den Jahren 1659–62, wird hier in photomechanischem Nachdruck wieder zugänglich gemacht.

In der ‚Einleitung' (7*–72*) wird von Schadel – streckenweise in „Pionierarbeit" – ein Zugang zu dem im westeuropäischen Sprachraum wenig erforschten geistesgeschichtlichen Phänomen des Sozinianismus im allgemeinen (24*–33*) und zu den historischen Hintergründen der antisozinianischen Schriften des Comenius im besonderen (34*–58*) geschaffen. Eine ausführliche und gut gegliederte Literaturliste (9*–23*) sowie ein umfangreicher Anmerkungsteil (59*–70*), der eine intensive Beschäftigung mit der Materie zu erkennen gibt, erleichtern es, den bisher in Forschung und Lehre zu wenig beachteten Problemkomplex der wissenschaftlichen Aufarbeitung zuzuführen.

Wie aus Schadels ‚Einleitung' deutlich werden kann, handelt es sich im Comenius' Auseinandersetzung mit den Sozinianern nicht um ein sekundäres oder gar „kurioses" Randphänomen, sondern um eine für das neuzeitliche Selbst- und Weltverständnis höchst aufschlußreiche Kontroverse. Auf dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen Umbruchs des 17. Jh.s gewinnen Comenius' Invektiven gegen die sozinianischen „Anti-trinitarii" bzw. „Trinitatis oppugnatores" (34*) eine exemplarische Bedeutung. Sie geben einen guten Einblick in jenes

geistige Ringen, durch welches sich das neuzeitliche Bewußtsein aufgrund nominalistischer und rationalistisch-historistischer Vorentscheidungen von Metaphysik, genauer gesagt: von trinitarischer Metaphysik zu „emanzipieren" versuchte.

Der antitrinitarische Sozinianismus wirkte sich „infiltrativ" und „subversiv" bis in die Aufklärungsphilosophie hinein aus; ja sogar noch zu Beginn des 19. Jh.s sieht man sich in England zu einer antisozinianischen Publikation veranlaßt (vgl. 27*). Von daher gesehen, wird durch die vorliegende Neuausgabe ein historisch detailliertes Argument für die These geliefert, daß das neuzeitliche subjektozentrische Selbstverständnis nicht bloß von ‚Seinsvergessenheit', sondern – genauer gesagt – von ‚Trinitätsvergessenheit' gekennzeichnet ist. Der Sozinianergott, der im Gegensatz zum trinitarischen ‚deus summe communicativus' (57*) als ‚deus ab aeterno solitarius' (56*) aufzufassen ist, konnte in der Aufklärungsphilosophie, welche Leibniz' „Defensio Trinitatis" als bloße Logikübung bagatellisierte, als verblaßtes „höheres Wesen" leichterdings der Verdrängung, der Vergessenheit und – dann bei Hegel und Nietzsche – dem Totgesagtwerden anheimfallen.

Ein tieferes Durchmessen der von Schadel eröffneten Perspektive gäbe zu erkennen, daß der sozinianische ‚deus ab aeterno solitarius' und das sich in absurder Beziehungslosigkeit vorfindende neuzeitliche Individuum wegen des engen Verhältnisses von menschlicher Selbst- und Gotteserkenntnis in einem inneren Zusammenhang stehen. Unter dem Aspekt der Trinitätsvergessenheit läßt sich als Remedium zur Überwindung der derzeitigen Krisen- und Sinnlosigkeitserfahrung die Wiedergewinnung des der dialektischen Identitätsrelativierung grundsätzlich enthobenen trinitarischen Horizontes bzw. des Theorems der Analogia Trinitatis ermitteln. (Vgl. hierzu: H. Beck, Analogie Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt. In: Salzb. Jahrb. für Philos. 25, 1980, 87–99.)

Nach diesen nur skizzenhaften Darlegungen kann deutlich werden, daß mit der vorliegenden Neuausgabe der „Antisozinianischen Schriften" des Comenius nicht bloß ein enger Kreis von Comeniologen angesprochen ist. Es ergeben sich darin auch Interessensberührungen mit Wissenschaftshistorikern, Religionsphilosophen, Kirchen- und Dogmenhistorikern, Fundamentaltheologen, Ökumenikern und Irenikern, Philosophiehistorikern und geistesgeschichtlich Interessierten allgemein.

Bamberg Heinrich Beck

Dussel, Enrique D.: **Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina.** – Salamanca: CEHILA/Ediciones Sigüeme 1983, 723 S., kart. Ptas 3000.–

Seine seit langem erwartete Einführung in die Kirchengeschichte Lateinamerikas hat Enrique Dussel nunmehr im Sommer 1983 veröffentlicht. Das umfangreiche Werk bezieht sich nur auf die Kolonialzeit (1492–1808), ein zweiter Teilband über das 19. und 20. Jahrhundert soll folgen. Manches aus der inhaltlichen Fülle des Buches ist schon aus älteren Veröffentlichungen D.s bekannt, besonders aus seinen Untersuchungen über den Episkopat in Hispano-Amerika (El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504–1620: Sondeos 32–38, 71–72, Cuernavaca/Mexiko 1969/71; frz. Kurzfassung in: Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 58, Wiesbaden 1970). Aufgrund der Ausdehnung von Raum und Zeit der Untersuchung bietet das jetzt erschienene Werk jedoch weit mehr neue Ergebnisse. In der Durchdringung des immensen Forschungsgebietes ist der Autor weit fortgeschritten. Die Gliederung nach dem vom CEHILA-Team erarbeiteten Konzept erweist sich als wirkliche Verständnishilfe für den Leser. Hervorzuheben ist das gute, reichliche Anschauungsmaterial: Karten und Skizzen leisten bei der Vermittlung des aufbereiteten Stoffes wertvolle Dienste.

Das Buch beginnt mit ausführlichen methodologischen Kapiteln, die den Leser an dieses Stück Kirchengeschichte in einem außereuropäischen kulturellen Kontext heranführen. Ungewohnte Blickwinkel tun sich auf, wenn man die frühe Religionsgeschichte des heutigen Lateinamerika in der West-Ost-Wanderung der Kulturen (Ägypten, Mesopotamien, Indien, China, Pazifik, Amerika) angeht und die Vorgeschichte der lateinamerikanischen Kirche in der Ost-West-Bewegung der Christenheit von Israel über Byzanz und den Orient nach Rom und zur lateinisch-germanischen Christenheit sieht, an deren südwestlichem Rand sich dann die spanisch-lusitanischen Kirchenprovinzen entwickelten. So weisen die alten Hochkulturen Amerikas nach Asien und in den pazifischen Raum zurück, während das Christentum mit den Conquistadoren aus Europa über den Atlantik in die Neue Welt kam.

Vor diesem Hintergrund stellt D. die Geschichte der Kirche in Ibero-Amerika dar. Er untersucht diese vom Patronat der spanischen und portugiesischen Krone geprägte Christenheit, schildert die großen Zyklen der Evangelisation in den verschiedenen Regionen des Kontinents und gelangt schließlich zu folgender Typologie der Kolonialgesellschaft im Hinblick auf den christlichen Glauben: 1. Das prophetische, von der politischen Macht nicht vereinnahmte Christentum eines Las Casas und anderer ähnlich gesinnter Missionare; 2. Das ideologische Christentum der herrschenden, spanisch-kreolischen Bevölkerungsgruppe; 3. Der im Wechsel von Anpassung und Widerstand sich ausbildende lateinamerikanische Volkskatholizismus; 4. Ein von der Kirche unberührter Bereich fortlebender nicht-christlicher Religiosität (362–365).

Weitere Kapitel des Buches sind der Diözesanstruktur der Kirche, der Entwicklung des Weltklerus und der Orden sowie den zahlreichen lateinamerikanischen Konzilien und Synoden gewidmet. Daneben werden das alltägliche Leben der Pfarreien, das Bruderschaftswesen und die vielfältigen Formen der Volksfrömmigkeit ebenso berücksichtigt wie die kulturellen und caritativen Leistungen der kirchlichen Schulen und Hospitäler. Gegen Schluß beschäftigt sich der Autor mit der regalistisch-aufklärerischen Kirchenpolitik der Bourbonen, die das Patronatskirchensystem Hispano-Amerikas inneren Veränderungen unterwarf und zum Teil Wirkungen erzeugte, die in der nationalen Emanzipation zu Beginn des 19. Jahrhunderts sichtbar wurden.

An einigen Stellen gelingen D. beeindruckende Interpretationen, etwa im Hinblick auf die Marienerscheinungen von Tepeyac/Guadalupe und überhaupt im Hinblick auf den Volkskatholizismus, den er in der Dialektik von Unterdrückung und Befreiung deutet (562–574), oder bezüglich der Ausweisung der Jesuiten aus Hispano-Amerika, die er im Kontext des Kampfes der aufsteigenden Bourgeoisie gegen ein Gesellschaftsmodell begreift, das praktisch ohne Privateigentum auskam (672–681). Sehr anregend sind auch seine Ausführungen zum Ritenstreit, bei dem die Begrenztheit und mangelnde Anpassungsfähigkeit der spanischen Patronats-Christenheit gegenüber offeneren Missionsformen der Kirche zu Tage trat (350–355).

Neben diesen positiven Hervorhebungen muß an dem Buch aber auch einige Kritik geäußert werden. Ein Mangel des Werkes liegt darin, daß es die historischen Vorgänge zu einseitig aus der Sicht des spanischen Amerika wahrnimmt. Luso-Amerika (Brasilien) kommt oft nur als Anhängsel vor. Noch stärker fehlt die afro-amerikanische Dimension: Die dramatische Frage der Sklavenimporte wird nur flüchtig dargestellt (235–241), die lange Tradition der Sklavenrebellionen kaum erwähnt (279); bei den in Lateinamerika fortlebenden nichtchristlichen Religionen denkt D. an die indoamerikanischen, nicht aber an die afro-amerikanischen Kulte und Riten (364).

In manchen Passagen verläßt D. auch zu schnell die Ebene historisch-kritischer Aufarbeitung zugunsten einer an Hegel erinnernden Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie, etwa wenn er die Indianeraufstände der Kolonialzeit als „Exodusbewegungen" und Vorstufen der Befreiungstheologie wertet (268–279). Verschiedentlich hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der neueren geschichtswissenschaftlichen Literatur gewünscht, so in dem Kapitel über die ökonomischen Grundlagen der Kirche (450–471), einer Frage, der D. ja in seiner Deutung der Kirchengeschichte hohen Rang zuweist; hier übergeht er z. B.:

J. M. de la Casa Rivas, Los diezmos como fuente de la iglesia Dominicana (1492–1577): Casas Reales 5 (1980) 43–73. – P. Castañeda, Pleitos sobre diezmos del azúcar en las iglesias de Canarias y de Santo Domingo: II Coloquio de Historia Canario-Americana (1979) 247–272. – R. Gonzalez Dias, Estado financiero de la iglesia Dominicana (1578–1650): Casas Reales 5 (1980) 77–93. – A. van Oss, Comparing colonial bishoprics in Spanish South America: Boletín de estudios latinoamericanos y del Caribe 24 (1978) 27–66. – B. Slicher van Bath, Economic diversification in Spanish America around 1600: Centres, intermediate zones and peripheries: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 16 (1979) 53–95.

Wie bei einem Werk dieser Größenordnung fast unvermeidbar, müssen auch etliche kleinere Angaben richtiggestellt werden. Für den karibischen Raum seien folgende Korrekturen benannt:

Die Stadt Santo Domingo ist nicht 1494 gegründet worden (218), sondern frühestens 1496, vielleicht erst 1497 oder 1498: E. W. Palm, Los monumentos arquitectónicos de la Española I (Ciudad Trujillo 1955) 58, Anm. 63. – Das Bistum Puerto Rico wurde nicht am 16. September 1512 errichtet (421), sondern am 26. September 1512: F. Fita, Fray Garcia de Padilla, primer obispo de Bainúa y de Santo Domingo: Boletín de la Real Academia de la historia 20 (Madrid 1892) 587–614, hier 601. – Die Bistümer Santiago de Cuba, 1517 gegründet, und San Cristobal de La Habana, 1787 gegründet, waren seit 1546 nicht Suffragane von Mexiko (401), sondern von Santo Domingo; 1803 wurde Santiago de Cuba Erzbistum und Habana ihm unterstellt: B. de Tobar, Compendio Bulario Indico I (Sevilla 1954) 277. – Das Merzedarierkloster von Santo Domingo wurde nicht 1514 gegründet (555), vielmehr erst 1527: E. W. Palm, Los monumentos I 77; W. Wipfler, Power, influence and impotence. The Church as a socio-political factor in the Dominican Republic (New York 1978) 24. – Das Bistum Concepción de la Vega wurde nicht 1527 mit Santo Domingo vereinigt (420), sondern 1528: L.

Lopetegui/F. Zubillaga, Historia de la iglesia en la América española: México, América Central, Antillas (Madrid 1965) 277. – Die erste Diözesansynode von Puerto Rico fand nicht 1547 statt (503), sondern 1548: Sevilla, Archivo General de Indias (= AGI), Santo Doningo 172, Nr. 15, Brief des Bischofs Rodrigo de Bastidas vom 1. September 1548: „Yo celebré sinodo esta quaresma pasada . . ." – Die Frauenklöster Sta. Clara (1548) und Regina Angelorum (1556) in Santo Domingo sind älter als alle von D. (558–560) aufgezählten Frauenklöster in Mexiko, Peru und Brasilien; dabei scheint interessant, daß Santo Domingo seine kirchliche Primatsstellung auf diese Weise noch zu einer Zeit ausdrücken konnte, als die allgemeine Bedeutung der Stadt bereits im Sinken war: AGI, Santo Domingo 95, Nr. 25 u. 33. Vgl. D. Angulo Iñiguez, El Gotico y el Renacimiento en las Antillas: Anuario de Estudios Americanos 4 (1946) 1–102, hier 6f u. 17–19. – Das tridentinische Priesterseminar von Santo Domingo entstand nicht 1594/99 (526), sondern erst 1602: E. W. Palm, Los monumentos I 130, Anm. 534; L. Lopetegui/F. Zubillaga, Historia, 780. – Die Bevölkerungszahlen von Santo Domingo, die D. für 1789 angibt: 30 000 Weiße, 24 000 Mulatten, 452 000 Sklaven (692), sind unwahrscheinlich – schon im Vergleich mit seiner eigenen Angabe, die die Gesamtzahl der nach ganz Hispano-Amerika im 18. Jahrhundert gekommenen Sklaven auf 578 600 beziffert (259); zutreffender erscheint die Statistik von Wipfler (Power, 47), der für 1789 die Zahlen von 130 000 Einwohnern (Weiße, Mulatten, freigelassene Schwarze) und 30 000 Sklaven nennt.

Unbeschadet solcher kleinen Korrekturen ist insgesamt festzustellen: Das Werk von Enrique Dussel verdient vielseitige Benutzung in der Lehre und kontinuierliche Weiterentwicklung durch die lateinamerikanische Kirchengeschichtsforschung, aber auch kritische Auseinandersetzung mit seinen zum Teil kühnen Thesen. D. hat Pionier- und Grundlagenarbeit geleistet. Sein Werk wird auf lange als Handbuch der Kirchengeschichte Lateinamerikas unersetzlich sein.

Würzburg Johannes Meier

Seigfried, Adam: **Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat.** Eine historisch-systematische Untersuchung. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1983. 301 S. (Innsbrucker Theologische Studien Bd 10)

Der Vf. hat die undankbare Aufgabe übernommen, Salats umfangreiches Werk zu sichten. Er hat sich durch die vielen Anmerkungen, die bisher fast nur den Historikern in ihren Nachrichten und ihrem Klatsch Material lieferten, hindurchgelesen und sie geordnet.

In mühsamer Kleinarbeit gelingt es ihm im ersten Teil der Arbeit (28–145) ein Lebensbild Salats zu zeichnen. Sorgfältig werden Daten und Einzelheiten und Stellungnahmen aus den vielen Rückblicken Salats auf sein Leben, sein Schaffen und seine Umgebung zusammengetragen. Aus ihnen wird eine Biographie erstellt, die zeigt, wie Salat seine Arbeit, seine Kämpfe und die Leute seiner Umgebung sah und einschätzte.

Der Vf. sieht die Schwierigkeiten. Durch all das Viele hindurch meint er, es sei „hier aber auch nach dem Menschen Salat selbst" zu fragen (142). Er gesteht ein: „Sein eigentliches Wesen wird selbst nach dieser Abhandlung nicht ganz hell. Durch all seine Schriften zieht sich – trotz seiner Behauptung, im Besitz eines lebhaften, cholerischen Temperamentes zu sein – eine rationale Kühle, die manchmal erschreckt" (142). „Er, der immer nach mehr Licht, mehr Wahrheit strebt, hinterläßt der Nachwelt nur wenig Helligkeit, selbst was die eigene Person betrifft" (142). Ein „geziertes, affektiertes Naturell" und „Anzeichen impertinenter Neugier, unverfrorenen Stolzes, dummdreister Aggressivität, frecher Verdrehungslust, übermäßiger Sparsamkeit" werden wahrgenommen und festgestellt. Es ist auch gesehen, daß Salat „nicht alle Details richtig einstuft" (143). Sehr richtig wird Salat in der Zeit gesehen, die als „das sich neigende Zeitalter der Aufklärung, in dem der Mensch nach geistiger Aufhellung und Rechtfertigung gerade auch der Glaubenslehre fragt" (143), benannt wird.

Trotz dieser Feststellung wird Salats Leben und Kämpfen nicht ohne Sympathie für den Mann, der zwischen die Fronten geraten ist, geschildert. Der gute Wille von Salat wird aus seinen Darstellungen aufgezeigt. Aber die andere Seite wird und kann nicht einfach als böse und aus bösem Willen Salat angreifend vorgestellt werden. So bleibt die Frage nach Gründen und Hintergründen der heftigen Auseinandersetzungen. Vielleicht hat Salat, in einem naiven guten Willen um Vermittlung bemüht, zuviel zwischen den Gruppen hin und her getragen und so das Feuer mehr geschürt als besänftigt. Dem Vf. ist zu bescheinigen, daß er Salat gerecht werden will und seine Selbstverteidigungen überaus ernst nimmt.

Hätte der Vf. noch versucht, die Angaben Salats zu seiner Umgebung und seinen Auseinandersetzungen anhand anderer Quellen oder vorhandener Literatur zu überprüfen, hätte er sich von dieser Arbeit längere Zeit binden lassen müssen.

Der zweite Teil der Arbeit gibt eine „systematische Rekonstruktion von Jakob Salats Denken" (146–243). Das Denken Salats sucht der Vf. in drei Schritten zu fassen.

Salats stetes Ideal ist „autonomes Denken, Selbstdenken" (146). Von einem philosophischen System will er sich nicht abhängig machen. Freilich „bildet auch er sich eine ‚Ordnung'" aus, „von der her er denkt und philosophiert" (146). Salats System wird von der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft her erschlossen. Die Vernunft wird als Göttliches im Menschen benannt. Ihrer Anerkennung Gottes geht ein Ergriffensein von Gott her voraus. Dieses muß in Freiheit ergriffen werden. Bedingungen der Vernunfterkenntnis sind Erziehung, Wille und Verstand. Dem Verstand wird der Begriff, der Vernunft die Idee zugeordnet. Die Idee ist Vorstellung des Göttlichen. In der Bestimmung der Idee und ihrer Aufgabe, zwischen Alltagsleben und Wissenschaft zu vermitteln, sieht der Vf. Grenzen in Salats Darstellung (vgl. 166f). Die Vernunft bedarf der Freiheit. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, wie die erste Vernunftbestimmung die Freiheit oder das Sittliche ist (173–188). Das Übersinnliche wird in seiner Beziehung zum Willen das Moralische oder Sittliche. Die Vernunftanlge selbst ist Anlage zur Freiheit und zum Sittlichen. In Zusammenarbeit mit dem Verstand entfaltet sich das Sittliche und die Moralphilosophie. Ein dritter Schritt zeigt als höchste Vernunftbestimmung das Vernehmen oder das Religiöse (189–243). Hier werden Salats religionsphilosophische Gedanken vorgestellt. Sittlichkeit und Religion sind engstens verbunden. Die Moral entwächst nicht der Religion, sondern die Religion muß sich auf ihre Moral befragen lassen. Gott kann vom Götzen nur unterschieden werden durch die Bestimmung des Übersinnlichen als Sittliches. Daraus erst werden weitere Bestimmungen möglich. Zur Entfaltung als religiöses Vermögen, als Vermögen das Göttliche zu vernehmen, bedarf die Vernunft der Erziehung, der religiösen Offenbarung. Die Religion entfaltet sich als Gesinnung und tritt als religiöse Erkenntnis neben die Sittlichkeit. Sie führt zur Erkenntnis Gottes und schließlich zu einer wissenschaftlichen Erfassung der Gotteslehre und der Offenbarung. Von diesem Ansatz her beurteilt Salat Wesen und Formen der Religion und erarbeitet Kriterien für richtige und unrichtige religiöse Formen und Haltungen. Hier tauchen die von Salat viel gebrauchten Schlagworte um Dogmatismus, Mystizismus, Aberglaube, Fanatismus, Aufklärung und Toleranz auf. Von diesen Kriterien her wird dann eine „Kirche nach der Idee" gesucht (234). Historisch ist diese Kirche „stets nur mangelhaft realisiert, aber sie steht immer mahnend vor Augen" (235). Sie ist Bildungsmittel für Unmündige und Erwachsene. Das Ideal der Kirche verwirklicht sich im Zusammen von Katholizismus und Protestantismus. Während Kirche sich unmittelbar mit dem höchsten Zweck der Menschheit befaßt, tut der Staat dies nur mittelbar, „indem er alle Hindernisse auf dem Weg dazu beseitigt" (240). Eine Kirche freilich, die andere Meinungen unterdrückt, muß der Staat in Schranken weisen.

In einer Zusammenfassung zu Salats System bemüht sich der Vf., Salats Denken auf überlieferte christliche Vorstellungen hin auszulegen und zu öffnen (241–243).

In „Rückschau und Ausblick" (244–272) sucht der Vf. Salats Denken aus dem Umfeld zu verstehen und zu begreifen. Ferner will er die Nähe seiner Bestrebungen – freilich oft etwas vorschnell – zu neueren Theologen und modernen theologischen Vorstellungen aufzeigen.

Salats Anstrengungen werden als ein Mühen um Vermittlung von Vernunft und Offenbarung ausgelegt. Es stellt sich heraus, daß nach Salat der Philosoph, „wenn er tief genug denkt, um alles mögliche Tun Gottes" weiß, und insofern für ihn der Philosoph über dem Theologen steht (253). Aber diese Einsicht wird in der Bewertung und Einordnung von Salats Denken nur wenig wirksam. Salat wird im Gegensatz zu „Offenbarungstheologen" und zu „Offenbarungstheologie" gesehen. Zwar werden Sailer und andere zeitgenössische Theologen im Zusammenhang mit „Offenbarungstheologen" genannt. Die Charakterisierung der „Offenbarungstheologen" kann der Vf. doch wohl nicht auf Sailer und seine Gefährten gemünzt haben. Freilich ist zu fragen, ob er diesen Theologen und Schelling gerecht wird, wenn er meint, sie hätten Offenbarung als ein freies Handeln Gottes in der Geschichte verstanden, das „von psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Gegebenheiten menschlichen Tuns unterscheidbar sein" müsse und von Offenbarung nur dort gesprochen werden könne, „wo es erkennbar um nicht-reduzierbares freies Handeln Gottes geht" (253).

Die Arbeit hat mit Fleiß und Zähigkeit die Gestalt und das Denken Salats von seinem hinterlassenen Werk her erschlossen. Weitere Forschung wird diese Arbeit dankbar aufnehmen und das Verständnis Salats von Aufklärung im Zusammenhang der Geschichte der Aufklärung und ihres Selbstverständnisses erfragen, um von daher die in Landshut aufgebrochenen Gegnerschaften zu deuten. Ein Vergleich zwischen dem hier dargestellten Denken Salats einerseits und den theologischen Anliegen und Vorstellungen Sailers und seiner Gefährten andererseits kann einem gegenwärtigen Fragen nach Vernunft und Offenbarung hilfreich werden.

Passau Philipp Schäfer

Schlink, Edmund: **Ökumenische Dogmatik.** Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXII., 828 S. Lw. DM 98.–

In einer Periode, in der stillschweigende Übereinstimmung darüber herrscht, daß große Themen nur in Teamarbeit zu bewältigen seien

und daß man eine gediegene Dogmatik nicht mehr als einzelner schreiben könne, verdient eine Arbeit, die diesen Thesen widerspricht, allein schon deswegen große Beachtung. Wenn sie zudem noch von einer dezidierten und auch dezidiert zum Ausdruck kommenden konfessionellen Position aus entworfen ist, aber schon im Titel den Anspruch auf Ökumenizität erhebt, kann sie auf gespannte Erwartung rechnen. Schon zu Beginn dieser Rezension sei bekannt: sie wird ihr in jeder Hinsicht gerecht.

In diesem reifen Alterswerk unternimmt es der jüngst verstorbene Gelehrte, die Lehrinhalte der christlichen Theologie nicht von den konfessionsspezifischen Ausprägungen, sondern von dem verbliebenen und heute wieder eruierten Konsens der Theologien aus zu entwickeln und in die geistige Situation der Gegenwart hinein auszulegen.

Dieser Intention entspricht der Aufbau. Das einleitende Kap. bietet keine fundamentaltheologische Besinnung, wie es für katholisches Denken naheläge, sondern eine Meditation über das „Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre" (1–71). Das Buch gliedert sich sodann in drei Hauptteile und einen abschließenden Teil. Maßgebend ist prinzipiell das Schema der Heilsgeschichte, doch werden bezeichnende Modifikationen gegenüber der herkömmlichen Gliederung der Schuldogmatiken angebracht. Die auffälligsten: Die Gotteslehre steht am Schluß, da für Sch. die Dogmatik als ganze die Darstellung der Trinitätslehre in ökonomischer Perspektive ist, von der her sich Einblicke in die immanente Trinität ergeben; die Eschatologie wird passim bei den einzelnen Hauptteilen behandelt; die Hauptelemente der Theologischen Prinzipienlehre werden im Anschluß an die Ekklesiologie unter dem Titel „Erhaltung der Kirche" geboten. Den Abschluß bildet die Prädestinationslehre.

Der erste Hauptteil ist der „Lehre von der Schöpfung" gewidmet (73–210). Nach einer ziemlich knappen Protologie stellt der Vf. ausführlich die Theologische Anthropologie dar. Dabei wird entsprechend der lutherischen Ausgangsstellung die tiefgreifende Sündigkeit des Menschen scharf herausgestellt, die aber nicht so sehr doktrinär als existentiell begriffen wird. Es geht um jene allgemeine Schuldhaftigkeit der Menschen, die in der christlichen Erbsündenlehre apostrophiert wird; Sch. möchte statt vom peccatum originale lieber von der „Herrschaft der Sünde" reden. In diesem Kontext sind auch die wesentlichen Inhalte der christlichen Ethik dargestellt. Die umgreifende Perspektive des Autors zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er mit Mut und Sachkenntnis immer wieder auch Themen aufgreift, um die sich der Dogmatiker heutzutage gern ein wenig drückt wie – um ein Beispiel aus dem Komplex des ersten Teiles zu nennen – die Angelologie und die Dämonologie (176–181). Die Darstellung schließt mit der kosmologischen Eschatologie.

„Die Lehre von der Erlösung" behandelt der zweite und umfänglichste Hauptteil (211–536). Er setzt bei einer Reflexion über das alttestamentliche Gesetz als jener göttlichen Tat ein, durch die die Sünde der Menschheit konterkariert wird. Dabei kommen Themen wie Christentum und Judentum oder Ethik des AT zur Sprache. Hauptinhalt aber ist die Christologie einschließlich der Soteriologie und der Sakramentenlehre. Dem Duktus des NT folgend hebt Sch. zwar beim geschichtlichen Jesus an und entwickelt von ihm her die Lehre über Person und Werk, doch stellt er von Anfang an unmißverständlich klar, daß eine angemessene Christologie immer zugleich und zuerst als Lehre vom erhöhten Erniedrigten verstanden werden muß, da die Geschichte Jesu aufbewahrt worden ist als Geschichte des gegenwärtigen Erhöhten. Bei dem Mysterium der Inkarnation wird auch von Maria gesprochen: Sch. bekennt sich dezidiert zur Jungfrauenzeugung als historischem Ereignis der Konkretisierung der Menschwerdung. Er sieht die Mutter Jesu als im Glauben angefochtene und dadurch zum Typos des Gottesvolkes gewordene Frau. Für die neuzeitlichen katholischen Mariendogmen zeigt er wenig Verständnis. Die Exposition der Christologie ist streng bibeltheologisch orientiert; erst nach der Sakramentenlehre befaßt er sich mit den dogmengeschichtlichen Entfaltungen. Aus der soteriologischen Perspektive behandelt er die Gnadenlehre als Explikation der Theologie und des Neuen Bundes, der als Evangelium dezidiert dem altbundlichen Gesetz gegenübergestellt wird. Die Sakramentenlehre geht zunächst auf die sacramenta maiora Taufe und Herrenmahl ein; dabei wird die umfassende Realpräsenz Christi als Gegenwart von Person, Tod/Parusie und Leib eingehend gewürdigt. Die sacramenta minora behandelt die „Ökumenische Dogmatik" unter dem Stichwort „Der Reichtum des Gnadenwirkens Gottes" im Sinne von Konkretisierungen des Zuspruchs, den das Evangelium wirkt.

Der dritte Hauptteil ist der „Lehre von der Neuschöpfung" vorbehalten (537–791). Pneumatologie, Ekklesiologie und Gotteslehre finden hier ihren Platz. Besondere Beachtung muß in einem solchen Buch natürlich die Ekklesiologie finden, da sich gerade dort die Differenzen am stärksten herauskristallisiert haben. Das Programm Sch.s lautet: „Die dogmatische Lehre von der Kirche kann nicht stehenbleiben bei der apologetischen Darstellung der geschichtlich gewordenen Gestalt der Partikularkirche, deren Glied man ist" (557) – es ist dies auch ein Leitsatz seiner ökumenischen Theologie, die bald zu würdigen sein wird. Betont wird vor allem die schon im NT festzustellende Mannigfaltigkeit der ekklesiologischen Vorstellungen und Perspektiven, die im unerschöpflichen Reichtum des trinitarischen Wirkens in der Kirche und durch sie begründet sind. Der Autor betont sehr entschieden die Bedeutung des Apostolischen als ekklesiales Strukturelement, fordert aber, daß der Begriff nicht mehr prävalent auf die formale Sukkzession beschränkt bleibt, sondern an erster Stelle das Bleiben in der Lehre der Apostel zum Inhalt habe. Damit ist freilich auch schon der Punkt in den Blick gekommen, an dem die weiteste Distanz zur römisch-katholischen Position im ganzen Werk besteht: es ist – wie nicht anders zu erwarten – die Ämtertheologie mit besonderem Einschluß der Lehre vom Papst. Letztere wird allerdings nur am Rande angesprochen. Wenn Sch. die presbyterale und die episkopale Sukzession als äquivalent erklärt und die Unterschiede rein auf der juristischen Ebene sieht, dürfte er in starken Konflikt mit der amtlichen Lehre der römischen Kirche kommen. Die individuelle Eschatologie beschließt den ekklesiologischen Teil, dem Gotteslehre einschließlich Prädestinationslehre als Finale folgen.

Selbstredend drängt sich die Frage auf, worin denn nun das Ökumenische dieser Systematik liege. Sch. bedient sich einer Methode, die er bereits 1957 in ihren Grundzügen dargelegt hat. Die Grundstrukturen der jeweiligen Glaubensaussage werden analysiert, um dann die Identität mit oder die Differenz zu den konfessionellen Lehrinhalten zu eruieren. Damit gelingt es ihm, die Kirchen und ihre Reflexionsansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei wird er nicht müde zu betonen, daß zu diesen fundamentalen Strukturen auch und wesentlich das doxologische Moment gehört: Dogma ist immer auch Doxa. Wo immer das vergessen wird, läßt sich eine Verflüchtigung des Evangeliums in die Abstraktion konstatieren, die dann sehr oft Anstoß für Lehrstreitigkeiten geworden ist – am deutlichsten dogmengeschichtlich nachzuweisen wohl in der Eucharistielehre. Systemzwänge, geschichtliche Bedingtheiten, unterschiedliche Beanspruchung durch die Situation werden immer wieder als Ursache von Kirchentrennungen haftbar gemacht; mit dieser Diagnose aber werden sie zugleich relativiert und die Divergenzen in einen Vermittlungsprozeß zueinander gebracht. Das sehr klar aufgezeigt zu haben, ist ein wesentliches Verdienst dieser Darstellung. Es ist angesichts dessen dann von minderer Bedeutung, ob man in den Details dem Autor zuzustimmen in der Lage ist oder nicht. In diesem Zusammenhang darf dankbar erwähnt werden, daß er nicht nur eine profunde Kenntnis der römisch-katholischen Dogmatik besitzt, sondern ebenso über umfassende Einsichten in ostkirchliches Denken verfügt, die er für die Gesamtökumene fruchtbar zu machen versteht. Vor allem aber macht er geltend, daß gerade die Treue zum gekommenen und kommenden Christus wie zur apostolischen Überlieferung verlangt, auch die Mannigfaltigkeit der Schriftaussagen zu den jeweiligen Lehrinhalten in Rechnung zu setzen, die von vornherein verbieten, Ökumenismus als Vereinnahmung zu begreifen. Der Weg zur Einheit setzt demnach eine „kopernikanische Wende" voraus: „Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche der Mitte bewegen, so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen. Diese Wende im ekklesiologischen Denken ist unerläßlich, wenn wir in der ökumenischen Frage weiterkommen sollen" (696).

Es sind heute die „zornigen alten Männer", die die engagiertesten Vertreter des ökumenischen Anliegens sind; ein weiteres Beispiel sind die berühmten Thesen von H. Fries und K. Rahner („Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"). Die ein wenig jüngeren Männer widersetzen sich dem gelegentlich. So muß man den alten Männern dankbar sein, zumal wenn sie ihr Anliegen in so luzider Sprache, in so vollendeter Formulierung, in so tiefer Spiritualität einbringen, wie es in der Dogmatik Sch.s geschieht.

Einige kleinere kritische Bemerkungen können diesem Urteil keinen Abbruch tun. Wohl ein Druckfehler ist die Angabe, die Assumpta sei 1951 (statt 1950) dogmatisiert worden (288). – In der Christologie übersieht der Vf. bei der Behandlung der nichtchalkedonensischen Ostkirchen die Einigungsformeln von 1973 zwischen Paul VI. und Shenuda III. (543–536). – Von der Katholizität der Kirche spricht erstmals neben Ignatius von Antiochien nicht Polykarp, sondern Martyrium Polycarpi (586). – Dem Werk ist zwar ein ausführliches Bibelstellenregister beigegeben, das Sachregister dagegen ist sehr spärlich. Ein Literaturverzeichnis fehlt, Literaturhinweise sind nur sehr gelegentlich in den Text einbezogen.

Man kann der „Ökumenischen Dogmatik" nur viele Leser und noch mehr Bedenkende wünschen, die sich nicht nur von dieser außerordentlich verständlichen Darstellung zur Erkenntnis des Reichtums des Evangeliums führen, sondern die aus dieser Erkenntnis sich mit neuem Mut zum Wagnis der Ökumene in Dienst nehmen lassen. In dieser meisterlichen ökumenischen Summa der Theologie werden Wege gewiesen, die stets von der Lehre in den Lobpreis Gottes münden und eben gerade darin Perspektiven auf Einheit hin eröffnen.

Pentling Wolfgang Beinert

Greshake, Gisbert: **Gottes Heil – Glück des Menschen.** Theologische Perspektiven. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 399 S., geb. DM 58.–

Bei dem Pendant zu L. Weimers „Die Lust an Gott und seiner Sache" (1981) handelt es sich um 13 Vorträge und Aufsätze von 1972–1983, darunter 4 bisher unveröffentlichte, vor unterschiedlichen Hörern – vom Bildungswerk über die Bischofskonferenz bis zu Ringvorlesung, theol. Symposion und Antrittsvorlesung –, die in überarbeiteter Form mit aktualisierten Literaturangaben zu einem Buch zusammengefügt wurden, dessen Achse das Grundanliegen des Vf.s ist: den „Glückscharakter des Heils" (39) zu zeigen. Die etwas gewaltsame Eingliederung der zwei letzten Referate über den Primat des Papstes und den Wissenschaftscharakter der Theologie unter das Glücksthema ist Gewinn, da diese wissenschaftlich zu den interessantesten gehören.

Der Vf. kommt zu folgender Gliederung der Facetten: Ein erster Teil behandelt verschiedene Formen und Ausprägungen des Heilsverständnisses in Geschichte und Gegenwart, ein zweiter vergleicht den christlichen Heilsglauben mit nichtchristlichen Entwürfen (dem säkularen Glücksstreben, der asiatischen Heilsvorstellung, der Verharmlosung der christlichen ‚Hölle'), ein dritter Teil thematisiert die Vermittlungsformen und -orte Tradition, Amt und Theologie. Als seine Methode erscheint in den Aufsätzen gemeinsam der Blick auf die Geschichte, auf die Quelle der Tradition und auf das Anregende und Herausfordernde für heute und von heute her. Dabei wird auch auf das Fremde (andere Religionen) gehört.

Die Rezension wird vor allem auf die trächtigen Beiträge und besonders die bisher noch nicht veröffentlichten eingehen. Es ist klar, daß Vorträge zwar den Reiz bieten, an unterschiedliche Orte des Theologietreibens und vor ‚Sitze im Leben' geführt zu werden, aber notwendig mehr globale Umrisse und Desideratenlisten sind als Forschungsberichte für die Fachwelt. Einige forschen hier wohl im Detail, für die anderen hat der Vf. Selbstschutz beantragt: Bloß ein „Plakat" (123), „nur in groben Zügen skizziert" (182), „sollte das Anliegen weiterer ... Forschungen sein" (226); und er entschuldigt sich einmal für den fehlenden Fußnoten-Literatur-Wust: „eine praktische Zielsetzung, nämlich die religionspädagogische Vermittlung im Auge" (245). Allgemeinverständlich und Brücke zur praktischen Anwendung bilden nicht den Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit, wie uns das angelsächsische Fachbuch lehren kann!

Daß der Vf. von anthropologischen Vorüberlegungen auszugehen und dann den inneren Zusammenhang von ewigem Heil und menschlichem Wohl aufzuzeigen pflegt, führt ihn in die Nähe der typisch abendländischen Frage nach der Vereinbarkeit der Gnade mit unserer Freiheit. Doch liegt bei G.s Untersuchung des Glücksbegriffs der Schwerpunkt etwas anders: auf dem Was und Wie des Pfeiles vom irdischen Glück zum größten Glück in und durch Gott. Seine Vermittlungsfigur ‚Von der Christologie zur Soteriologie' entspricht der Grundstruktur des Befreitwerden-Müssens; nur daß ihm die Ekklesiologie dann oft nur wie angehängt gelingt. Das liegt daran, daß seine Christologie nicht allseitig mit den Wurzeln in der Volk-Gottes-Theologie des Alten Testaments verbunden ist. Oder auch daran, daß die erlebte, faktische Kirche schwer mit ihrem Anfang und ihrem Telos vermittelbar ist. Der Vf. übernimmt gundsätzlich die ‚katholische Lösung', das menschliche Glück als Gleichnis für das künftige Heil realpräsentisch und futurisch zugleich auf der Zeitachse zu verspannen.

Der 1. Beitrag (15–49) „Heilsverständnis heute" wird hier zum ersten Mal publiziert. Er nennt sich einen „Problembericht". Wie kann das Irenäische Wort „Gloria Dei vivens homo" heute erfahrbar werden? Heil müsse als Ganzsein des Individuums aus Gnade, als Befreitsein zur Liebe, zum Geist der Einheit, zum Dienst an der Gemeinde, der das Leben, das Eschaton vorwegnehmend, glücken läßt, verstanden werden (17), wobei das Kreuz den Beginn auf einen Vorschein eingrenzt. Der Vf. sucht das biblische Urzeugnis mit dem gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kairos zu verschmelzen (18), daher legitimiert er sich zunächst an historischen Stationen und ihren Aporien. Noch einmal richtet er sein durch die Pelagius-Rehabilitation geschultes Auge auf die biographisch getönte Heilsauffassung Augustins und die scholastische Systematisierung dieser Erfahrung mit der Schwerkraft des Herzens zwischen Böse und Gut und prangert an: „So war die geschichtlich gewachsene Heilslehre als Gnadenlehre in eine doppelte Engführung geraten: Sowohl die Konzeption von Heil als einer inneren (seinshaften) individuellen Gnadenkraft oder -zuständlichkeit wie auch als einer übernatürlich-jenseitigen Wirklichkeit hatte das christliche Heilsverständnis in eine erfahrungsferne Bedeutungslosigkeit geführt" (23). – Was dem Neuansatz seit der Tübinger Schule noch fehlte, die schöpfungstheologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Seiten, kurz, die Welthaltigkeit des Heilsbegriffs, sieht er erst seit dem Paradigmenwechsel von der bloßen Gott-Seele-Beziehung zur Gott-Gesellschaft(und-einzelner)-Beziehung gegeben. Er deutet die neue Sicht als gelesenes „Zeichen der Zeit" (27) und wagt die mißverständlichen Knappformeln von der Kirche als Modellgesellschaft Gottes (N. Lohfink) und vom Primat von Nahrung, Kleidung und Wohnung zum Hörenkönnen der Botschaft von der Liebe Gottes, wieder als Zitat (H. Mühlen, 29). Unter den Neuansätzen wird zunächst der H. Küngs kritisch gewürdigt: Es fehle neben dem Vorrang der Heils-Gabe die Umwandlung des Menschen und die Bedeutung der Kirche als heiligende Gemeinschaft (31f). Dann werden die europäisch adaptierten Befreiungstheologien von Metz bis Schillebeeckx als Fleisch gewordene Soteriologie geschildert, und kritisch bedacht werden die Extremen unter den Südamerikanern ob ihres zu diesseitigen und ethischen (Akzent auf dem Tun des Menschen) Begriffs vom Heil. Der Vf. besteht auf dem Vollsinn des zuinnerst von Gott freigemachten Menschen, dessen äußeres Glück nur den Charakter des „Realsymbols" besitzt (38). Es folgen die Ansätze des Vf.s und des Rezensenten, die einen Rückgriff – „Lust an Gott" – auf die Bibel und auf Augustinus mit dem heutigen sozialen Bewußtsein verbinden: „Glückendes" (Greshake), „Lust an Gottes Sache" (Weimer). Beide wählten alte Worte als Träger ihrer Synthese. „Glück" nennt das Strebende unserer Natur, dem erst Gott die Ruhe gibt; „Lust" nimmt die Sukkulenz eines hedonistisch besetzten Wortes für die Theologie neu in Beschlag. – Der Vf. kritisiert an Weimers Entwurf, Freiheit und Gnade durch den gemeinsamen Berührungspunkt von der Sache des Menschen und der Sache Gottes als versöhnt zu erweisen und so den ganzen Gnadenstreit gleichsam aus dem Vorherwissen Gottes herauszuverlegen in die Sache, eine zu starke „Bindung der Gnade an die Kirche" und die „Gefahr des Enthusiastischen" (41), indem er andere Kritiker zitiert. Es sei erlaubt, zur Förderung des Problems, richtigzustellen: Weimer entwickelt explizit Gnadenformen außerhalb der Kirche und den eschatologischen Vorbehalt. Das ganze letzte Kapitel (Die Lust an Gott und seiner Sache, 516–529) behandelt unter der Frage: „Wie ist die Kirche das Sakrament der Welt?" die Themen: „Inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem christlichen Heil und dem von Heiden Ersehnten und teilweise Verwirklichten; Gegenseitiges Sich-im-Gleichgewicht-Halten von Welt und Kirche"; und ein anderes Kapitel (467–498) behandelt „Die theologia crucis der Kategorie ‚Lust'", die passio, das Leidensprinzip der Verwandlung und den Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie. – Zukunftsträchtige Perspektiven sieht der Vf. in einem trinitarischen Heilsverständnis, d. h. in der communio-Struktur, in der sakramentalen Gestalt und in der Reflexion der Praxis der Heiligen. So muß er nun doch zur Entscheidung kommen: „Doch war und ist diese Aussage von der Kirche als Grundsakrament noch weithin abstrakt" (48). Eben das einzulösen, war Absicht Weimers. Zum Begriff der Theologie der Heiligenpraxis ist anzumerken, sie sollte in den Großkontext ‚Geschichte Gottes mit seinem Volk für die Welt' hineingestellt werden, damit sie die Qualität der biblischen Norm für die Heilsgeschichte und des universalen Bezugs jeder Lokalgeschichte der Kirche erreicht.

Der 2. Beitrag, „Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte", ist seit 1972 bekannt. Er behandelt die Typen: Erlösung als Paideia (Antike), als innere Begnadung und ordo (Mittelalter) und Subjektivität (Neuzeit). Die neue Freiheitsgeschichte begreift Erlösung als Erziehung des Menschengeschlechts (Aufklärung) und schließlich als frommes Selbstbewußtsein. Der Vf. führt die Konsequenzen aus dem Ergebnis, die Vorstellungen hätten jeweils in der Denkform ihrer Epoche im modus von Anknüpfung und Widerspruch gestanden, nicht weiter aus.

Der 3., „Erlösung und Freiheit", ist die 1973 veröffentlichte Tübinger Antrittsvorlesung, eine Interpretation von Anselms von Canterbury Sühnetheologie, die der Vf. rettet, indem er die soziale Funktion der Ehre Gottes (seiner Treue zur Schöpfung, erwiesen im Stellvertretungstod Jesu) herausarbeitet: „Es geht also bei der – wie Anselm es ausdrückt – ‚Verletzung der Ehre Gottes' durch die Sünde gar nicht um Gott, sondern es geht um den Menschen" (86). Darin schon die ersten Konturen der neuzeitlichen Emanzipationsfrage zu sehen – noch im Modell Befreiung durch Gehorsam gegen Gott – (100f), ist doch eher schöpferische Hermeneutik.

„Freiheit oder Gnade", schon veröff. Gastvorlesung von 1980, der 4. Beitrag, referiert G.s Fachgebiet (Pelagius und Augustinus) und die Lutherforschung zur Alleinwirksamkeit Gottes und zum Synergismus. Daran wird des Vf.s Gnadenlehre als Freitheitslehre angeschlossen (Ganzsein des Menschen, Ineinander von göttlichem und menschlichem Tun „durch die Selbstbewegung des Geschöpfes", 126) und mit Weimers „welthaltiger Gnade" verbunden.

Der 5. Aufsatz, „Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott", für eine Islam-Tagung, ist allgemeinverständlich gehalten und beschreibt erneut das Geschöpf als Gottes Bild mit eingeräumter Sohnes-Freiheit. Er steht schon mehr im II. Teil, dem Gespräch mit fremden Weltdeutungen.

„Glück und Heil", ein Vermittlungsversuch zur säkularen Gesellschaft hin, ist eine erweiterte Fassung (159–206) des gleichen Beitrags in der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" Bd 9,101–139. Er entwickelt die Begriffe Glück und Heil von der Antike bis heute in ihrer Gegenüberstellung und sieht die Lösung der Dissoziation in einer Korrektur des Modells Glück-erst-im-Jenseits zum Modell: Jetzt-erst/schon-Angeld (169). Beim Durchgang durch die Kirchengeschichte wird Augustins Kirchenbild und seine Entsprechung zur Sehnsucht des animal sociale mit Weimer gewürdigt und auch das Thema Schönheit (bei Thomas) wird als Integrationsfaktor („Die Schönheit der Freiheit", Weimer 439) anerkannt. Schließlich wird der Lustbegriff vor dem Hintergrund zeitgenössischer Aporien weiterbedacht. Des Vf.s Kritik richtet sich gegen den Machbarkeitsaberglauben, doch dürfte die Moderne schon beim Zynismus und seiner Kritik stehen. Nach diesem anthropologischen Zugang wird als das Zueinander von Glück und Heil in der Theologie – nach dem Muster Glaube, Hoffnung, Liebe – die Bruderliebe erkannt, die „Lokalisierung christlicher Glückserfahrung in den Raum der Kirche" (204), weil sie sonst abstrakt bleibe. Dem Fragen nach der Gemeinde, wo bei allem Leid das Glück aufblitzt (205f), kann der Rezensent voll zustimmen; auch er faßt Gemeinde als bloßes Mittel und nicht als Endzweck auf.

Der 7. Aufsatz, „Epiphanie in Geschichte", für eine indologische Tagung allgemein gehalten, betont die Wichtigkeit von Welt und Geschichte und die des Personalen für den jüdisch-christlichen Transzendenzglauben. Der 8., „Seelenwanderung oder Auferstehung", vermittelt das biblische Verständnis von Zeit und Leib-Seele-Einheit an die Erwachsenenbildung. Der Reinkarnationsglaube wird als fremd ebenso abgelehnt (234) wie das dualistische Heil (238). Dem hinduistischen Selbsterlösungsweg wird das Prinzip Gnade entgegengestellt, nicht ohne auf Mitwirkung und Ernst (Hölle) zu verweisen (239–243). Die heutige Versuchung vieler, Kreislauf und ewige Wiederkehr als Weltbild anzunehmen, bedürfte des Fleißes und lohnte einen Theologen.

Der 9. Beitrag, „Heil und Unheil", bisher unveröffentlicht, konfrontierte Religionslehrer ausführlich mit der Wahrheit der mißliebigen Worte Strafe, Sühne, Gericht und Hölle (245–276). Es gelingt, die Strafe als innere Konsequenz der Sünde mit der Güte Gottes zu vereinen und das Kreuz aus seinem modernen bloß demonstrativen Verständnis zurückzustellen auf seinen großen Platz: als Offenbarungsereignis und Sühne für unsere Sünden, wobei die Art der Ursächlichkeit (nicht im Bewirken der Erlösung, sondern als realsymbolische) der Plausibilitätsforderung genügt und doch auf das Haupt schlägt. Freilich, das Gericht als frohe Botschaft zu erkennen, leuchtet ein, solange man nicht an die Schwachstelle unserer Gattung rührt, wenn es nämlich einen selbst trifft. Schließlich wagt sich der Vf., an der Hand von H. U. von Balthasar, an die Frage, ob es die Hölle gibt und wie sie in einer universalen Hoffnung doch möglichst leer bleibt. Engagiert und überzeugend werden das Mysterium unserer Freiheit und die paränetische Funktion der Höllenpredigt betont. Es scheint auch dem Rez. richtig, das Ärgernis Hölle in Richtung auf das Gutsein der Schöpfung heute – paränetisch in neuer Lage – so anzugehen: „Zwischen Heil und Unheil, Himmel und Hölle" darf „keine ‚Symmetrie' herrschen" (271). Damit möglichst wenige ‚in der Hölle' sind, greift der Vf. zum Motiv, ein Körnchen Liebe, Dostojewskijs Zwiebelchen, reiche, ihr zu entkommen. Der Rez. schlägt vor, einmal als Lösung durchzudenken: Die Hölle ist notwendig Gegenbild zum Himmel, also in ihrer Schärfe nur als Intimproblem der Glaubenden zu begreifen, als Kontrastbild (weshalb es ‚viele' warnen darf, um alle zu retten). Der Descensusdeutung, mit den Sündern in die ‚Hölle' zu gehen um der universalen Hoffnung willen (275f), kann man als einer modernen Variante des ursprünglichen, altchristlichen Sinnes, die Toten zu retten, zu ‚taufen', als einer solidarpflichtigen Ethik nur beistimmen.

Der dritte Teil mit dem 10. bis 13. Aufsatz enthält einige gewichtige Forschungen zur Vermittlung des Heils durch das Amt und die Rede von Gott mitten im Universitätsbetrieb.

Das Amt der Kirche („Vom Heilsdienst des Priesters", 285–322) wird christologisch begründet, d. h. als Repräsentation Christi und seines Dienstes im Verbund der vielen Charismen im Gottesvolk erhellt. Ausgezeichnet informiert die Gegenkritik an N. Brox (299–302 u. 313) über ein Grundsatzproblem der Hermeneutik der Schrift, den Rückzug der Historiker aus der Norm auf die damalige kontingente Situation (womit sie den Dogmatikern paradoxerweise das Feld räumen). Der Vf. belegt den Sinn der Weihe aus der Aussendungsrede Jesu, verbindet also das Priesterliche mit dem Apostolischen (311) im Blick auf das Ziel, die Erbauung des Leibes, der Gemeinde, von Christus her und verteidigt erfolgreich das Axiom: „Der Apostel zerstört nicht die Unmittelbarkeit seiner Mitchristen zum Herrn, sondern er erwirkt sie, indem er Christus selbst repräsentiert" (304). Daß das Wort Gottes keine Hypostase ist, sondern durch Zeugen wirksam wird, verlangt auch die unterschiedene Amtlichkeit des sakramentalen Priestertums: als der Erinnerung an Christus. Wichtig ist, wie der Vf. dabei das Werk der Einung zur Versammlung der christlichen Gemeinde vom (trinitarischen) Hl. Geist, auch dem Geist Jesu, her an die Mitte der Gemeinde, die Person Jesu knüpft: Wir Christen brauchen das Gegenüber, seinen Maßstab (314–322). Das Amt gehört in das Füreinander der Christen hinein. Mit dieser Synthese ist ein kirchentrennender und kirchenentfremdender Gegensatz versöhnt. Damit ist auch der nächste Beitrag über den päpstlichen Primat vorbereitet.

„Das Dienstamt des Papstes" (323–353), in „Una Sancta" veröffentlicht (34 [1979] 56–78), Referat auf der vierten katholisch-altorientalischen Konsultation, zeichnet sich nebst einer hermeneutischen Einleitung über die Geltung von Dogmen, einer kleinen Formkritik und Erörterung des Rezeptionsbegriffs (323–328), die nachdrücklich empfohlen werden kann, durch einen wegweisenden Überblick über die Ergebnisse der Primatsforschung aus. Die lehramtliche infallibilitas im Petrusdienst wird in den Rahmen ihrer Grenzen gestellt und so glaubwürdig gemacht (Grenzen vom Willen Christi her, von dem Ziel in der Einheit der Kirche her, von der Amtlichkeit und dem Mitsein der Bischöfe her) als nicht separierte (332f). Dies gilt ähnlich auch für das Hirtenamt, den universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimat: Die Souveränitätsstellung schließt nicht eine Communio-Ekklesiologie aus, sondern fordert sie ein (343). Der Vf. will den Primat wieder an die römische Ortskirche gebunden wissen und das Bischofskollegium als zweiten Pol einbeziehen (346, 351). Die Hoffnung auf die Einheit der Kirche muß sich freilich jetzt auch mit dem gescheiterten Versuch J. Ratzingers auseinandersetzen, die östliche Christenheit mittels der bloß impliziten Anerkennung des 2. Jahrtausends Dogmenentwicklung zu versöhnen; man hat die Konsequenz einer allgemeinen Relativierung für alle Christen hineingefürchtet.

„Theologie – eine Wissenschaft?" (353–390), eine veröffentlichte, aber hier überarbeitete Ringvorlesung aus Wien über Thomas von Aquin, ist ganz dem Wissenschaftlichkeitsnachweis der ehemaligen Mutter an den Universitäten verpflichtet. Wichtig ist der Hinweis, die Theologie müsse ihre Stellung dort behalten, weil sich Macht heute, weil sich öffentliche Relevanz wissenschaftlich ausweisen müsse (356). Hier zieht der Vf. auch die Linie zum Buchtitel: Christliche Theologie habe das Humanum, das Glück zu vertreten, indem sie auf das Geschenktsein durch Gott verweist und dies denkerisch begründet (389). Man fragt sich jedoch auch, ob der Nachweis, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein, dann nicht auch originäre Züge annehmen müßte, vor allem also eine Berufung auf das Leben der Christen und die kirchliche Erfahrung als der ‚Ontologie' solcher Theologie. Der Vf. geht den Weg über Thomas und seine mit der aristotelischen Philosophie betriebene damals höchst anstößige neue Theologie. Damals wurde als Wissenschaftlichkeit entdeckt „die Erkenntnis des Gegenstandes im Lichte seines Begründungszusammenhangs" (360). Theologie war Wissenschaft vom Heil Gottes. Dies berührt sich übrigens mit dem obigen Vorschlag. Der Vf. zitiert dann das Maß, demgegenüber nach Thomas menschliche Vernunft noch begrenzt ist: Gott und die beati (371); d. h., echte Theologie müßte aus der Perspektive, wie Gott sich um die Welt sorgt, kommen und kann doch erst in einer Vollendung der Welt ganz gelingen (Problem der fehlenden Prinzipienevidenz, Grenzen der ratio); doch kann die Vernunft „die Transzendenzdimension der Wirklichkeit aufzeigen, den Sinnentwurf des Glaubens mit Wahrscheinlichkeitsargumenten untermauern und die gegen den Glauben sprechenden Argumente entkräften" (375). Für eine heutige Ortsbestimmung der Theologie werden mit R. Schaeffler und W. Pannenberg ihr Sachgebiet am Anfang und am Ende aller Dinge und Erfahrungen und ihr Platz im Streit der Sinnentwürfe beschrieben (381f). Wiederum berührt sich der Vf. mit dem Vorschlag, die Position der Theologie von der christlichen Praxis her (383) zu behaupten. Und Wissenschaft soll ja den Menschen helfen. Daher hätte unter „Weltanschauungsfakultäten" christliche Theologie den „gelebten, bezeugten und reflektierten" Entwurf zum Gegenstand (388).

Ob die Einheit von Gottes Heil und menschlichem Glück unter der vorsichtigen Formel, die äußere (gesellschaftlich-politische) Befreiung habe ihren Stellenwert als Realsymbol der künftigen, ewigen, den Erwartungen an das Buch entspricht? Als Erweiterung des Angelds (Geistbesitz) bzw. als dessen reale Auswirkung ist dieses Modell immerhin ein Stück katholischer Realpräsenzeschatologie. Man wünscht, die Behauptung des Daß der Einheit von weltlichem und transzendentem Heil würde an den Bereichen Wirtschaft, Medizin, Gestaltung und Pädagogik (Vermittlung des Heils- und Sachwissens) demonstriert. Man hätte gerne einmal ein Buch, bei dem man Gott, dem Arzt, in seiner Praxis, der Gemeinde, zuschauen dürfte. Aber auch der Vf. hat Anteil an dem Widerspruch der Theologen, die Konkretion zu fordern und sie dann doch, sofern Orte punktuell sind, verscheucht durch die Blicke auf Institutionen, lieber außerhalb der real existierenden Kirche zu ‚denken'. Aber Flucht in die Reinheit abstrakter Begriffe wäre das Letzte, was man diesem Autor vorwerfen dürfte. Eine Aufsatzsammlung kann nicht alles leisten. Dafür zeigt sie das Denken in einem Sammelspiegel und bringt oft Gesichtspunkte – als Gelegenheitsreferate – zur Sprache, die sonst unbedacht, nicht festgehalten blieben. Ein Korb für die Früchte, um sie weiterzugeben, attraktiv betitelt, die Bescheidung im Untertitel: Perspektiven.

München Ludwig Weimer

Niewiadomski, Józef: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1982. 165 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 9), kart. DM 35.–

Daß der Pluralismus von Theologien zum Erscheinungsbild jedenfalls des evangelischen Christentums der Neuzeit untrennbar hinzugehört, ist offenkundig. Es gehört zu den Folgen der Auflösung der religiösen Einheitskultur des Mittelalters durch die Reformation und der dadurch eröffneten und in der Moderne vollzogenen Emanzipation des religiösen Individuums von der Autorität kirchlicher Institution, daß die Theologie nunmehr als Organ individueller Subjektivität fungiert und somit den Status einer ‚Position' einnimmt. Unter der Voraussetzung der standpunktbedingten Verfassung der Theologie ergibt es allererst einen Sinn, von Theologie im Plural bzw. von der Theologie eines bestimmten Theologen zu sprechen.

Von den Problemen, die durch die Vielzahl der Theologien vieler Theologen für den theologischen Anspruch auf die eine Wahrheit entstehen, ist hier nicht zu handeln. Wohl aber ist zu handeln von dem Problem, das dann entsteht, wenn ein und demselben Theologen mehrere Theologien auf einmal zugesprochen werden, wie das bereits im Titel des Moltmannbuches von Niewiadomski (= N.), einer bei R. Schwager in Innsbruck angefertigten Diss., geschehen ist. Nun ist es zwar eine schöne Sache, wenn ein Theologe sich als entwicklungsfähig erweist; man darf allerdings erwarten, daß sich die Entwicklung seines Denkens nicht als ein bloßes Nebeneinander bzw. als eine mehr oder weniger zusammenhangslose Aufeinanderfolge verschiedener Phasen darstellt. Denn soll man es in jenen Phasen mit Gedanken zu tun haben, so ist die Einsicht in deren Zusammenhang um der inneren Einheit des Denkens wie des Denkers willen eine Notwendigkeit. Eine solche Einheit indes vermag N. in Moltmanns Entwicklung nicht zu entdecken. Er räumt vorweg (10) ein, daß es ihm nicht gelungen sei,

„die verschiedenen Aussagereihen Moltmanns anhand e i n e s Modells darzustellen". Ohne die Frage zu erörtern, ob dies nicht möglicherweise an den gewählten Modellen liegen könnte, entschließt sich N. zu einer „zweifache(n) Rekonstruktion", deren erster, Moltmanns Theologie der Hoffnung gewidmeter Teil „mit der These der radikalen Entgegensetzung von Gott und Wirklichkeit (arbeitet)", während der zweite, auf die beiden späteren Hauptwerke ‚Der gekreuzigte Gott' und ‚Trinität und Reich Gottes' konzentrierte Teil „die Unterscheidung von Gott und Welt außer acht (läßt)". Indes erscheinen diese beiden Modelle nur auf den ersten Blick als alternativ; denn zum einen soll die radikale Entgegensetzung von Gott und Welt im ersten Modell keineswegs „eine Polarisierung dualistischer Provenienz" bedeuten: „indem Gott der Wirklichkeit entgegengesetzt wird, kann er als deren eindeutiger Fokus begriffen werden"; zum anderen führt das Außerachtlassen der Unterscheidung von Gott und Welt dazu, daß nun Gott selbst „als eine widersprüchliche Wirklichkeit" begriffen wird. Logisch gesehen haben wir es also – entgegen der erklärten Überzeugung N.s – in beiden Modellen mit einem Verhältnis von Einheit u n d Widerspruch zu tun. Die entscheidende interpretatorische Frage wäre sonach die, ob ein Theologe jenes Verhältnis von Einheit und Widerspruch jeweils anthropo- bzw. kosmo-logisch und theo-logisch so zu entwickeln vermag, daß mit dem logischen Verhältnis von Einheit und Widerspruch zugleich das Verhältnis von Gott und Mensch bzw. Welt einer Klärung zugeführt wird. Dieses sachliche Problem verstellt sich N. vorweg, indem er es unterläßt, seine hermeneutischen Darstellungsmodelle an sich selbst zu reflektieren und infolgedessen methodisch statt mit Unterscheidungen mit Scheidungen arbeitet. Die Frage legt sich nahe, ob durch solche methodischen Prämissen nicht bereits das historisch-empirische Ergebnis, Moltmanns theologisches Denken lasse sich nicht als ein Zusammenhang begreifen, in bestimmter Weise vorprogrammiert ist.

Man mag ergänzen, daß neben Moltmann selbst, der seine Theologie in dem Kürzel ‚Eschatologia Crucis' zusammenfassen kann (so etwa im Gespräch mit E. Bloch, ‚Über die Kategorie Novum', in: J. Moltmann, Im Gespräch mit E. Bloch. Eine theologische Wegbereitung, München 1976, 55–62, hier: 58), immerhin auch andere durchaus einen kontinuierlichen Zusammenhang in dessen theologischer Genese zu entdecken vermochten, wie etwa P. F. Momose, der in seinem entwicklungsgeschichtlichen Überblick über Moltmanns Kreuzestheologie zu dem Ergebnis kommt: „Insofern die Auferweckung des Gekreuzigten als entscheidender Durchbruch der Verheißungsgeschichte verstanden wird und die christliche Eschatologie auf dieses konkrete Christusgeschehen begründet wird, ist . . . der Raum für die Kreuzestheologie in der Theologie der Hoffnung implizit vorbereitet." (P. F. Momose, Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von J. Moltmann, Freiburg/Basel/Wien 1978, hier: 36).

Wie dem auch sei: theologisch entscheidend sind ohnehin nicht entwicklungsgeschichtliche Mutmaßungen, sondern inhaltliche Argumentationen. Ich beschränke mich deshalb im folgenden der Einfachheit halber auf die Gestalt der Theologie Moltmanns, wie sie sich insbesondere in den beiden Bänden ‚Der gekreuzigte Gott' (= GG) und ‚Trinität und Reich Gottes' (= TR) dokumentiert, deren innerer Zusammenhang auch von N. nicht in Abrede gestellt wird. Ihr gemeinsamer Grundsatz lautet: „Gottes Gottheit wird im Paradox des Kreuzes offenbar" (GG 32). Auf diesen Grundsatz spielt bereits der Titel des Buches ‚Der gekreuzigte Gott' an. Freilich tendiert die programmatische Formel zu einer gewissen Undifferenziertheit, die in der Durchführung dann auch benannt wird: Schließlich soll, wie Moltmann im Gegensatz zur sog. ‚Gott-ist-tot-Theologie' geltend macht, der Kreuzestod Jesu Christi „nicht ‚als Tod Gottes' verstanden werden, sondern nur als Tod i n Gott. Nicht der ‚Tod Gottes' kann als Ursprung christlicher Theologie bezeichnet werden, wenngleich das Stichwort auf etwas Richtiges hindeutet, sondern nur der Kreuzestod in Gott und Gott in diesem Tod Jesu" (GG 192). Dennoch erfordert dies nach Moltmann nicht weniger als eine grundlegende Revision des überkommenen Gottesverständnisses.

Am Verhältnis von Kreuz und Auferstehung hat diese Revision ihren Ausgang zu nehmen. Am Ende seines Weges ist Jesu Leben als das eines Gotteslästerers (vgl. GG 121ff), Aufrührers (vgl. GG 129ff) und Gottverlassenen (vgl. GG 138ff) offenbar. „Als ‚Gotteslästerer' wurde Jesus von den Gesetzlichen seines Volkes verworfen. Als ‚Aufrührer' wurde er von den Römern gekreuzigt. Er ist aber zuletzt und zutiefst an seinem Gott und Vater gestorben als der ‚Gottverlassene'" (GG 145). Diese dritte Dimension des Sterbens Jesu ist deshalb nach Moltmann „im theologischen Kontext seines Lebens die wichtigste" (GG 145). Auf sie hat sich die Frage nach dem „eschatologische(n) Prozeß Jesu Christi" (GG 147ff) vorrangig zu richten. Sie wird in ihrer theologischen Tiefe hinreichend nur dann wahrgenommen, wenn sie die Gestalt annimmt: ‚Was bedeutet das Kreuz Jesu für Gott selbst?' Die Auferweckung des Gekreuzigten darf mithin nicht in der Weise einer bloß formalen Bestätigung vorgestellt werden, welche der Gottheit Gottes äußerlich bleibt; vielmehr geht es in ihr um die Identität Gottes selbst, nämlich um die Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten. Deshalb darf die Bedeutung des Kreuzes des auferweckten Christus nach Moltmann nicht nur und auch nicht primär soteriologisch entfaltet werden, sie ist zuallererst theologisch zu erfassen (vgl. GG 184ff). Es ist theologisch die Einsicht zu realisieren: Die Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten und vom Kreuz des Auferweckten „enthält im Kern . . . eine neue Gottesbotschaft" (GG 176), die den überkommenen Gottesbegriff immer schon transzendiert. Denn die auch von der christlichen Theologie weitgehend und stillschweigend übernommene theistische Gottesvorstellung (GG 193ff) sei ebensowenig wie ihre atheistische Negation (GG 205ff), die „unausweichlich zum Anthropotheismus" (GG 238) führe, in der Lage, die Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten zu fassen. Eine konsequent verfolgte Kreuzestheologie erfordere notwendig einen trinitarisch verfaßten Gottesgedanken. Eine staurologische Trinitätslehre bzw. trinitarische Kreuzestheologie gilt Moltmann deshalb als Inbegriff christlicher Theologie, gleichsam als regulative Idee all ihrer Gehalte. Von der Gotteslehre selbst erfordere dies nicht nur eine Aufgabe der apologetisch gemeinten und „auch heute noch als selbstverständlich empfundene(n) Unterscheidung und Reihung der Traktate ‚De Deo uno' und dann ‚De Deo triuno'" (GG 226), sondern ebenso eine Revision jener Unterscheidung zwischen einer immanenten und ökonomischen Trinität, wie sie in der klassischen Trinitätslehre üblicherweise statthat. Beide Forderungen ergänzen sich insofern, als nach Moltmann die traditionelle Distinktion zwischen immanenter und ökonomischer Trinität auf ihre Weise nur die vorangehende Aufteilung in eine allgemeine und besondere Gotteslehre reproduziert. Demgegenüber hat, wie Moltmann im Anschluß an eine bekannte Formulierung Karl Rahners ausführt, zu gelten: „1. Die Trinität i s t das Wesen Gottes, und das Wesen Gottes i s t die Trinität. 2. Die ökonomische Trinität i s t die immanente Trinität, und die immanente Trinität i s t die ökonomische Trinität" (GG 227).

In seiner 1980 erschienenen Gotteslehre ‚Trinität und Reich Gottes' hat Moltmann den Ansatz einer staurologischen Trinitätslehre bzw. trinitarischen Kreuzestheologie konsequent weiterverfolgt und breiter entfaltet. Erneut wird betont, das Versöhnungsereignis am Kreuz Jesu Christi erschließe seine ganze Fülle erst aus dem Zusammenhang einer „T h e o l o g i e d e r P a s s i o n G o t t e s", welche „die Theodizeefrage als ihren universalen Verstehenshorizont und ihren Relevanzpunkt" (TR 63) voraussetzt. Folgerichtig eröffnet für Moltmann die Frage der Leidensfähigkeit oder Leidensunfähigkeit Gottes den Zugang zur Trinitätslehre (TR 20). In entschiedener Abkehr vom Apathieaxiom der klassischen Gotteslehre und im Anschluß an einzelne Versuche einer Theologie der Passion Gottes entwickelt er eine „Lehre von der T h e o p a t h i e" (TR 40). Indes vergeht Gott nicht im Leiden. Das göttliche Mitleid vollzieht sich vielmehr in jenem ewigen „Prozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstidentifizierung" (TR 73), welcher die Freiheit (TR 68ff) und Liebe (TR 72ff) Gottes ausmacht, wie sie in der Geschichte Jesu als des Sohnes manifest ist. Ihn vermag weder der Begriff Gottes als höchste Substanz (TR 26ff) noch der Begriff Gottes als absoluten Subjekts (TR 28ff), sondern nur ein streng trinitarisch verfaßter Gottesgedanke (TR 31ff) nachzuvollziehen. Damit ist zugleich allen theologischen Konzepten widersprochen, welche die Gottheit Gottes als monadische Identität vorstellen. Von dahingehenden Tendenzen findet Moltmann nicht nur die altkirchliche Lehrentwicklung (vgl. TR 144–154) weithin beherrscht, er identifiziert sie ebenso bei führenden Gestalten der evangelischen und katholischen Theologie unseres Jahrhunderts, bei Karl Barth (TR 154–161) und Karl Rahner (TR 161–166).

An diese Kritik schließt Moltmanns eigener Versuch an, zu einem „sozialen Verständnis der Trinitätslehre" (TR 16/35 etc.) zu gelangen. Im Unterschied zur philosophischen Logik, aber ebenso zu den Vorstellungsweisen des christlichen Monotheismus und im Anschluß an das biblische Zeugnis von der Geschichte Jesu Christi wählt er den Ausgangspunkt seiner Trinitätslehre nicht bei dem einen Gott, sondern bei den drei göttlichen Personen. Was die Einheit Gottes betrifft, so dürfe sie weder mit dem Wesen noch mit einer Person des dreieinigen Gottes identisch gesetzt werden. Allein der Begriff der „Einigkeit der drei Personen untereinander" oder der „Einigkeit des dreieinigen Gottes" (TR 167) vermöge die Einheit Gottes adäquat zum Ausdruck zu bringen. „Der eine Gott ist ein e i n i g e r G o t t. Das setzt personale, nicht nur modale Selbstdifferenzierung Gottes voraus, denn nur Personen können e i n i g sein, Seinsweisen oder Subsistenzweisen aber nicht. Die Einigkeit der drei göttlichen Personen wird von diesen weder als ihr eines Wesen vorausgesetzt noch als Selbigkeit oder Identität der Gottesherrschaft oder Selbstmitteilung bewirkt. Die E i n i g k e i t der Drei-einigkeit ist durch die G e m e i n s c h a f t von Vater, Sohn und Geist selbst schon gegeben" (TR 167).

Soweit die Gedankenfolge Moltmanns, die N. auf seine Weise entsprechend referiert (54–138). Zu fragen ist, ob durch die These von der einigen Sozialgemeinschaft der göttlichen Personen die Einheit Gottes nicht ebenso unterbestimmt bleibt wie die Selbständigkeit der göttlichen Personen. Konstituiert sich nämlich die Einheit Gottes als Einigkeit allerst von den göttlichen Personen her, dann bleibt ihr deren Dreiheit notwendig vorgegeben und es stellen sich zwangsläufig tritheistische Vorstellungen ein, in bezug auf welche die göttliche Einheit sich dann gleichsam als ein Viertes darstellen müßte.

Werden die Personen hingegen als allerst durch den Gemeinschaftsbezug genetisiert gedacht, dann ergibt sich unumgänglich der Ungedanke einer Beziehung ohne Bezogene und die Selbständigkeit der Personen würde zu einem bloß transitorischen Moment eines sich selbst vollziehenden Sozialbezugs herabgesetzt. Nun sieht Moltmann

selbst die Gefahr möglicher polytheistischer bzw. indifferentistischer Konsequenzen und versucht, diese dadurch zu unterbinden, daß er trinitätstheologisch „Personalität und Sozialität" zu „nur zwei Aspekte(n) derselben Sache" (TR 167) erklärt. Damit soll zugleich untersagt werden, im Hinblick auf die trinitarische Wirklichkeit Gottes ein Grund-Folge-Gefälle in Anschlag zu bringen. „Der Begriff der Person muß also in sich schon den Begriff der Einigkeit tragen, wie umgekehrt der Begriff der Einigkeit Gottes den Begriff der drei Personen in sich tragen muß" (TR 167f). Damit ist die Gefahr wohl erkannt, wenn auch noch nicht wirklich gebannt. Denn nicht im einzelnen durchgeführt wird von Moltmann die logisch-kategoriale Entwicklung seiner trinitätstheologischen Thesen. Insofern hat N. nicht unrecht, wenn er sagt, Moltmanns Trinitätslehre bleibe „Postulat". Problematisch ist allerdings, wenn N. sich mit dem Hinweis, es sei „kaum durchführbar" (87, Anm. 233), dem trinitätstheologischen Programm Moltmanns überhaupt entziehen will. Denn das jedenfalls dürfte dieser richtig gesehen haben, daß die den Bann selbstabgeschlossener Identität lösende kommunikative Liebe, wie sie im Zusammensein Gottes und des Menschen im auferstandenen Gekreuzigten offenbar ist, durch Aussagen, die der Logik substanzialer Größen und in sich identischer Subjekte folgt, nicht zu fassen ist. Da N. – etwa mit seinen Modellprämissen bzw. mit der abstrakten Scheidung zwischen dem Bereich des Geschaffenen und des Ungeschaffenen (s. u.) – einer entsprechenden Theo-logik zu folgen scheint, wird er den genuinen Intentionen Moltmanns meines Erachtens nicht gerecht.

Um ein zentrales Beispiel zu geben: In der Diskussion über das Buch ‚Der gekreuzigte Gott' wurden wiederholt Bedenken geäußert, die für Moltmann zentrale Theodizeefrage könne die traditionell mit der Kreuzestheologie verbundene Anthropodizeefrage derart absorbieren, daß die trinitätstheologisch-staurologische These vom Mitleid Gottes mit dem Leid der Welt nicht mehr hinreichend mit der Verbindlichkeit sittlicher Verantwortung des Menschen für solches Leid zu vermitteln sei (vgl. z. B. H. H. Miskotte, Das Leiden ist in Gott. Über Jürgen Moltmanns trinitarische Kreuzestheologie, in: Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch ‚Der gekreuzigte Gott', hrsg. und eingeleitet von M. Welker, München 1979, 74–93, bes. 89ff). In der Tat müßte eine trinitarische Kreuzestheologie, in der die soteriologisch-hamartiologische Komponente nur noch nebensächlich in Betracht käme, auf eine dergestalte Kosmologisierung der Anthropologie hinauslaufen, die die Universalität ihrer Weltperspektive mit dem Verzicht zu bezahlen hätte, Leid als Schuld tatsächlicher Sünde zu begreifen. Damit aber wäre die Versöhnungslehre auf einen Erlösungsbegriff renaturalisiert, dem es nur noch um die Überwindung von weltlichem Leid und Tod im Sinne eines tragischen, weil letztlich unverschuldeten Schicksals ginge – mit dem letztendlichen Ergebnis einer Naturalisierung und Fatalisierung der Gottesidee selbst. N.s Kritik greift genau diese Bedenken auf: „Ein Zug der Tragik und des Schicksalhaften", so wird konstatiert, „bemächtigt sich . . . der Gottesvorstellung Moltmanns" (134). Das führe schließlich dazu, daß alles geschichtliche Unheil und Grauen zu einem (notwendigen) „Moment Gottes" selbst (133) erklärt und das Leiden der Kreatur entsprechend theologisch verklärt werden müsse. Eine unstatthafte Theologisierung des Negativen und mithin eine entsprechende Indifferenzierung der Theologie gegenüber sittlich-zurechenbarer Veranwortlichkeit des Menschen für das Böse in der Welt sei die notwendige Folge hiervon. Das führt N. u. a. zu der steilen, nicht näher belegten These: „Auch das Verhältnis zwischen dem Henker und seinem Opfer und die Relation zwischen dem Ausbeuter und dem Ausgebeuteten können als Konkretisierungen der innertrinitarischen Relationen bei Moltmann fungieren" (138).

Will man Verdikte dieser Art nicht als bloßes Zeugnis kritischen Übereifers nehmen, wird man erwarten dürfen, daß sich der Kritiker vor den genuinen Intentionen eines Autors rechtfertigt und es nicht bei bloßer Konsequenzmacherei bewenden läßt. Ein entsprechendes Bemühen ist bei N. leider zu vermissen. Festzuhalten ist deshalb in aller Deutlichkeit folgendes: Es duldet keinen Zweifel, daß es Moltmann nicht um eine Festschreibung, Sanktionierung bzw. Vergleichgültigung des Gegensatzes von Täter und Opfer, sondern dezidiert um eine theo-logische Überwindung jedes Täter-Opfer-Verhältnisses geht. Die primäre Absicht seiner trinitarischen Kreuzestheologie ist es doch gerade zu verhindern, daß die differenzierte Einheit von Kreuz und Auferstehung so aufgelöst wird, daß Jesus einseitig die Passivität des Karfreitags, Gott einseitig die Aktivität Osterns zugedacht wird. In der Geschichte von Kreuz und Auferstehung soll der Gegensatz von Aktivität und Passivität ja gerade vergangen und mithin theo-logisch überwunden sein, wenn anders es sich in dieser Geschichte um die volle Selbsterschließung der Gottheit Gottes handelt, wovon Moltmann ausgeht. (Insofern ist im Blick auf das Kreuz Christi in der Tat auch vom Tode Gottes zu sprechen, sofern Gott als absolute Macht, unmittelbar selbstbestimmendes Tat- und Herrschaftssubjekt etc. vorgestellt wird.) Erschließt sich aber im auferstandenen Gekreuzigten die wahre und volle Gottheit Gottes, dann sind Kreuz und Auferstehung theo-logisch so aufeinander zu beziehen, daß von der Zukunft Gottes nur noch in bezug auf die Vergangenheit des gekreuzigten Jesus, von der Vergangenheit des gekreuzigten Jesus nur noch in bezug auf die Zukunft Gottes die Rede sein kann. Oder anders gesagt: Gott ist als Gott allein in seiner Identität mit Jesus mit sich identisch, wie Jesus als Jesus allein in seiner Identität mit Gott, nämlich als Jesus Christus, mit sich identisch ist. Deshalb ist Gott nur in Jesus und Jesus nur in Gott als er selbst erfaßt.

Dies wahrzunehmen erfordert einen grundlegenden theologischen Paradigmenwechsel: eine an der Kategorie der Substanz oder identischer Subjektivität orientierte Gotteslehre wird stets geneigt bleiben, die österliche Identifikation Gottes mit Jesus unterzubestimmen, weil sie zwangsläufig in einen Gegensatz von Tun und Leiden sich verfängt. Seine offenbare Überwindung erfordert deshalb den theo-logischen Gedanken eines kommunikativen Zusammenseins Verschiedener als Verschiedener, den Begriff einer Identität von Identität und Differenz. Der Begriff einer kommunikativen Einheit Verschiedener kann zugleich einen Anhalt geben für den sowohl theologisch als auch christologisch elementaren Gedanken der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: soll Jesus nicht nur die Vergangenheit und damit das Kreuz und Gott nicht allein die Zukunft und Ostern zugedacht werden, ist vielmehr die göttliche Gegenwart im auferstandenen Gekreuzigten als manifeste Einheit der Vergangenheit Jesu und der Zukunft Gottes zu denken, dann ist die Zeit in ihrem äußerlichen Nacheinander als in der Person des auferstandenen Gekreuzigten aufgehoben zu denken. Dann aber muß die Jesus-Geschichte als Christus-Geschichte und die Christus-Geschichte als Jesus-Geschichte gelesen werden. Genau dies dürfte Moltmann im Sinn haben, wenn er im Zusammenhang der Christologie betont, die Auferwekkung des Gekreuzigten sei zugleich mit dem Kreuz des Auferweckten zu verkündigen (vgl. 115).

Auch dies scheint mir eine Konsequenz der österlich offenbaren Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten zu sein, dergemäß theologisch weiterhin folgendes gilt: Nicht nur der ‚vorösterliche' Jesus wäre nicht, was er ist, wäre er nicht auferstanden, auch der ‚vorösterliche' Gott wäre nicht, was er ist, hätte er Jesus nicht auferweckt. Deshalb ist nicht nur die vorösterliche Jesusgeschichte, sondern auch die vorösterliche Gottesgeschichte für sich genommen abstrakt. Es sind die Geschichte Jesu und die Geschichte Gottes, was sie sind, nur in der Geschichte von Kreuz und Auferstehung, in der sie sich zusammenfassen: Indes ist diese Zusammenfassung nicht als Abschließung, sondern als Erschließung gott-menschlicher Geschichte zu begreifen, in welcher Mensch und Welt aus der theologisch nicht genetisierbaren Faktizität ihrer Verkehrung in Sünde und Übel befreit werden sollen.

Soweit die etwas lang geratene Apologie, die Intentionen der Moltmannschen Christologie und Theologie betreffend. Nun gestehe ich N. gerne zu, daß der zuletzt angesagte pneumatologische Zusammenhang erneut gravierende theologische Probleme aufwirft und zwar Probleme, die die gesamte dogmatische Organisation betreffen, wenn sie auch besonders deutlich in der Hamartiologie resp. in der Lehre vom Übel in der Welt zutage treten. Ebensowenig ist zu bestreiten, daß bei Moltmann hier ungelöste Fragen bestehen bleiben. Dies gilt aber für die von N. favorisierten Modelle, das Problem des Bösen theologisch zu bewältigen (vgl. bes. 139–153), nicht weniger, was die selbstbewußte Schärfe seiner Kritik nun doch in einem merkwürdigen Licht erscheinen läßt. Ich will mich auch hier auf die Sachargumente beschränken und alles andere beiseite lassen: N. stellt mit Recht als Anliegen des herkömmlichen Modells der theologischen Bewältigung des Negativen heraus, jede kausale Zuordnung von Gott und Bösem im Sinne der Verursachung zu verhindern, ohne doch das Böse theologisch schlechterdings zu tabuisieren. Die Beziehung zwischen Gott und dem Bösen werde vielmehr negativ umschrieben: als die Zulassung des durch die menschliche Freiheit bedingten Bösen. Damit sei theologisch grundsätzlich festgehalten, daß Gott am Bösen unbeteiligt sei (vgl. 140f). Die Überzeugungskraft dieser Folgerung scheint mir indes beschränkt. Um ein Beispiel zu geben: Wer eine Untat um vermeintlicher Freiheitsgewährung willen zuläßt, macht sich, seine unbeschränkte Einflußmöglichkeit einmal vorausgesetzt, zumindest indirekt der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. N. muß denn auch selbst einräumen, daß die erwähnten Annahmen „noch keineswegs eine eindeutige Logik für den Umgang mit dem existenziell erfahrenen Bösen" (141) enthielten. Eine Überwindung des theologischen Dilemmas angesichts des Bösen in der Welt scheint N. deshalb nur möglich unter der Voraussetzung einer strikten Unterscheidung „zwischen dem Bereich des Geschaffenen und dem Ungeschaffenen" (147). Unter Rückbezug auf Athanasius wird erklärt, daß das Geschaffene aus dem Nichts stamme, wohin es zurücktendiere, welche Tendenz durch die Sünde des Menschen Wirklichkeit werde (148). Zu fragen ist, ob durch diese Argumentation nicht eine subtile schöpfungstheologische Erklärung der Faktizität des Bösen und der Sünde in der Welt vorgenommen ist, die die vollkommene Güte des göttlichen Schöpfungswerkes in Frage stellt und sich, indem sie Gottes Schöpfung mit einem gleichsam metaphysischen Schatten verbindet, genau jener Spekulation schuldig macht, die sie anderweitig kritisiert.

Um nicht mißverstanden zu werden: Auch ich bin mit N. der Auffassung, daß es keinen theologischen Sinn ergibt, „in Gott nur eine Verlängerung der erfahrbaren Wirklichkeit" zu sehen (152), um „in einer Art denkerischem Salto dem an sich sinnwidrigen Bösen einen Sinn zu unterstellen" (141). „Der Weg einer spekulativen Bewältigung des Negativen" ist für die christliche Theologie in der Tat „ausgeschlossen" (148). Die vorgetragenen christologisch-theologischen Überlegungen wollen deshalb nicht als Beispiele spekulativer Welterklärung gelesen werden, sondern sind allein als Auslegung der kontingenten Offenbarung Gottes in der Geschichte des auferstandenen Gekreuzigten zu verstehen, was ja auch Moltmann betont. Deshalb darf auch der Geist nicht als bloßes Erkenntnismedium spekulativ zu gewinnender Einsicht vorgestellt werden, sondern er ist als der zu denken, welcher die offenbare Sünderliebe Gottes als eine Wahrheit bezeugt, welche der der Sünde verfallene Mensch nicht nur nicht erkennt, sondern gründlich verkennt. Insofern kann eine angemessene, d. h. geistgemäße theologia crucis vom Gerichtsgedanken des Kreuzes allerdings nicht abstrahieren; sie hat demgemäß die österliche Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten nicht nur theologisch als Ende der Weltlosigkeit Gottes bzw. der trennenden Scheidung von Schöpfer und Geschöpf zu proklamieren, sondern zugleich als Gericht über die Gottlosigkeit von Mensch und Welt, die in der in sich widrigen, theologisch nicht genetisierbaren, weil sinnlosen Verkehrtheit des Bösen, welches in der Sündenschuld seinen inneren Abgrund hat, manifest ist. Deshalb hat es sehr wohl seine Richtigkeit zu sagen, daß der in Jesus Christus offenbare Gott „sowohl tötet als auch lebendig macht" (gg. N. 81, Anm. 224). Gleichwohl sind beide Aussagen theologisch nicht gleichrangig, wenn anders der Zorn Gottes das fremde Werk seiner Liebe ist. Entsprechend kommt dogmatisch der im Geist erschlossenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus ein theologischer Vorrang vor der Selbst- und Welterfahrung des Menschen zu, wobei hinzuzufügen ist, daß sich auch Gottes Schöpfersein nicht etwa unabhängig von der Geschichte Jesu Christi erschließt und so für deren Deutung, zuletzt der Deutung seines Todes, immer schon unmittelbar vorauszusetzen wäre. Auch Gottes Schöpfersein erschließt sich in seinem evangelischen Sinne erst im Geiste, der von Jesus Christus ausgeht. Der gerechte Schöpferwille Gottes koinzidiert demnach für den auf die Auferstehung des Gekreuzigten gegründeten christlichen Glauben mit der Sündlosigkeit Jesu bzw. mit desssen Liebesgerechtigkeit. Sie allein bietet dem Glauben Anhalt im Umgang mit der Sinnlosigkeit der Sünde, deren Abgründigkeit letztlich erst dort wahrhaft erkannt wird, wo man ihrer Überwindung und dessen gewiß sein darf, daß es einen sinnvollen Grund für sie nicht gibt und sie zuletzt dem Abgrund verfallen wird, der sie selbst ist. Am Kreuz hat sich die Vernichtungsmacht des Bösen erschöpft und es ist österlich offenbar geworden, was die Sünde ihrem Unwesen nach ist: ein nichtiges Nichts, das einen letzten, theo-logischen Gegensatz zu bedingen nicht in der Lage ist. Allererst wo man dies wahrnimmt, wird man aufhören, der Sünde den Gefallen zu tun, sie – wie auch immer – theologisch zu hypostasieren, und sich die Zumutung gefallen lassen, sie als konkret zu verantwortende Schuld auf sich zu nehmen.

München Gunther Wenz

Tossou, Kossi K. J.: **Streben nach Vollendung.** Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). XX, 556 S. (Freiburger theologische Studien Bd 125), kart. DM 74.–

Die Münsteraner Diss. (Fachbereich Kath. Theologie, SS 1982) will die im Œuvre Hans Urs von Balthasars weit gestreuten pneumatologischen Aussagen zu einer systematischen Gestalt vereinen. Entsprechend breit legt der Vf. seine Arbeit an.

Der erste Teil (71–160) liefert die anthropologischen Prolegomena, die auf die Vollendungsbedürftigkeit des Menschen hinauslaufen.

Die Reflexionen (Kap. I: Philosophische Annäherung) erheben den philosophischen Ansatz von Balthasars, wie er inzwischen von der Sekundärliteratur schon öfters auf die m. E. glückliche Formel der Konvertibilität von Sein und Liebe gebracht worden ist. Es wird also gezeigt, „wie das Prinzip Liebe dem Entstehen des Seins überhaupt zugrunde liegt und wie es alle Bewegungen (vom Grund der Erscheinung) des zu sich selbst erwachenden freien Geistes konstituiert, trägt und durchwaltet" (84f). Die Überlegungen nehmen Anhalt an den philosophischen Partien im Werk von Balthasars, vornehmlich an der Magna Charta der Metaphysik, in die der dritte Band der „Herrlichkeit" H III/1,943–983 kraftvoll ausmündet.

Das dialogische Konzept der Anthropologie stellt den Menschen unter den Anruf Gottes (Kap. II: Der Mensch unter dem Verheißungswort Gottes). Methodisch muß das zweite Kap. der theologischen Anthropologie zugeordnet werden, die hier in der Frage gipfelt, „in welcher Weise das unwiderrufliche Zusagewort Gottes für den vollendungsbedürftigen Menschen Wirklichkeit werden kann als Tat Gottes im völligen Respekt vor dem Subjekt- und Personenkern des endlichen Seins" (159). Die beiden biblischen Bände der „Herrlichkeit" (H III/2 – Alter Bund und H III/2 – Neuer Bund) liefern das Material.

„Ist der Geist als Geist Gottes die Grundkraft in all dem, dann ergibt sich eine Verklammerung der Pneumatologie nicht nur mit der Anthropologie (. . .), sondern insbesondere mit der Christologie" (160). Der zweite Teil des Buches (163–214) skizziert deshalb einige christologische Grundpositionen, die hauptsächlich der „Theologie der drei Tage" (= Mysterium paschale" in MySal III/2) entnommen sind. Ob die Radikalisierung der christologischen Zeitreflexion, die der Vf. gegenüber von Balthasar versucht hat (210), tatsächlich mehr Licht in die schwierige Problematik bringt, mag offenbleiben.

Das Hauptgewicht liegt auf dem dritten Teil, welcher der theologischen Wissenschaft einen Gewinn bringen kann. (Y. Congars Monographie „Der Heilige Geist" erschien in deutscher Übersetzung, nachdem die Arbeit schon abgeschlossen war.) Vier Kap. und zwei Exkurse gliedern die Ausführungen über den „Unbekannten jenseits des Wortes" (217–523). Die uneinheitlichen Untergliederungen verraten, daß es schwer war, die Stoffülle zu bändigen.

Zunächst wird über den Heiligen Geist in seiner christologischen Konstellation reflektiert. Der Sendungsbegriff ist der „hermeneutische Leitfaden" (234) der Überlegungen, die zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität hin- und hergleiten müssen. „Wenngleich Jesus . . . den Geist ja schon in sich hat, ist das, was nun zwischen ihm und dem Vater als Vermittlung der Sendung auftritt, die ökonomische Gestalt des ewigen Einverständnisses zwischen Vater und Sohn" (286). Der Vf. greift mutig die hohe spekulative Theologie auf, mit der Hans Urs von Balthasar in seiner „dramatischen Christologie" (TD II/2, 136–228: Christi Sendung und Person) wahrhaft Neuland erobert hat.

Das zweite Kap. versucht eine immanente Bestimmung des Heiligen Geistes. „Doch geht es nicht darum, zu ‚beweisen', daß der Geist in der Trinität Person ist, dies gilt als vorausgesetzt. Ebensowenig wird der Begriff ‚Person' im modernen Sinn verstanden. Das Anliegen ist vielmehr zu erläutern, wie der Heilige Geist Person ist, was darunter zu verstehen ist, was das spezifische Personsein des Pneuma besagt" (318). Das Mysterium des Pneuma umkreisen seine „Namen": Liebe, Freiheit, Wahrheit, Gabe, Schöpferwirken.

Den existentiellen Impetus der Arbeit spürt der Leser am deutlichsten in den Ausführungen zur Kirche als Ort der Erfahrung des Heiligen Geistes. Breit gefächert sind die angesprochenen Themen, in deren Mittelpunkt die „Perichorese" (374) zwischen Maria und Kirche reflektiert wird.

Dem letzten Kap. fällt die Aufgabe zu, den Titel des Buches einzuholen. „Die in Jesus Christus angebrochene Endzeit wird durch das Wirken des Heiligen Geistes Christi und der Glaubenden in Deutekraft der Gegenwart verwandelt, ohne daß dabei die reale, echte Zukunftsdimension der Vollendung verlorengeht" (521). Der Vf. interpretiert die geschichtstheologischen Arbeiten von Balthasars („Theologie der Geschichte", „Das Ganze im Fragment"), an die er einige kritische Anmerkungen zu richten weiß (z. B. 449, 512f, 514, 518f). Man hätte diesem Schlußkap., wo die Linien der Arbeit zusammenlaufen, eine straffere Klarheit gewünscht und vielleicht auch einen Hinweis auf die Gnadenlehre (vgl. 483ff) erwarten dürfen, die innerhalb der Systematik der angestammte Reflexionsort des pneumatologischen Anliegens ist.

Eine Schlußbetrachtung rundet das Werk ab. Sie klingt aus mit dem ermutigenden Zeugnis, daß die theologische Arbeit Freude schenkt. „Solche Augenblicke verdanke ich dem Umgang mit dem bewundernswerten und reizvollen Werk Hans Urs von Balthasars" (537).

Dieser hat dem Buch ein schönes Geleitwort beigegeben (VII–IX), in dem er zu Recht das makellose Deutsch des Autors hervorhebt. Es verdient hohe Anerkennung, wenn ein Afrikaner sich so sicher in der Theologie Hans Urs von Balthasars zu bewegen versteht, wo einem auf Schritt und Tritt die Denktraditionen des Abendlandes begegnen. Der Vf. widmet sein Werk dem „Ahnen Afrika" (À l' Ancêtre-Afrique bien-aimée). Wir verbinden damit die Hoffnung, daß die Arbeit von Kossi K. J. Tossou zu einem fruchtbaren Austausch zwischen den Kulturen beitragen wird. Im Blick auf die theologische Forschung bedeutet das Werk einen erstmaligen Abriß der Pneumatologie von Balthasars. Ohne das souveräne Wehen des göttlichen Geistes beengen zu wollen, hätte die Untersuchung streckenweise griffiger formuliert werden können. Nach den Gesamtdarstellungen der Theologie von Balthasars, die in der ersten Rezeptionsphase notwendig waren, weist die Arbeit von T. den richtigen Weg in eine zweite Phase, die sich auf die Erforschung begrenzter Themenfelder einlassen soll.

München Manfred Lochbrunner

Lécuyer, Joseph: **Le sacrement de l'ordination.** Recherche historique et théologique. – Paris: Beauchesne (1983) 283 S. (Théologie Historique 65), kart. FF 150.–

Der Titel dieses Werkes ist in zweifacher Hinsicht ein wenig irreführend. Erstens geht es nicht um das Weihesakrament schlechthin, sondern nur um einen einzigen Aspekt, um das Problem: Hat die ordinierende Handauflegung im Geweihten ein bleibendes geistgewirktes Charisma zur Folge, einen geistlichen „Effekt", der später in der Westkirche „character" genannt wird? Und zweitens wird diese Fragestellung im wesentlichen nur in einer historischen Detailuntersuchung über die Zeit von den Anfängen bis Augustinus verfolgt (5–205). Lediglich ein ungleich kürzerer zweiter Teil (209–273) versucht eine theologische Synthese des dargebotenen historischen Materials.

Trotz dieser selbstgesetzten Grenzen ist die vorliegende Arbeit von höchstem Interesse und äußerster Aktualität. Im Vorwort gibt Vf.

selbst an, daß er einen Beitrag leisten möchte für den Dialog mit den von Rom getrennten Ostkirchen, denen die westliche „Charakter"-Lehre zum Großteil fremd ist. Mehr noch als dieser aktuelle ökumenische Bezug aber wird vom Autor im Laufe der Untersuchung immer wieder die Verbindung zur heutigen (inner-)westkirchlichen Diskussion über das Amt hergestellt. Der am häufigsten genannte Name ist der von C. Vogel, der im jüngst vieldiskutierten Werk von E. Schillebeeckx über das kirchliche Amt (1980) als einer der wichtigsten historischen Gewährsmänner figuriert. Mit Vogels geschichtlichen Ergebnissen aber setzt sich der Vf. fast ausschließlich kritisch auseinander und stellt damit auch die historische Basis der Thesen von Schillebeeckx in Frage (worauf auch einige Male ausdrücklich verwiesen wird).

Hier einige Linien und Thesen des vorliegenden Werkes:

Während in den ersten beiden Jahrhunderten zur Fragestellung der Arbeit nur äußerst wenig Material vorliegt, ändert sich die Sachlage mit Beginn des 3. Jahrhunderts. An einer Fülle von geschichtlichen Vorgängen und Texten zeigt der Vf., daß die einmal durch Handauflegung geschehene Ordination ein bleibendes Charisma zur Folge hat, das auch unabhängig von der jeweils ausgeübten Amtsfunktion in Kraft bleibt. Die Handauflegung bedeutet darum nicht nur Einweisung in eine Funktion (die der Gemeindeleitung) oder die öffentliche Anerkennung einer solchen Funktion oder gar deren Delegation von Seiten der Gemeinde, sondern ein „von oben", d. h. vom Geist Gottes her gewirktes Geschehen. Zwar können Amtsträger ihres Amts enthoben, und es kann ihnen die Ausübung ihrer amtlichen Tätigkeit untersagt werden. Doch „gibt es keine Hinweise für die Idee, daß sie deswegen aufhören, Bischof, Priester oder Diakon zu sein, oder daß sie das in der Weihe empfangene Charisma oder den Geist verlieren. Dagegen stehen eine Reihe von gegenteiligen Indizien. Auf jeden Fall stellt sich niemals die Frage einer Reordination ... Obwohl es normalerweise eine strikte Bindung zwischen einem Bischof und einem bestimmten bischöflichen Sitz gab, ist diese Bindung dennoch nicht absolut; die Geschichte zeigt uns mehrere Fälle, wo zwei Bischöfe ihren Dienst in der gleichen Kirche ausüben; und man kennt auch Fälle, wo ein Bischof von einem Sitz auf einen anderen transferiert wurde" (59).

Gleichsam am Rande streift Vf. auch die heute wieder aktuelle Frage einer Amtsinstallation ohne Handauflegung, wie sie sich scheinbar aus der Traditio Apostolica des Hippolyt für den „Confessor" ergibt. Vf. lehnt die auch von Schillebeeckx vertretene Deutung einer solchen Möglichkeit ab. Nach ihm geht es hier nicht um die „Weihe" zum Amtsträger, sondern um die Ehrenstellung im Presbyterium, die der Confessor als solcher bereits besitzt.

Das Konzil von Nicäa gibt mit seinen disziplinarischen Canones besondere Probleme auf, die z. T. gegen die Idee eines bleibenden durch die Weihe verliehenen Charismas zu sprechen scheinen. Deshalb unterzieht der Vf. die entsprechenden Texte sowie die mit dem Konzil zusammenhängenden Ereignisse und Personen (Athanasius, die großen Kappadokier) einer besonderen Behandlung. Seine Schlußfolgerungen lauten: Can. 8 von Nicäa meint mit der, für die Rückkehr ehemals novatianischer Amtsträger zur Großkirche vorgesehenen Handauflegung keine Reordination, sondern den Ritus der Rekonziliation. (Die gleiche Bedeutung haben für den Vf. auch eine Reihe späterer analoger Vorschriften: Grundsätzlich und aufs Ganze gesehen gilt zwar, daß die von Schismatikern gespendeten Ordinationen nicht als legal gelten, aber ebenso nicht als absolut nichtig. Deshalb können ggf. im Schisma geweihte Amtsträger ohne neue Weihe in den legitimen Klerus aufgenommen werden [Vf. führt dafür Beispiele aus dem Bereich des antiochenischen Patriarchats an]; andernorts kann ihnen aber auch die Anerkennung der Weihe versagt bleiben [so vornehmlich im Patriarchat von Alexandrien]. Jedenfalls gibt es keine Reordinationen.) Wo das Konzil von Nicäa von Amtsenthebung oder von Einschränkungen amtlicher Tätigkeiten spricht, geht es um die Ausübung von Funktionen, nicht um die grundsätzliche Frage des Erlöschens des ein für allemal empfangenen Weihecharismas. Die vom Konzil in den Canones 15–16 urgierte Relativität der Weihe zu einer bestimmten Ortskirche betrifft nicht die grundsätzliche Gültigkeit der Weihe, wie die Fülle gegenteiliger Praxen in der Folgezeit zeigt (94f, 182). Demgegenüber wird von den Konzilsvätern selbst wie auch in der unmittelbaren Folgezeit immer nachdrücklicher der Zusammenhang zwischen Handauflegung und einem dadurch gewirkten besonderen Charisma herausgestellt und die Ordination als ein besonderes geistliches Geschehen, keineswegs aber als Zeremonie der Amtseinführung, also als eine gleichsam juridische Investitur betrachtet (gegen Vogel).

Diese „Ordinations"-Idee wird sodann vom Vf. im Kontext des Patriarchats von Antiochien und Alexandrien und schließlich in der voraugustinischen Westkirche weiter verfolgt. Was die letztere betrifft, so gibt es zwar „eine gewisse Undeutlichkeit", was die Einschätzung der Weihen im Schisma angeht. Aber auch hier „stellt sich auf jeden Fall die Frage einer Reordination nicht" (181).

Den Abschluß des historischen Teils bildet die Darlegung von Genese und Tragweite der für die Westkirche maßgebenden Position Augustins.

Der zweite kürzere systematische Schlußteil faßt die historischen Ergebnisse zusammen: Noch einmal wird die Bedeutung der Handauflegung und der durch sie vermittelten Gabe des Heiligen Geistes betont. Nicht zuletzt aber wird aufs Neue mit Nachdruck herausgestellt, daß nur unter zwei Bedingungen in der untersuchten Zeit eine Weihe als – im heutigen Sinn – „ungültig" angesehen wurde: Erstens, wo eine solche nicht durch einen Bischof erteilt wurde; zweitens, wo der Weihekandidat nicht gültig getauft war. Außer diesen beiden Fällen wurden zwar nicht selten Weihen als „irregulär", „ohne Wert", „nichtig" betrachtet (so die schismatischen Weihen oder wenn konziliäre Disziplinarvorschriften nicht beachtet wurden). Doch diese Ausdrücke bezeichnen – selbst noch bei Gratian – nicht das, was heute als „ungültig" bezeichnet wird. Vielmehr wollen sie zum Ausdruck bringen, daß den Betreffenden „eine wirkliche Autorität, ein legitimer Vollzug ihres Amtes aberkannt wird: kein ‚Volk' ist ihnen anvertraut, sie sind nicht Hirten oder Bischöfe irgendeiner Herde. In diesem Sinne ist ihre Weihe nichtig und ohne Wert. Aber wenn der Grund, der zu ihrer Verurteilung führte, zu existieren aufhört, kommt es oft dazu, daß man ihnen einfach und ohne weiteres wieder ihren Aufgaben- und Autoritätsbereich überträgt, daß man ihnen eine Diözese oder eine Pfarre anvertraut, ohne daß eine neue Ordination stattzufinden hatte" (238f). Daraus folgert der Autor: Auch im Fall einer illegitimen Ordination nahm man an, daß sie dem Betreffenden „‚etwas' übertrug, so daß es nicht nötig war, die Weihe zu wiederholen" (239).

Ein Kapitel über Ort und Bedeutung des Weihe-„Charakters" beschließt die Studie, in deren Schlußwort noch einmal betont wird, daß „seit der apostolischen Zeit die Ordination ein Sakrament ist in dem Sinne, den die katholische Kirche diesem Wort gibt. Sie ist also ein liturgischer Ritus – Zeichen und Wort zugleich –, der in endgültiger Weise im Geweihten eine geistliche Wirkung hervorbringt, eine Gnade oder ein ungeschuldetes Geschenk Gottes" (271).

Gerade in der gegenwärtig sich abspielenden Diskussion über das kirchliche Amt ist diese Studie von nicht geringem Wert. Sie zeigt erstens, auf welch – mindestens! – fragwürdigen historischen Füßen manche neue Amtstheologie steht, und stellt zweitens die geschichtliche Genese zur entfalteten mittelalterlichen Amtstheologie als einen im wesentlichen kontinuierlichen, mit geradezu immanenter „Logik" die schon am Anfang faßbaren theologischen Wesensmomente entfaltenden Prozeß dar.

Hier liegt nun aber auch gleichzeitig die Frag-Würdigkeit dieser Studie. Versuchen andere Historiker am historischen Material besonders die Diskontinuität zwischen früherer Zeit und späterer (scholastischer) Lehre herauszustellen, dreht der Vf. gleichsam den Spieß um und zeigt in einer ganz anderen Interpretationsweise am gelegentlich gleichen Material die Konvergenz von damals und heute. Man müßte nun wohl an einzelnen Texten und einzelnen geschichtlichen Vorgängen diskutieren, welche Interpretation den Tatsachen gerechter wird. Dies würde hier zu weit führen. Doch seien zur Einordnung und Problematik dieser Studie einige hermeneutische Bemerkungen angefügt.

Generell läßt sich sagen, daß zur Erforschung der Vorgeschichte einer Gegebenheit (hier: der entfalteten Amtstheologie) zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen grundsätzlich legitim sind. Die erste Betrachtungsweise sieht eine bestimmte Gegebenheit (oder einen Gegenstandsbereich) aus einer geschichtlichen Entwicklung heraus„wachsen". Die historisch vorgängigen Stadien werden in ihrer Konvergenz auf ein später klar entfaltetes Ziel hin betrachtet. Dort, wo einige vorgängige Etappen diese Konvergenz nicht aufzeigen, wird die Abweichung als „Ausnahme", als „Zögern", als „nicht sehr klar" oder „noch nicht ganz geklärt" betrachtet (alles Formeln, die auch in der vorliegenden Studie mehrfach vorkommen). Diese geschichtliche Betrachtungsweise steht insgesamt unter der Kategorie des „Kontinuum" zwischen Herkunft und Gegenwart.

Die zweite Interpretationsweise dagegen legt den Akzent auf das „Neue", das in der Geschichte je und je „auftaucht" (hier: auf das Neue der nachaugustinisch-scholastischen Amtstheologie und -praxis). Alles, was historisch vorgängig ist, wird vor allem in seinem Anderssein betrachtet. Läßt sich dieses Anderssein nicht in materieller Hinsicht bewahrheiten, wird wenigstens der andersartige Kontext herausgestellt und somit die formale Kontinuität bestritten. Die geschichtliche Betrachtungsweise steht unter der Kategorie des ständigen „Novum", der „Zukunft".

Beide hermeneutischen Grundpositionen führen nun aber da, wo sie nicht in ihrer dialektischen Einheit betrachtet werden, sondern sich gegenseitig auszuschließen trachten, zwangsläufig zu Einseitigkeiten. Denn Geschichte insgesamt ist gerade die Vermittlungsfigur von Herkunft und Zukunft, von Altem und Neuem, von Kontinuität und Diskontinuität. Das gilt insbesondere auch von der Geschichte des Glaubens. Der Geist der Zukunft, „der in alle Wahrheit einführt", ist zugleich der, der „von dem Meinigen nimmt und es euch verkündet", d. h. er ist derjenige, der an der normativen Herkunft orientiert bleibt. Darum ist die Geschichte des Glaubens, seiner Reflexion und Praxis, immer beides zugleich: sie ist von ihrem eigenen Selbstverständnis her ein continuum und bleibt doch durch stets Neues ausgezeichnete unverfügbare Zukunft. Das gilt auch von der Verfassungsgeschichte der Kirche.

Auf diesem Hintergrund läßt sich – auch ohne auf Einzelheiten einzugehen – generell sagen, daß die vorliegende Studie in ihrer hermeneutischen Intention und Methode nur ein Glied eines dialektischen Ganzen darstellt, das auf die Ergänzung durch eine hermeneu-

tisch anders verfahrende historische Arbeitsweise angewiesen ist. Insofern sie aber gerade in der gegenwärtigen Amtsdiskussion das (notwendige) Pendant zur verbreiteten Tendenz darstellt, die Diskontinuität zwischen frühchristlicher und gegenwärtiger Amtstheologie hervorzuheben, ist sie von einzigartiger Wichtigkeit. Ihre Lektüre und ihr Studium dürften darum von niemandem versäumt werden, der die in der gegenwärtigen Amtsdiskussion implizierten historischen Argumente kritisch sichten will.

Ein Detail am Rande: Angesichts der umfassenden historischen Erudition des Vf.s, die zu einem Großteil auf eigenes Quellenstudium zurückgeht, nimmt es wunder, daß die beiden neutestamentlichen Briefe an Timotheus ohne Zögern und ohne weitere Diskussion Paulus selbst zugeschrieben und in die Jahre 55 bzw. 58 datiert werden.

Wien Gisbert Greshake

Weß, Paul: **Ihr alle seid Geschwister.** Gemeinde und Priester. – Mainz: Matthias Grünewald (1983). 149 S., kart. DM 19.80

Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft? Hrsg.von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer; mit Beiträgen von Josef Blank, Hermann Stenger, David A. Seeber, Gregor Siefer. – Frankfurt am Main: Knecht (1983). 143 S., DM 22.–

Die im katholischen Raum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelte „Theologie der Gemeinde" hat nicht nur Befürworter. So befürchtet Josef Kardinal Ratzinger durch die starke Betonung der Gemeinde das Vordringen eines „protestantischen" Kirchenverständnisses in der katholischen Ekklesiologie. Gesamtkirche und bischöfliche Ortskirche verlieren ihr Gewicht zugunsten einer „von unten" her konstruierten Gemeinschaft des Glaubens. Der Priester würde vom bevollmächtigten Repräsentanten Jesu Christi zum basis-bestimmten Leiter der Gemeinde (vgl. Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 300–314).

Betrachtet man die hier zu rezensierenden Bücher nur auf dem Hintergrund dieser Fundamentalkritik, müßte man sie als dogmatisch ungenügend und in eine theologische Sackgasse führend beiseite legen. Beide sind einem Kirchenbild verpflichtet, das primär von der Erfahrung der Gemeinde her denkt und argumentiert. Aber gerade diese Erfahrungsbasis läßt vorzeitiges Beiseitelegen nicht nur ungerecht, sondern auch theologisch fragwürdig erscheinen. Denn – wie Ratzinger selbst an anderer Stelle betont – „das Experiment des Lebens kann durch die Konstruktion des Denkens, so wichtig sie ist, nun einmal nicht ersetzt werden" (ebd 281). – Worum geht es im einzelnen?

Von seinen Erfahrungen in der Gemeinde Wien-Machstraße inspiriert sucht Paul Weß eine Synthese zwischen „traditionellem" und „progressivem" Amtsverständnis. Beiden Standpunkten liege ein ungenügendes Kirchenbild zugrunde, weil insbesondere das Verhältnis der einzelnen Gemeinde zur Gesamtkirche ungeklärt bleibt. Ausgehend vom biblischen Befund des Alten und Neuen Testaments bestimmt W. die „gegenseitige gläubige personale Liebe der Christen untereinander, durch die sie Geschwister werden", als „theologischen Grund" und damit als „inneres Wesen" der Kirche (35). Der Verlust der geschwisterlichen Liebe durch die Vermassung der Gemeinden (ab Mitte des 3. Jh.s) führte zu einer „Spaltung zwischen dem Klerus und dem Volk, welches in Anonymität und Passivität versank" (63).

W. sieht folgerichtig die zu entwickelnde „Gemeindekirche" als „Weg zur Rückgewinnung des christlichen Erbes" (72). Sie sollte sich in Basis- oder Stammgemeinden verwirklichen, die etwa 70 Erwachsene mit den dazugehörigen Kindern und Jugendlichen umfassen. Gegründet werden die einzelnen Gemeinden von der Gesamtkirche her. Diese Verbundenheit mit der Gesamtkirche bewahrt die einzelne Gemeinde vor Eigenmächtigkeit und sichert ihr Bleiben in der Wahrheit (vgl. 86). Das „Wesen des Amtspriestertums, das auch in einer Kirche von im Glauben und in der Leitung mündigen Christen bestehen bleibt, liegt darin, von der Gesamtkirche eingesetztes Verbindungsglied einer Gemeinde bzw. Diözese zur Gemeinschaft der Gemeinden zu sein. Dem Bischof bzw. Priester wird durch die Weihe das Vertrauen ausgesprochen und der Auftrag erteilt sowie der dafür nötige Beistand Gottes zugesagt, für die Einheit der einzelnen Diözese bzw. Gemeinde mit der Gesamtkirche zu sorgen und diese sichtbar zu machen" (90). In einer Welt, in der die ursprünglich patriarchalische Ordnung von einer „Geschwistergesellschaft" (Mischerlich) abgelöst werden muß, vermag die Kirche auf diese Weise ein fundamentales Zeugnis wirklich humaner Gesinnung zu geben.

Auch den Vf.n des von der „Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer" hrsg. Sammelbandes „Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft?" geht es um die genauere Bestimmung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde. Ausgehend von der Feststellung: „Es gibt im Neuen Testament keine einheitliche Lehre vom Amt, auch kein allgemeingültiges Strukturmodell von Ämtern und Diensten" (9), sucht Josef Blank nach einem neutestamentlich verantwortbaren Stil des kirchlichen Amtes in unserer Zeit. Das tragende Fundament von Christentum, Kirche, Gemeinde und persönlicher Existenz sieht der Vf. in der Diakonia Jesu. Auch Paulus versteht sich als Apostel in einer Dienstfunktion für die Gemeinde. „Auch hier geht es primär nicht um ‚Herrschaft', sondern um ‚Versöhnung'" (30). Um des Evangeliums willen verzichtet er auf die Durchsetzung bestimmter Rechtsansprüche (vgl. 35–39) und sieht im Aufbau mündiger Gemeinden den Zweck seines apostolischen Dienstes. Sein Problem ist das Versagen der Gemeinde gegenüber ihrer Mündigkeit. Daraus ergibt sich für Blank die Formel: „Je weniger die Christen sich an Jesus und am Evangelium orientieren, um so höher steigt auch die Rezepterwartung gegenüber dem kirchlichen Amt. Hat das Amt seine dienende Rolle und Funktion gegenüber dem Evangelium und gegenüber der Gemeinde vergessen, dann führt dies dazu, daß dieses Amt sich immer mehr als ‚heilige Herrschaft' versteht; daß es die Christen in der Rolle von unmündigen Kindern festhält und sie rein patriarchalisch von oben herunter betreut" (41). Diese Gefahr läßt sich nur durch die auferbauende Kraft der christlichen Liebe und durch ein wirkliches Ernstnehmen der „Pluralität der verschiedenen Charismen und Dienstleistungen" (47) vermeiden.

Angesichts der Tatsache, daß die Zahl der Priester immer geringer und deren Arbeitsbelastung immer größer wird, artikuliert Hermann Stenger „Die Sorge um die personal-redemptive Kompetenz des Priesters in einer Zeit wie dieser" (57). Weil die Gemeinde Jesu ein „Raum der Erlösung" sein soll, darf der Priester nicht zu einem rotierenden Aktivisten und Verwalter werden, sondern muß die Fähigkeit besitzen, „auf der Grundlage einer klar umrissenen Identität, seine Begegnung mit sich selbst, mit den Menschen und mit Gott so zu gestalten, daß sich in ihr das erlösende Leben und Handeln Jesu, einschließlich seines Sterbens und seiner Auferstehung, widerspiegelt" (66). Nur wenn er selbst diese personal-redemptive Kompetenz besitzt, kann er die Subjektwerdung der Gemeinde begleiten und ermöglichen.

Auch David A. Seeber betrachtet die Gemeinde und Priester in der Perspektive der Zukunft. Er konstatiert zunächst, daß durch die Reformen der vergangenen Jahre manche Gemeinden überfordert worden sind, und in vielen Fällen das religiöse Profil verloren zu gehen droht. Besonders beklagenswert ist der Verlust des missionarischen Bewußtseins im ursprünglichen Sinne des Wortes und die Polarisierung in „Traditionelle" und „Spontangemeinden". Beide Varianten weisen soziologisch gesehen einen gemeinsamen Trend auf: den zum „Gesinnungsgetto" (110). Notwendig wären die Entwicklung offener Gemeinden und die den kirchlichen Verhältnissen entsprechende typologische Differenzierung des geistlichen Standes. Tridentinisch einförmige Ausbildung, unabdingbares akademisches Studium und Regel-Zölibat stehen natürlich quer zu solchen Erneuerungsvorschlägen. Strukturelles Ernstnehmen des Dienstcharakters des geistlichen Amtes würde hier zu anderen Lösungen führen.

Gleichfalls strukturelle Änderungen erwartet Gregor Siefer von der Kirche. „Da Kirche als System sich veränderten Umweltbedingungen immer angepaßt hat, meist in Form der Legalisierung vorheriger ‚Abweichungen', kommt es darauf an, Fakten zu setzen, die sozusagen Gegenstand nachträglicher Legalisierung werden können" (138). Soll der Priester nicht zum „Blaulichtpfarrer" werden, zum „Wandler vom Dienst" eines „Tabernakelversorgungssystems", ist eine „Strukturveränderung im Hinblick auf die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt" (128) dringend erforderlich. Das Zölibatsproblem darf nicht zum dominierenden Auswahlkriterium für den Priesternachwuchs werden. Entsprechende Sensibilisierung und Bewußtseinsbildung müssen verstärkt und vor allem der Versuchung widerstanden werden, in einen vermeintlich noch vorhandenen status quo ante zurückzufallen. Eine Antwort auf die von ihm selbst anfangs gestellte Frage „Worin liegt das Spezifikum des Priesters?" (129) gibt Siefer nicht.

Die von den verschiedenen Autoren gestellten Anfragen an das traditionelle Gemeinde- und Amtsverständnis sind von unterschiedlichem Gewicht. Überall spürt man die Sorge um die Zukunft der Kirche und ihre Glaubwürdigkeit in einer säkularisierten Welt. Die oft schmerzlichen Erfahrungen, die der Priestermangel in den Gemeinden mit sich bringt, werden sozusagen handgreiflich spürbar. Mit irgendwelchen Ausflüchten und Flickschusterei kommt man nicht weiter. Wo aber liegen die „richtigen" Lösungen?

Es ist Paul Weß und Josef Blank zu danken, daß sie bei der Suche nach Lösungen den Blick konsequent auf das Neue Testament werfen. Nur in Übereinstimmung mit dem apostolischen Fundament der Kirche können zukunftsträchtige Wege gefunden werden. Allerdings ist hier eine erste und sehr fundamentale Anfrage zu stellen: Nach welchem „Vorinteresse" werden die Texte des Neuen Testaments gelesen und sortiert? Vom lukanischen und johanneischen Amtsverständnis und von der späteren Entwicklung in den Pastoralbriefen ist wenig die Rede. Wird der von allen Autoren zugrundegelegte „funktionale" Ansatz des Amtes dem Befund des Neuen Testaments wirklich gerecht? Denkt nicht auch Paulus genau umgekehrt, wenn er den Glauben als unverfügbares Geschenk Gottes an den Menschen sieht und sein Apostelamt als vom Herrn übertragene Sendung im Dienst der Einheit der Gemeinde? (vgl. H. Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg ^{5}1972, 286f). Ist nicht das von Paulus beanspruchte Recht, in die Gemeinde und ihre Ordnungsfragen einzugreifen, wegen der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Menschen „strukturbedingt"? Wer will denn entscheiden, ob die Gemeinde die „Mündigkeit im Glauben" erreicht hat und entsprechend der Autorität des Amtes nicht mehr bedarf?

Mit Recht betont Paul Weß, daß die Grundlage jedes Gemeinde-Werdens der Glaube an Jesus Christus und seine Kirche darstellt. Dieser Glaube darf nicht theoretisch bleiben, sondern muß zur geschwisterlichen Liebe der Glaubenden untereinander führen. Aber kann diese geschwisterliche Liebe als das „innere Wesen" der Kirche bezeichnet werden? Wenn das der alleinige Maßstab ist, wird die enttäuschte Feststellung verständlich, daß es „in unserer Kirche kaum wirkliche Gemeinden gibt" (113). Abgesehen von der in dieser Aussage mitschwingenden Mißachtung der redlichen Mühe unserer „Normalgemeinden" um nachkonziliare Erneuerung, muß die Frage gestellt werden: Wird nicht das innere Wesen der Kirche begründet durch die in der Taufe grundgelegte und in den Sakramenten immer neu bestärkte Verbindung der einzelnen Glaubenden mit Jesus Christus als dem Haupt des Leibes, der die Kirche ist? „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Vat. II, LG 1).

Von diesem innersten Wesen der Kirche her gewinnen Amt und Gemeinde ihre Identität und Sendung. Ganz bewußt verankert das Konzil die Theologie der Gemeinde in der Wesensbeschreibung des Amtes als Sendung zum Dienst in der Vollmacht Jesu Christi (vgl. LG 26 und 28). Hier liegen Prioritäten, die nur um den Preis einer Ausdünnung der theologischen Substanz des Gemeindebegriffes aufgegeben werden können. Den Glauben an Jesus Christus und die Heilskraft der Sakramente nimmt sich die Gemeinde nicht selbst, sondern empfängt sie als Gabe des Geistes in der Gemeinschaft des Volkes Gottes. Amt und Gemeinde haben eine sowohl christologische als auch ekklesiologische Bezogenheit. Von dieser doppelten Begründung her gewinnen auch die Fragen nach den pastoralen Prioritäten, nach der Lebensform und der Ausbildung des Priesters eine neue Tiefendimension. Nur im Zusammenspiel von Erfahrung und Theologie, von Neuem Testament, Tradition und heutiger pastoraler Situation können Lösungen gefunden werden, die der Erneuerung der Kirche wirklich dienlich sind. Es wäre schade um die Theologie der Gemeinde, wenn sie sich in vordergründig „praktikablen" Lösungen verschleißen würde.

Münster Hermann Wieh

Ut unum. Dokumenty Kościola Katolickiego na temat ekumenizmu, wydal [Dokumente der katholischen Kirche zum Thema Ökumenismus, hrsg. von] Stanislaw Celestyn Napiórkowski OFM Conv. – Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Verlag der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Kath. Univ. Lublin] 1982. 405 S. (Rozprawy Wydzialu Teologiczno-Kanonicznego, 65) [Veröffentlichungen der theol.-kirchenrechtlichen Fakultät, 65] kart. zl 400.–

Der Lubliner Ökumeniker Napiórkowski legt hier eine Sammlung wichtiger kirchenamtlicher Dokumente in polnischer Sprache vor. Sie ist gedacht als Quellenmaterial zum Studium der ökumenischen Theologie sowie als Arbeitsgrundlage für die zahlreich entstehenden ökumenischen Arbeitskreise im ganzen Land (5). Die meisten Dokumente werden hier erstmals in der Landessprache breiteren Kreisen zugänglich gemacht.

Im ersten Teil stellt N. gesamtkirchliche Dokumente vor: Das Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils steht am Anfang in lateinischer, sodann in polnischer Sprache. Wiewohl die Anordnung der Texte sehr genau und übersichtlich gelungen ist, wäre es doch besser gewesen, beide Texte parallel und nicht nacheinander abzudrucken. – Es folgen Ausschnitte aus den übrigen Konzilskonstitutionen und -dekreten, soweit sie ökumenisch von besonderer Bedeutung sind. Von Papst Paul VI. finden sich sodann der dritte Teil der Enzyklika Ecclesiam Suam, das Motu proprio Matrimonia mixta sowie ein Ausschnitt aus dessen Testament. N. sammelt im Anschluß eine große Anzahl von Ansprachen und einschlägigen Stellen aus den Verlautbarungen Johannes Pauls II. Hier zeigt es sich, daß doch sehr verschiedenartige Gelegenheiten ökumenische Stellungsnahmen hervorbrachten, die von N. nicht eingeleitet bzw. nicht in ihren Bedeutungsrahmen gestellt werden. Für den angesprochenen Leserkreis fehlt die nötige Hilfestellung, um sich besser zurecht finden zu können. – Der erste Teil schließt mit ökumenischen Verlautbarungen der römischen Kurie, darunter etwa das Ökumenische Direktorium.

Im zweiten Teil (209–349) sammelt N. ausschließlich polnische Dokumente und Richtlinien, beginnend mit sieben für ganz Polen geltenden Veröffentlichungen, um dann auf die einschlägigen Verlautbarungen einzelner Diözesen zu kommen. Dabei fällt auf, daß über zwei Drittel der angeführten Dokumente aus den Diözesen Katowice (Bischof H. Bednorz) und Sandomierz (Bischof J. Lorek) stammen. In diesem Teil wäre wichtig gewesen, die einzelnen Schriftstücke einzuordnen und auf ihre Bedeutung hin zu überprüfen.

Im Anhang (353–384) druckt N. ältere Dokumente der Päpste seit Pius XI. sowie des Hl. Offiziums ab.

Das Buch schließt mit vier verschiedenen sehr wertvollen und übersichtlichen Registern: Verzeichnis der Bibelstellen sowie Personen-, Orts- und Sachregister.

Alle angeführten Dokumente sind mit Quellenangabe und sehr sorgfältig veröffentlicht. Die schon angemerkte Einschränkung erschwert trotz der übersichtlichen Anordnung das Studium der Dokumente erheblich.

Vallendar Karl Bausenhart

Napiórkowski, Stanislaw Celestyn / **Koza,** Stanislaw Józef / **Jaskóla,** Piotr: **Na drogach do Jedności** [Auf den Wegen zur Einheit]. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Redaktion für Veröffentlichungen der Kath. Univ. Lublin] 1983. 169 S., kart. zl 200.–

Im Einleitungsartikel „Wege zur Einheit" zeigt Napiórkowski fünf Wege auf, die eine ökumenische Bewegung zu beschreiten habe.

Der Weg der Erneuerung (1.) wird als „ein Anwachsen der Treue zur christlichen Berufung, als Reform, Überprüfung der Bräuche, als Korrekturen in der kirchlichen Gesetzgebung oder als Suche nach angemesseneren Weisen, wie man den Glauben ausdrücken kann" (9.), bezeichnet. N. weist darauf hin, daß „Erneuerung" Grundanliegen der Kirche seit ihren biblischen Anfängen ist und von den Kirchenvätern und dem kirchlichen Lehramt ständig angestrebt wurde; nach N. leisten heute gerade konfessionsübergreifende charismatische Gruppen eine interessante Hilfestellung zur Erneuerung. Damit eng verbunden sind die Wege der Metanoia und des Gebetes (2.) sowie der Wahrheit (3.), wobei auf die vielgestaltigen Bemühungen im ökumenischen Gespräch Bezug genommen wird. Weiterhin geht N. auf den Weg der Liebe und des gemeinsamen Engagements (4.) und Strukturfragen (5.) ein.

Seinen einleitenden Artikel beschließt N. mit einer umfangreichen Zusammenstellung von einschlägiger Bibliographie (6.). Dieser trifft sowohl im Hinblick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung als auch auf die verschiedenen Sprach- und Konfessionsgruppen eine gute Auswahl und berücksichtigt dabei adäquat die polnischen Interessen.

Der Hauptbeitrag des Buches ist ein „Panorama der Gespräche über Glaubensfragen unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche" ebenfalls von Napiórkowski.

Er beleuchtet auf fast 60 S. (22–79) skizzenhaft den Weg der römisch-katholischen Kirche im Dialog mit den Anglikanern (24–35), den Lutheranern (35–48), den Methodisten (48–52), der Pfingstbewegung (52–54), den Reformierten (55–57), im Trialog mit Lutheranern und Reformierten (58–60), im Dialog mit den Kopten (60–62), den Disciples of Christ (62f), den Altkatholiken (63f), der Orthodoxie insgesamt (64–67) und dem Moskauer Patriarchat im besonderen (67–70). Als letztes folgt ein Beispiel des Dialogs in einem bestimmten Land: die Gespräche mit den Lutheranern in den USA (71–77). Die einzelnen Teile sind folgendermaßen aufgebaut: ein kurzer geschichtlicher Überblick über die Gespräche, Bibliographie (Appendix Bibliographie in Polen – soweit vorhanden), Konsenspapiere, ihre Ausgaben und Kommentare bzw. Literatur dazu (Appendix Polen). Bei der Fülle des Materials ist eine Vollständigkeit aller Angaben in der Literatur nahezu unmöglich (und auch nicht angezielt).

N. gelingt es auf relativ geringem Raum vorzüglich, einen Überblick über die ökumenischen Kontakte und Fortschritte und zwar in überschaubarer Weise zu bieten.

Der ganze zweite Teil des Buches besteht aus einem „Ökumenischen Kalender", den St. Koza und P. Jaskola zusammengestellt haben. Nach sechs sehr unvollständigen Seiten („Bis zur ersten Weltmissionskonferenz 1910" ab 451) werden fast lückenlos die ökumenisch relevanten Aktivitäten, oft mit kurzer Charakterisierung, in geschichtlicher Abfolge aneinandergereiht (80–146); sie endet mit dem Münchner Treffen der gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche (30. 6. – 6. 7. 1982). Den Schlußteil (146–163) bildet eine Auflistung der ökumenischen Aktivitäten in Polen seit 1923.

Das Buch stellt eine ausgezeichnete Materialsammlung für das Studium der ökumenischen Theologie dar.

Vallendar Karl Bausenhart

Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium. A Report of the Joint Committee of the Canon Law Society of America and the Catholic Theological of America. Ed. by Leo J. O'Donovan, SJ. – Washington: Canon Law Society of America 1982. VIII, 189 S., kart. $ 5.–

Zusammen mit der amerikanischen Gesellschaft für Kanonisches Recht hat die Kath. Theol. Gesellschaft von Amerika eine beachtenswerte Untersuchung über die Zusammenarbeit zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt vorgelegt. Es handelt sich um den Bericht eines gemeinsamen Komitees, das sich mit dieser Frage befaßt hat. Der

Leiter dieses Komitees, P. Leo J. O'Donovan, S.J., hat die Veröffentlichung besorgt. Das Vorwort, das der Hrsg. voranstellt (V–VIII), beginnt mit dem bezeichnenden Satz, daß Zusammenarbeit (gemeint ist die Zusammenarbeit von Theologie und Lehramt) zur Zeit mehr Beruhigung verspricht als der Konflikt. Aus diesem Grunde wurde dieses gemeinsame Komitee gegründet, das sich zum Ziel gesetzt hat, eine bessere Zusammenarbeit zwischen Theologen und Lehramt in den Vereinigten Staaten von Amerika zu erreichen. Die nun vorliegende Veröffentlichung macht zugleich deutlich, daß diese Zusammenarbeit auf dem Hintergrund der Verantwortlichkeit von Theologie und Lehramt zu sehen ist. Das Komitee hat, bevor es theologische und kanonistische Auswirkungen auf mögliche Verfahrensweisen vorstellt, zunächst die Frage nach den Rechten und der Verantwortlichkeit der Bischöfe und der Theologen unter theologischen und kanonistischen Gesichtspunkten erörtert. Als Abschluß wird eine gemeinsame Resolution „Im Dienst der Verkündigung" abgegeben.

Das Problem, das in dieser Stellungnahme, die nunmehr aus dem Bereich der Vereinigten Staaten vorliegt, ersichtlich wird, ist im Bereich der deutschen theologischen Forschung nicht unbekannt. Gerade die Diskussion, die im Zusammenhang mit dem Entzug der missio canonica eines bekannten deutschen Theologen aufgekommen war, machte dies deutlich. Aber auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Lehrprüfungsverfahren bei der Glaubenskongregation sowie dem Lehrbeanstandungsverfahren, das seitens der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurde (vgl. hierzu H. Heinemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche, Analyse und Kritik der Verfahrensordnung, Trier 1981), zeigt die Aktualität. Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich auf ihrer Tagung im Januar 1981 mit der gleichen Fragestellung befaßt. Die Referate dieser Tagung liegen vor (Hrsg. W. Kern, mit Beiträgen von P. Eicher, F. Hahn, W. Kasper, R. Schaeffler, M. Seckler, Die Theologie und das Lehramt, Freiburg – Basel – Wien 1982). Die Tagungsteilnehmer verabschiedeten eine Erklärung, die dem Druck der Tagungsreferate beigegeben wurde. In diesem Zusammenhang wäre auch hinzuweisen auf weitere Veröffentlichungen mit der gleichen Thematik (z. B. Lehramt und Theologie – Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung? Hrsg. von M. Seckler, mit Beiträgen von W. Beinert, W. Kampe, M. Seckler und P. Stockmeier, Düsseldorf 1981; Theologie in Freiheit und Verantwortung, hrsg. von K. Rahner und H. Fries. Mit Beiträgen von P. Eicher, H. Fries, K. Rahner, H. Vorgrimler und B. Welte, München 1981), die das gleiche Problem ansprechen.

Als Kanonist, der aus einer bestimmten Schulrichtung kommt, hat der Rezensent zunächst starke Bedenken bezüglich der Trennung von Theologie und Kanonistik, die offensichtlich auch im amerikanischen Sprachraum wahrscheinlich römischer Schultradition folgend vorgenommen wird. Diese Trennung muß notwendig zu Fehlinterpretationen führen, da der Kanonist immer als Theologe an seine Fragestellungen herangehen muß. Wie will er sonst theologische Aussagen – etwa des II. Vatikanischen Konzils – sinnvoll kanonistisch interpretieren? Läßt man sich aber auf die hier vorgenommene Trennung ein, so wird es bei aller Abgrenzung, die das Komitee vorgenommen hat, schwer, die Grenzziehung immer zu erkennen und die Bereiche voneinander abzuheben. Trotzdem soll versucht werden, an die im Bericht vorgelegten Überlegungen heranzugehen.

Die Frage nach den Aufgaben, den Rechten und der Verantwortlichkeit von bischöflichem Lehramt und theologischer Wissenschaft ist sehr differenziert dargelegt und analysiert worden.

In einem ersten Abschnitt geht es um die Rechte und Verantwortung der Bischöfe unter theologischem Gesichtspunkt (S. 1–30).

Mit Verweis auf geschichtliche Aussagen zu dieser Fragestellung wird letztlich die in der Theologie des II. Vatikanischen Konzils begründete Verantwortlichkeit der Bischöfe für die Verkündigung dargestellt. Diese Verkündigung geschieht in der Communio des Bischofskollegiums. Dabei wird auf eine Neuorientierung dieses Verkündigungsdienstes hingewiesen, auf die Max Seckler aufmerksam gemacht hat. Seckler weist auf den Unterschied in den Aussagen Pius XII. und Paul VI. über die Frage nach der Wurzel dieses Dienstes deutlich hin. Für Pius XII. gründete die Autorität der bischöflichen Verkündigung in dem Auftrag, den Christus seiner Kirche gegeben hat. Paul VI. sieht den Grund für diese bischöfliche Aufgabe vielmehr im Charisma des Amtes, das der Bischof ausübt. Der Vf. des Artikels (John P. Boyle) kommt zum Ergebnis, daß die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils hier eine neue Sicht geschaffen hat (vgl. z. B. „Lumen Gentium" Art. 25), die aber auch zu einer neuen Sicht der Zusammenarbeit der Bischöfe mit den Theologen führen muß.

Robert J. Carlson bespricht die Rechte und die Verantwortlichkeit der Bischöfe unter kanonistischen Gesichtspunkten (S. 31–52).

Die kanonistisch relevanten Fragen des bischöflichen Amtes werden unter verschiedenen Gesichtspunkten vorgetragen: Das kirchliche Lehramt allgemein, der Bischof und das kirchliche Lehramt, der Bischof und seine kanonische Sendung, das Lehramt des Bischofs in seiner Diözese. Der Vf. untersucht dabei sowohl die Quellen des Codex Iuris Canonici von 1917, dessen rechtliche Bestimmungen, die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, dessen Auswirkungen auf die Schemata der Lex Ecclesiae Fundamentalis und auf die Schemata des in der Reform befindlichen Codex Iuris Canonici. Dabei wird die Verantwortung des Bischofs in der authentischen Verkündigung der Botschaft Jesu Christi herausgearbeitet, die sich in verschiedenen Weisen konkretisiert, wobei der Bischof sich auch der angemessenen Hilfe der Theologen bedient. Seine Verantwortung besteht in der Bewahrung des „depositum fidei", wobei er die Freiheit der Theologen in deren Bemühungen um das Verständnis der Lehre anerkennen muß. Hier geht es ganz eindeutig einerseits um die Verantwortung des Bischofs für das „depositum fidei", andererseits um die Anerkennung der notwendigen Freiheit wissenschaftlichen Forschens.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den Rechten und der Verantwortlichkeit der Theologen aus theologischer (S. 53–75) und kanonistischer Perspektive (S. 76–116).

Die Frage nach den Rechten und der Verantwortlichkeit der Theologen unter theologischem Gesichtspunkt (von J. Nilson) wird eingeleitet durch einen Hinweis auf den theologischen Hintergrund der Entwicklung vom I. Vatikanischen Konzil bis hin zum II. Vatikanischen Konzil; diesen Überlegungen folgt eine Hintergrundbestimmung des II. Vatikanischen Konzils. Gerade in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils findet der Verfasser in vielen Dokumenten die Feststellung, daß die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen wesentlich notwendig ist. Gerade dieses Konzil habe Beispiel dafür gegeben, wie diese Zusammenarbeit zu verstehen sei. In die Verantwortlichkeit der Theologen ist es gelegt, redlich und kritisch gegenüber dem katholischen Glauben, der von den Aposteln her übernommen wurde, zu forschen. Dabei geht es gerade bei der Forschung der Theologie um die Verkündigung dieses Glaubens für die heutige Zeit. Mit Verweis auf die Hochgebete der Eucharistiefeier wird aufgezeigt, daß es einen Pluralismus von Wegen der Verkündigung geben muß. Es geht um die Verkündigung der „Good News" für unsere Zeit. Dabei wird das Problem von Adaption und Inkulturation deutlich. Gerade die Verantwortung der Theologen für die Weitergabe des Glaubens, Hilfestellung zu leisten für das Verständnis des Glaubens und der Verkündigung, wird angesprochen. Schließlich befaßt sich der Vf. aber auch mit dem Recht des Theologen. Der Theologe hat das Recht, gläubig, aber auch kritisch Forschungen anzustellen und neue Wege zum Verständnis des Glaubens zu artikulieren. Seine Gaben und Talente, seinen Sachverstand in den Dienst der Kirche in Freiheit einzubringen, entspricht gleichzeitig seiner Verantwortung.

John A. Alesandro untersucht die gleiche Frage unter kanonistischer Sicht. Der Vf. geht von der Grundlage aus, daß der Theologe zunächst einmal Christ ist und ihm damit die dem Christen gemäßen Rechte und Pflichten zukommen. Er habe aber eine besondere Rolle, er sei „scientist of the faith". Die Grundlage zu seinen Rechten und Pflichten sieht Alesandro im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis (vor allem cc. 3,5), wobei der Vf. hier schon andeutet, daß diese Lex Ecclesiae Fundamentalis wohl nicht in Kraft gesetzt werde. Er beruft sich aber auch auf die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, auf die Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes". Er verweist sodann auf die Schemata des zu erwartenden – inzwischen in Kraft getretenen – Codex Iuris Canonici mit den Aussagen über die Pflichten und Rechte der Laien, über das Vereinigungsrecht der Christen, über Theologen als Lehrer an Seminaren. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Theologen als Kleriker oder Religiosen, der seine Beauftragung durch die kirchliche Autorität erhält. Dabei geht es dem Vf. auch um die Frage des von allen priesterlichen Verpflichtungen einschließlich der Zölibatspflicht entpflichteten Theologen (S. 95f).

Die Überlegungen, die Alesandro hier vorträgt, sind beachtenswert. Wie weit wäre etwa das Eingriffsrecht und der Verweis auf den Gehorsam seitens eines Ordensoberen berechtigt, wenn ein Religiose an einer theologischen Kontroverse innerhalb einer Universität beteiligt wäre. Daß es immer Konflikte zwischen kirchlicher Autorität und dem Recht des einzelnen Christen gegeben hat und geben wird, ist für den Vf. keine Frage. Aber wie werden solche Konflikte gelöst? Schließlich spricht der Vf. den Theologen als Lehrer und Verfasser theologischer Schriften an. Er kommt im ganzen zum Ergebnis, daß sich wissenschaftliche Theologie entwickeln muß. Sie bedarf ihrer eigenen Methode. Der Theologe muß jedoch gläubiger Christ sein. Wer Theologe ist, muß getauft sein und in der Gemeinschaft der Kirche stehen. Aber auch dem Theologen stehen die Rechte zu, die dem Christen allgemein zugewiesen sind. Vf. gibt Hinweise auf die besonderen Verpflichtungen, aber auch auf die Rechte des Theologen, der in wissenschaftlicher Forschung und Lehre steht.

Man möchte hier gern verweisen auf die Ansprache Papst Johannes Paul II. anläßlich seines Deutschlandbesuches vor Theologieprofessoren in Altötting, wo der Papst die Freiheit der Forschung in Anbindung an den Glauben der Kirche herausgestellt hat.

P. Granfield legt eine theologische Auswertung vorliegender Veröffentlichungen zu dieser Problematik vor (S. 117–143); J. H. Provost wertet die Veröffentlichungen kanonistisch aus (S.

144–174). Gerade hier wird deutlich, wie schwierig es ist „theologische" und „kanonistische" Verlautbarungen und Veröffentlichungen zu trennen. Es werden hier die Verlautbarungen und Regelungen der Päpste und päpstlichen Kongregationen kurz vorgestellt und analysiert, ebenfalls der Bischofskonferenzen (so das Lehrbeanstandungsverfahren der Deutschen Bischofskonferenz, allerdings nach dem Stand von 1972), sowie Stellungnahmen der Universitäten – hier ist das Problem der Stellungnahme zu „Humanae vitae" beachtenswert – und Fakultäten. Auch dem europäischen Theologen wird damit ein Einblick in die Vorgänge und Überlegungen aus amerikanischer Sicht gegeben.

Mit einem sehr beachtenswerten Statement, das im Konsens des gemeinsamen Komitees erarbeitet wurde, schließt die Veröffentlichung ab (S. 175–189). Gerade dieses Statement, das Aussagen macht auf der Grundlage der besonderen amerikanischen Verhältnisse, deren Verhältnisse zur öffentlichen Meinung, des Selbstverständnisses des theologischen Forschens, des Mitteilens theologischer Forschungsergebnisse, aber auch der Verpflichtung zu dem einen Leib und dem einen Geist der Kirche wird hier deutlich unterstrichen und vermittelt. Es wäre vielleicht wünschenswert, wenn wenigstens von diesem Statement einmal eine deutsche Übersetzung seitens einer theologischen Zeitschrift angefertigt würde. Hier werden nicht nur amerikanische Verhältnisse und Probleme angesprochen!

Bochum Heribert Heinemann

Bartholomäus, Wolfgang: **Einführung in die Religionspädagogik.** – München: Kösel 1983. Gemeinschaftsausgabe mit: Wiss. Buchges., Darmstadt. XIII, 245 S., kart. DM 32.–

Immer noch bemühen sich Vertreter der jüngsten theologischen Disziplin, der Religionspädagogik (RP), deren wissenschaftlichen Standort zu bestimmen. Die „Einführung in die Religionspädagogik" von Wolfgang Bartholomäus ist hier einzuordnen. B. macht, gestützt auf die Tübinger Tradition, die über K. Arnold zu J. B. Hirscher und zu J. M. Sailer reicht, und auf den Kenntnisstand der Münchener religionspädagogischen (rp) Bestrebungen (J. Göttler, Th. Kampmann, E. Feifel) mit ihrem beachtlichen Reflexionsstand den eigenständigen Versuch, die verschiedenen rp Handlungsformen und Handlungsfelder in einem theoretischen Gesamtzusammenhang zu sehen.

Der Inhalt der RP umfaßt in der Darstellung von B. in gedrängter Vielfalt historische, wissenschaftstheoretische und praktische Aspekte.

Im historischen Teil (1–62) kommen im bekannten zeitlichen Rahmen das entfaltete Katechumenat im frühen Christentum, die Hauskatechese und die katechetische Verzweckung der Beichte im Mittelalter, das aufkommende unterrichtliche Element in der Katechese und die Entstehung der Katechismen im Gefolge der Reformation sowie der Beginn der Christenlehre zur Darstellung. Ausführlich wird außerdem vom Religionsunterricht als einem neuen, bis dahin unbekannten rp Handlungsfeld gehandelt. Der RU wird mit der Einführung der allgemeinen Volksschulpflicht zum Schulfach, zur Katechese in der Emigration mit immer stärkerer Tendenz zur Isolierung in der Schule, je mehr diese Schule von der Staats- zur Gesellschaftsschule wird. Mit dem RU geht das theoretische rp Bemühen in Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen und pädagogischen Bewegungen einher; es entsteht die RP als eigenständige Disziplin, die sich auch mit den neuen Formen katechetischen Wirkens in der Familie, in der Kinderseelsorge und der kirchlichen Jugendarbeit befaßt.

Im wissenschaftstheoretischen, den eigenen Standpunkt erhellenden Teil (63–120) behandelt B. Gegenstand, Forschungsinteresse und Methoden der RP. Ihr Gegenstand ist das religiöse Lernen, das durch die Begriffe Lernen und Religion näher bestimmt wird. Konkret geschieht religiöses Lernen in den Handlungsformen „Verkündigung – Erziehung – Unterricht": Verkündigung zielt auf den Glauben ab und hat ihren originären Ort in der Gemeinde; Erziehung mit dem Ziel der Selbstverwirklichung des Menschen geschieht in der Familie und in der Jugendarbeit; Unterricht mit dem Ziel, sachbezogenes Wissen zu vermitteln, hat seinen Platz in der Schule. – Ihr Interesse mit dem Ziel „die Freiheit, die Christsein ist, zu ermöglichen" (107) leitet die RP aus einer Theologie der Befreiung ab. Ihr Forschungsbemühen erstreckt sich auf Situationsanalyse, normative Orientierung und prospektiven Entwurf; dabei verwendet sie die methodische Trias von Empirie, Hermeneutik und Ideologiekritik.

Der dritte Teil (121–203) führt „an ausgewählten Aspekten in Problemzusammenhänge der einzelnen Praxisfelder" (121) ein: Gemeindekatechese, Familienerziehung, Jugendarbeit, RU. – In der Gemeindekatechese mit der Sakramenten- und Erwachsenenkatechese sieht B. das Gebot der Stunde mit dem vierfachen Ziel: das Christsein in der Gemeinde; die Feiheit, die Christsein ist; die Veränderung der Gemeinde; die Humanisierung unserer Lebensbedingungen. Im religiösen Lernen in der Familie werden Urvertrauen und Urselbständigkeit vermittelt, Grundhaltungen, in denen sich die religiösen Möglichkeiten des Menschen anbahnen. – Kirchliche Jugendarbeit aus dem diakonischen Auftrag der Kirche dient der Selbstverwirklichung des jungen Menschen im Ausbruch zur Selbständigkeit und im Aufbruch zur partnerschaftlichen Beziehung. – Religiöses Lernen im RU der öffentlichen Schule, zugleich Sache des Staates, der Gesellschaft und der Kirche, ist seinem Wesen nach Unterricht in Religion und nicht über Religion. Er bearbeitet „Religion unter dem Interesse der Freiheit" (199) und entfaltet sein Ziel in einem Zusammenhang, der als „emanzipatorisch" gilt.

Der Standpunkt, von dem B. ausgeht und von dem her er die Inhalte der RP beleuchtet, ist die kritische Theorie, die darauf abzielt, Bestehendes kritisch zu hinterfragen und dessen Veränderung einzuleiten.

B. unterscheidet zwischen RPG (Religionspädagogik im weiteren Sinn als Gesamttheorie, die RP und Katechetik einschließt) und RP (Religionspädagogik im engeren Sinn als Theorie religiöser Erziehung und Unterrichtung). Ihrer Absicht nach zielt diese Unterscheidung darauf ab, RP als freiheitsinteressierte Pädagogik zu interpretieren, die in der Theologie angesiedelt ist, sich aber im Unterschied zur Katechetik nicht eigentlich als theologische Disziplin versteht. Erziehung in der Familie, kirchliche Jugendarbeit und Unterrichtung in der Schule sind daher vom diakonischen und nicht vom kerygmatischen Auftrag der Kirche her zu verstehen. Die freiheitsinteressierte Pädagogik, für die strukturelle Fragen und unmittelbare Praxis eine nachgeordnete Rolle spielen, kann sich nicht an einen vorgegebenen Gegenstand binden oder sich durch begriffliche Definitionen einengen. Ausgehend von ihrem leitenden Interesse arbeitet eine kritisch-dialogische Religionspädagogik durch ihre Begriffe und ihre prospektiven Entwürfe produktiv an der Hervorbringung ihres Gegenstandes mit (64) und scheut sich nicht, mit begrifflichen Differenzierungen (z. B. Verkündigung – Erziehung – Unterrichtung) auch eine sachliche Trennung hervorzubringen (81). Diese Offenheit geht bei B. soweit, daß er dem Aufbau einer eigenen Begrifflichkeit und Systematik keine besondere Bedeutung beimißt und die Aufgaben einer wissenschaftlichen RP auf Situationsanalyse, normierende Orientierung und prospektiven Entwurf festlegt. Sein Standpunkt berechtigt ihn auch, die Methoden der RP, „mit deren Hilfe sie ihr Forschungsinteresse an ihrem Gegenstand verfolgt" (63), auf Empirie – Hermeneutik – Ideologiekritik zu begrenzen, auf phänomenologisches Vorgehen und auf theologisch-pädagogische Reflexion hingegen zu verzichten.

Der Standpunkt macht auch die Absicht verständlich, die B. mit seiner Einführung in die Religionspädagogik verfolgt: diese Einführung ist nicht aus sich selbst verständlich; sie vermittelt kein rudimentäres Gesamtverständnis über die Disziplin; sie ist keine systematische Darstellung des Gegenstands- und Aufgabenbereiches der RP, in der die einzelnen Teilbereiche sachlogisch aufeinanderbezogen und in systematischer Gedankenführung aus den Prämissen Folgerungen abgeleitet werden; sie setzt umfangreiche Fachkenntnisse, letztlich den mit der Materie vertrauten Fachmann als Leser voraus; sie will informativ und provokativ, kritisch und prospektiv, aggressiv und werbend zugleich die Veränderung der rp Praxis einleiten.

Die Kritik dieser Einführung in die RP setzt beim Standpunkt des Vf.s an.

B. legt sich auf die kritische Theorie und ihre ideologiekritische Absicht fest, ohne die Voraussetzungen sozialwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung kritisch zu reflektieren und deren Verhältnis zur theologischen Erkenntnislehre zu klären. Daher sind viele seiner Feststellungen und Behauptungen argumentativ nicht abgesichert und seine Darstellungen in sich widersprüchlich. Er möchte RP als dialogisch-kritische Wissenschaft verstanden wissen, verfällt jedoch, festgelegt auf seinen Standpunkt, dem normativ-deduktiven Vorgehen. Er löst daher seinen Anspruch nicht ein, den religiösen Lernprozeß in seinen verschiedenen Handlungsformen und -feldern in einem theoretischen Gesamtzusammenhang zu sehen; in seinen Darlegungen sind vielmehr einzelne Aspekte thematisch aneinandergereiht. Soll RP Theorie des religiösen Lernens sein, die sich das Ziel setzt, „Freiheit, die Christsein ist", zu ermöglichen, dann erwartet der Leser, daß dies nicht nur programmatisch erklärt, sondern in den rp Handlungsformen und -feldern konkret ausgewiesen wird. Diese Erwartung wird nicht erfüllt. Die Ausführungen über Lernen und Religion, über Verkündigung, Erziehung und Unterrichtung und über religiöses Lernen in Gemeinde, Familie, kirchliche Jugendarbeit und RU in der öffentlichen Schule stehen nebeneinander und werden mit der intendierten Gesamttheorie religiösen Lernens nicht in Zusammenhang gebracht.

Standpunkt und leitendes Interesse führen bei B. zu methodischen Einseitigkeiten: Er bezieht theologisch-pädagogische Reflexion und phänomenologische Klärung nicht in seine Methoden ein und überdeckt selbst in der methodischen Trias der kritischen Theorie den historisch-hermeneutischen und den empirisch-analytischen Ansatz durch die Ideologiekritik. Es überrascht deshalb nicht, wenn die Ausführungen im praktischen Teil eine große Praxisferne erkennen lassen, im geschichtlichen Teil die geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge zu wenig berücksichtigt werden und wenn der wissenschaftstheoretische Teil mit „Religionspädagogik als System" bezeichnet wird, die Darlegungen über Gegenstand, Interesse und Methode der RP jedoch nur additiv aneinandergereiht werden. Inkonsequent ist B. auch in der Anwendung der Methoden der kritischen Theorie, nämlich Analyse, Kritik, Selbstreflexion und Handlungsentwurf; die Selbstreflexion entfällt bei B., so daß er letztlich selbst die

kritische Theorie desavouiert. Schließlich zählt zu den methodischen Mängeln der ekklektizistische Umgang mit der Literatur; häufig stehen Sentenzen aus der geisteswissenschaftlichen Pädagogik neben solchen aus der empirischen Pädagogik, der Sozial-, Individual- und Tiefenpsychologie oder der Gesellschaftskritik, so daß der Argumentationszusammenhang nicht schlüssig ist.

Die standpunktbezogene Kritik setzt sich fort in der Kritik des Standpunktes selbst, den B. einnimmt.

Er propagiert eine freiheitsinteressierte Pädagogik, die ihre normierende Kraft aus der Theologie erhält, näherhin aus einer Theologie der Befreiung. Eine Theologie der Befreiung kann jedoch eine tragfähige Basis für eine RP, die sich der Theologie verpflichtet weiß, nur abgeben: wenn sie Freiheit thematisiert unter psychologischen, soziologischen, politischen, wirtschaftlichen und philosophischen Aspekten; wenn sie Freiheit reflektiert auf dem Hintergrund der den Menschen determinierenden Kräfte; wenn sie vom theologischen Freiheitsverständnis ausgeht, das seine Wurzeln in der Wahrheit hat, die frei macht, und somit Freiheit im trinitarischen, christologischen und eschatologischen Kontext artikuliert.

Außerdem ist mit und gleichzeitig gegen B. der geschichtlich-gesellschaftliche Ort der Freiheitsproblematik in der Bundesrepublik zu berücksichtigen. Sie hängt in ihr mit dem restaurativen Autoritäts- und Gehorsamsverständnis des 19. Jahrhunderts zusammen, das wiederum in der Tradition des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verankert ist, das über mancherlei Kanäle in das kirchliche Autoritäts- und Gehorsamsverständnis eingesickert ist, und das eine nicht vorhersehbare Klimax im nationalsozialistischen Gehorsamsdenken erlangte mit den bekannten verheerenden Folgen. Die Theologie in der Bundesrepublik Deutschland muß sich daher unter den Bedingungen des freiheitlich-demokratischen Staates mit der Freiheit als der zentralen Frage theologischer Anthropologie besonders beschäftigen; sie leistet dadurch ihren Beitrag zur kollektiven Schuldbewältigung als Folge der Freiheitsberaubung im nationalsozialistischen Regime. Diese speziellen Bedingungen einer Theologie der Freiheit im Verständnis der kritischen Theorie machen diese Theologie für eine wissenschaftstheoretische Standortbestimmung der RP nicht geeignet.

Die Reduktion der Theologie auf eine Theologie der Befreiung führt bei B. zu einem Religionsverständnis, das Religion auf die Funktion zu trösten und zu protestieren einschränkt; daß Religion auch mit Wahrheit zu tun hat, Antworten für die zentralen anthropologischen Fragen bereit hält, über ihr Protestpotential hinaus den Weltgestaltungsauftrag des Menschen motiviert, und daß darüber hinaus speziell die christliche Religion auch die stellvertretende Funktion erfüllt, wird nicht gesehen.

Einseitig sieht B. auch die Kirche. Sie wird durchgehend negativ apostrophiert: sie entfremdet, knechtet, unterdrückt, stützt Moral und Gesellschaft, integriert in die bestehende Ordnung und funktionalisiert für sie, sie betreibt Selbstreproduktion und wird von Totalitätsansprüchen geleitet; und wer mit dem II. Vatikanischen Konzil will, daß die Kirche das Symbolzeichen der „Sache" Jesu ist, der will ihre Änderung. Nur ist zu fragen, warum B. vom Konzil nicht auch die Unterscheidung zwischen dem inneren Wesen der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und ihrer äußeren Gestalt in den verschiedenen Erscheinungsformen übernimmt. Seine Kirchenkritik würde substantieller und differenzierter ausfallen, auch verständnisvoller für die Entäußerungen der Kirche unter den sich ständig verändernden geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, und sicher auch besorgter über die sich zu allen Zeiten einschleichende Sünde wider den Heiligen Geist mit ihren verheerenden Folgen.

Eine letzte kritische Anmerkung betrifft das Verhältnis der RP zu ihren humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Eine klare Aussage darüber findet sich in den Ausführungen von B. nicht. Wenn aber RP eine bei der Theologie angesiedelte freiheitsinteressierte Pädagogik ist, dann müßte daraus zu folgern sein, daß sich ein Dialog zwischen Theologie und Pädagogik abspielt, und daß die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften über die Pädagogik in diesen Dialog eingebracht werden. Dies könnte aus der Perspektive einer pädagogischen Anthropologie geschehen, die versucht, diese Erkenntnisse in ihrer pädagogischen Relevanz zu reflektieren und auf den pädagogischen Gegenstand zu beziehen. Nimmt die RP von sich aus den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften auf, was ihr nicht verwehrt werden kann, so lange die Pädagogik die ihr zukommende Aufgabe nicht zu leisten vermag, so fällt es ihr zu, den Transfer unter pädagogischer Perspektive zu leisten. Dem folgt B. in seinem Vorgehen nicht. Der Bezug zur wissenschaftlichen Pädagogik ist in seinen Ausführungen gering, dafür um so stärker die Verbindung zur Gesellschaftskritik, Psychoanalyse, Tiefen- und Sozialpsychologie, aber in der Weise, daß die Ergebnisse dieser Disziplinen unvermittelt und ohne den pädagogischen Transfer in seine RP eingebracht werden. Es fehlt das dialogisch-kritische Vorgehen, das die RP auszeichnen soll. Dieser Befund wiegt um so schwerer, als bei B. insgesamt das Verhältnis zu den wichtigen Bezugsgrößen der RP schillert, zu Theologie, Religion und Kirche ebenso wie zu Pädagogik und den übrigen Human- und Sozialwissenschaften. So ist zu befürchten, daß die RP, wie er sie sich vorstellt, die notwendigen innovatorischen Schritte in den rp Handlungsfeldern eher hemmt als fördert, und daß sie den seit den 70er Jahren verbreiteten Vorwurf kaum entkräften wird, Theoretiker und Praktiker der RP seien an psychologischen und soziologischen Fragen mehr interessiert als an Religion und Theologie.

Regensburg Johann Hofmeier

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** – Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1981 (2. Aufl.) 110 S.

Der Vf. gibt als Heidelberger Krankenseelsorger und Leiter der ersten katholischen Klinischen Seelsorgeausbildung in Deutschland in diesem Buch einen Überblick über die Lage und die Krise der Krankenhausseelsorge. Er zeichnet die Aufgaben des Krankenhausseelsorgers

bei dem „kursorischen Krankengespräch"
bei dem Gruppengespräch,
bei dem Intensivgespräch,
bei Gebet und Gottesdienst,
bei der Krankensalbung als Heilszeichen
(deren Wert er mit Recht hervorhebt),
bei dem Sterbebeistand und besonders ausführlich bei der Seelsorge auf Intensivstationen.

Der Vf. sieht die Hauptaufgabe des Seelsorgers in dem Begleiten des Kranken, in dem Lernen, dem Mittragen und Aushalten (gerade in der Ausweglosigkeit) (36).

Eine Anzahl richtiger und wichtiger Bemerkungen finden sich zu der Seelsorge an wiederbelebten Patienten nach Suizidversuchen (62–64).

Mit Recht bezeichnet der Vf. das „Krankenhaus als Brennpunkt menschlicher Konflikte" (81). Die Anliegen der Krankenhausseelsorge will er daher nicht nur in dem therapeutischen Team des Krankenhauses eingebracht sehen (56), sondern er vertritt sie auch im berufsethischen Unterricht der Krankenpflegeschule in dem „medizinisch-theologischen Arbeitskreis und in der Klinischen Seelsorgeausbildung" (82f und 100ff). Dabei leistet ihm die „Themenzentrierte Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn entscheidende Hilfe" (83).

Insgesamt stellt das Büchlein klar die Bedeutung der Krankenhausseelsorge heraus und zeigt ihre wesentlichen Hilfen im Rahmen einer vielfach einseitig technischen Krankenbetreuung. Auch die Aufgaben vielfältiger Durchdringung der Fortbildung des Krankenpflegepersonals, vor allem aber der Seelsorger selbst, werden aufgewiesen.

Im Mittelpunkt steht dann die begleitende Aufgabe der Seelsorge. Die eigentlichen und zentralen geistlichen Anliegen freilich, wie sie Jentsch in seinem letzten Werk über den „Seelsorger" ausführlich darstellt, kommen in diesem Büchlein (das viele entbehrliche und störende Fremdwörter enthält) zu kurz.

Das Büchlein enthält zahlreiche (bekannte) Gedanken über den Wert der Krankenhausseelsorge; doch nennenswerte neue Einsichten oder vertiefende geistliche Ansätze sind nicht erkennbar.

Berlin Klaus Thomas

Corpus Ambrosiano-Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 2. Teil: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerinnen-Abtei Varensell erstellt und hrsg. von Judith Frei. – Münster: Aschendorff (1983). III, 267 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Bd 49). Kart. DM 98.–

Die von O. Heiming mit Hilfe des o. a. Scriptoriums 1968 musterhaft edierte St. Gallener Handschrift (Hs) aus der Jahrtausendwende verdankt ihre Entstehung wissenschaftlichem Interesse. Sie bietet Formelgut eines alemannischen Gelasianums, eines gelasianierten Gregorianums und eines besonders wertvollen Ambrosianums (vgl. ThRv 66 [1970] 65). Der hoffentlich bald erscheinende 3. Teil soll die singuläre Hs. paläographisch und philologisch eingehender darstellen, als es in der Einleitung 1968 möglich war, vor allem aber die Zusammenhänge mit den übrigen Sakramentaren untersuchen und Formel-

konkordanzen bringen. Das jetzt erschienene Wortverzeichnis, von dem es bereits 1968 hieß, es sei „in Arbeit" (VII), soll dafür eine Hilfe sein, ist aber auch an sich ein wertvolles Instrument. Im Unterschied zum Veronense („Leonianum"), zu dessen Ausgabe durch Feltoe (Cambridge), P. Bruylants (Löwen o. J.), durch L. C. Mohlberg (1954, verbessert 1966 und 1978), P. Siffrin (in der gen. Edition 235–438) Wortkonkordanzen veröffentlichten, fehlen solche für die übrigen Sakramentartypen[1]. Das jetzt vorgelegte Verzeichnis kann sie weithin vorläufig ersetzen, mit Ausnahme natürlich der gallischen und altspanischen Sakramentare. Auch für den Vergleich mit dem Wortschatz der Orationen des Missale Romanum 1570 (Wortkonkordanzen von Bruylants, Löwen 1952; A. Pflieger, Rom 1964) und 1970/1975 (Th. A. Schnitker, Münster 1983) kann der Bd nützlich sein auf dem Umweg über die Formelregister der verschiedenen Editionen.

Seit den Arbeiten, vor allem der „Nimwegener Schule" (J. Schrijnen, Chr. Mohrmann u. a.) und vieler weiterer semasiologischer Studien zur christlichen, insbesondere der liturgischen Latinität (vgl. M. P. Ellebracht, Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum, Nijmegen 1963; Bibliographie: IX–XVIII; seither vor allem zu beachten: Chr. Mohrmann, Études ... III, Latin chrétien et liturgique, Rom 1965; A. Blaise – A. Dumas, Le vocubulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966) ist – auch nach der Einführung der Volkssprache – in der Gegenwart immer deutlicher geworden: Die Semasiologie ist für das Verständnis der Liturgie und der gesamten Theologie unentbehrlich. „Fast alle theologischen Probleme lassen sich als Sprachprobleme aufweisen." So die Verlagswerbung zum vorliegenden Bd.

Die Konkordanz ist ohne elektronische Datengeräte erstellt. Der Verzicht darauf, der natürlich eine jahrelange mühsame geistige und manuelle Arbeit zur Folge hat, bringt nicht geringe Vorteile. Man braucht „nicht erst endlos totes Gestein ... durchmustern, um das Gesuchte zu finden. Alle theologisch irgendwie wichtigen Worte – und nur diese – stehen im Kontext ihres Sinnzusammenhanges, übersichtlich geordnet und für das philologische ud theologische Interesse vorbereitet" (Verlagswerbung). Bei Wörtern mit vielen Belegstellen sind im Vorwort erläuterte Ordnungsprinzipien angewandt worden, die auch ohne Kontext den Sinn der Lemmata deutlich werden lassen sollen. Adverbien und Präpositionen und Pränomina sind ohne Bezugsworte meist aufgenommen worden. Darauf hätte man verzichten können, mit Ausnahme des mehrdeutigen „pro", das jedoch fehlt. Wenn „quaesumus ut" verzeichnet wird, ist nicht einzusehen, warum „quaesumus (domine)" fehlt. Beides erscheint entbehrlich.

Die Kurzform des Wortverzeichnisses (3595 Orationen in 534 Sp., während die etwa 1480 Orationen des MR 1975 in der „Concordantia Verbalia" Th. A. Schnittkers [Münster 1983] 2909 Sp. beanspruchen) hat neben Vorteilen allerdings auch Nachteile. Manche Bezugsworte bleiben rätselhaft. Drei willkürliche Beispiele: do ... accedere; gemeint ist das Lob Gottes; effundo ... hunc locum; Sinn: Gnade über diesen Ort. Exsequor ... contulisti; Sinn: Opfer des Lobes. Gewöhnlich aber ist ein treffendes Bezugswort angegeben, auch wenn es weit entfernt steht.

Ein weiterer Nachteil: Die dem Lemma beigegebenen Bezugsworte, in der Regel nur eins, lassen manchmal nicht erkennen, ob z. B. confessio das Bekenntnis des Glaubens oder der Sünden meint (bei confiteor ist es dagegen fast immer klar). Ob ein Lemma auf Gott oder den Menschen zu beziehen ist, ist hier und da erst durch Überprüfen der Orationen sicher festzustellen, z. B. bei accipio, consilium, conspicio, deus (sein oder unser Handeln) und an weiteren Stellen, besonders bei munus, operatio – operor – opus (ops und der Singular opera nur von Gott) und virtus. Gut ist der Bezug z. B. bei gratia dargestellt. Wenn unser Tun gemeint ist, sind actio, agere, referre Bezugsworte.

Manchmal ist man gut beraten, zwei oder mehrere Lemmata aufzuschlagen. Während z. B. bei Deus nur zweimal clemens belegt ist, sind bei clemens zu Deus zwei weitere Fundstellen angegeben.

Ein besonderes Verdienst ist die Kennzeichnung der ambrosianischen Texte durch „Kursivdruck" (Vorwort, 1; gemeint sind die Nr.n der Edition; kursiv gedruckt sind nämlich auch die Kasus der Substantiva, Adjektive, die Konjugation der Verben u. a.). Meist handelt es sich nur um eigenständige Wortverbindungen. Doch ist auch die Zahl rein „ambrosianischer" Lemmata erstaunlich groß, beim Buchstaben ‚a' z. B. 52 (Heilige des Kalenders nicht mitgezählt). Hilfreich ist, daß identische Orationen durch einen Stern gekennzeichnet sind.

Den „Zugang zum Kern der wichtigsten Texte der lateinischen Liturgiegeschichte" in mühevoller Arbeit erschlossen und damit einen „bedeutenden Meilenstein auf dem langen Weg zu einen ‚Kittel' der christlichen Latinität" gesetzt zu haben, verdient den Dank nicht nur der Liturgiehistoriker, sondern kann auch helfen, die Übersetzungen in die Volkssprachen, wenn nötig, zu verbessern. Daran anzuschließen ist der Wunsch, daß Ch. Moeller, Hrsg. des „Corpus Praefationum" (rez. in ThRv 78 [1982] 234f), auch das „Corpus Orationum", an dem er arbeitet, bald herausgeben kann.

Münster Emil J. Lengeling

[1] Inzwischen haben J. Deskusses und B. Darragon in sechs Bdn. hrg.: Convordances et tableaux des grandes sacramentaires, Fribourg (Spic. Frib. Subs. 9–14). Erfaßt sind: „Leonianum", Gelasianum, Gregorianum – Hadrianum, Galasiana des 8. Jh.s, Supplement zum Greg.-Hadr.

The Manual from Bystorp. Hrsg. von Bengt Strömberg. Lund Medeltidhandskrift 43a. – Egtved: Edition Egtved 1982. 133 S. (Bibliotheca Liturgica Danica, Series Latina II), kart. 150 Dkr.

Der schwedische Gelehrte Dr. Bengt Strömberg (1909–1979), hat sich auf dem Gebiet der mittelalterlichen skandinavischen Liturgie große Verdienste erworben, insbesondere durch sein Post-script und Indicia zu der Faksimileausgabe des Missale Lundense 1514, Lund 1946, und durch seine mustergültige Studie und Herausgabe der nur noch zwei vorhandenen dänischen Pontificale Den pontifikale liturgin i Lund och Roskilde under medeltiden, Lund 1955. Während seines otium übernahm St. die Herausgabe des vorliegenden Bdes, aber leider verstarb er, als sich das Buch noch im Druck befand. Seine Frau und seine Sekretärin, Frau Bodil Asketorp, begleiteten dann die Drucklegung.

Der Hrsg. fand das Manuskript, das aus 36 folia bestand, nicht katalogisiert in der Universitätsbibliothek von Lund vor. Diese Blätter enthalten (in der Reihenfolge) 1.) die Stammbäume für Weihnachten und Epiphanie (mit Neumen), 2.) die Palmweihe am Palmsonntag (Prefacio), ebenfalls vertont, 3.) ein Ordo für Karfreitag (ohne Noten), 4.) ein Ordo für die Osternacht (der Hymnus Inventor rutili und Rex sanctorum als auch das Exultet und die Segnung des Taufwassers, vertont) und schließlich 5.) ein Ordo für die Purifikation (mit der einzigen „prefatio" in Noten).

Der Text ohne Noten wird transkribiert wiedergegeben, aber natürlich nicht in einheitlicher Form (der Leser sucht vergeblich nach einigen ‚Kriterien der Edition'). Bei den vertonten Texten wurden die Notenlinien und die Neumen in Faksimilie wiedergegeben, der Text selbst wurde (in moderner Schreibweise) darunter gesetzt, ein Verfahren, das unzutreffenden Interpretationen und Irrtümern seitens des Hrsg.s zuvorkommt, und das auch für den Musikwissenschaftler annehmbar sein müßte.

Vor der Wiedergabe des Textes legt St. die Geschichte des Manuskriptes dar und gibt eine Einführung in die Riten selbst (53–129). Letzterer Teil ist so sorgfältig in der Darlegung wie seine anderen Untersuchungen, er weist den Riten einen Platz innerhalb der aus dem östlichen Teil Dänemarks bekannten Riten (Diözese Roskilde, Erzdiözese Lund), und er bringt auf diese Weise unser Wissen über die lokalen Riten dieser Kirchen auf den neuesten Stand (vgl.: H. Reifenberg, Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes, in: Archiv für Literaturwissenschaft 22 [1980] 66).

Der Rez. muß jedoch einige Zweifel hinsichtlich des ersten Teils der Einleitung anmelden. Auf S. 14 Anm. 7 glaubt St., daß der Archivar von Lund, Herr Per Ekström, nachgewiesen habe, daß die Hs. 36ff vorher sowohl zu der Abschrift des Roskilder Rituals der Bibliothek, dem Manuale curatorum secundum usum ecclesie Roschildensis, Coppenhagen 1513 (das von J. Freisen, Paderborn 1898, wiederaufgelegt worden ist), gehörten als auch mit diesem eingebunden war. Aus dieser Beobachtung zieht St. folgenden Schluß: „The reason ... (the) ... manuscripts was bound up with the (printed) manual ... was a need to make the manual complete. Apart from that for the Blessing the New Fire on Easter Eve, the manual contains none of the orders found in the manuscript (sic!)" (15).

Eine weitere, und aus der Sicht des Rez. die wahrscheinliche Schlußfolgerung ist jene, daß das, was in dieser Ausgabe „The Manual of Bystorp" genannt wird, tatsächlich nur ein handschriftlicher Zusatz zum gedruckten Roskilde Manual von 1513 war, der Unzulänglichkeiten des Handbuchs durch eine Einführung des Textes ergänzte, indem er ihn in einen Zusammenhang mit dem Kirchenjahr stellte und dort mit Anmerkungen versah, wo der zelebrierende Priester für die gesungene cantilena, die priesterlichen Gebete oder die Lesungen ebenso wie für die zwei Hymnen der Osternacht eine Anleitung benötigte.

Dieses Ergebnis schmälert nicht die Verdienste der vorliegenden Edition, sondern steigert ihren Wert noch insofern, als die Zusammenstellung ‚gedrucktes Handbuch – handschriftliche Ergänzungen' zu der Zeit bereits ein eigenständiger typus für liturgische Schriftstücke wird, als liturgische Drucke noch ihr eigenes genre finden mußten. Die Sammlung weist als solche eine Nähe zu der in kleinen Kirchen vorherrschenden mittelalterlichen Vorstellung eines ‚livre unique' auf

(wie von P.-M. Gy in seinem Artikel „Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux", La Maison Dieu, 122 (1975), 7–21, herausgearbeitet worden ist).

Das Abkürzungsverzeichnis S. 8 scheint nicht benutzt worden zu sein; S. 15 / Z. 12–14 sind unverständlich; S. 32 / Z. 8 lies corporal statt corporas und Z. 12 Liturgy statt Liturgi; S. 47 / Anm. 181: der Ordo missalis Hamburgensis wird außer acht gelassen.

Die Hrsg. der Bibliotheca Liturgica Danica haben zum Gedenken an den Hrsg. des Bds einen Nachruf (6) und eine nützliche Bibliographie zu Dr. Strömbergs wissenschaftlichen Schriften (25, 132–133) beigefügt. Die ausgezeichnete drucktechnische Wiedergabe und die Aufmachung des Buches ist ein weiterer Beweis für die Hochschätzung, die die skandinavischen Liturgiewissenschaftler ihrem leider verstorbenen Kollegen erbieten.

Notre Dame (USA) Niels Krogh Rasmussen

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Hoffmann, Ingeborg: **Auswahlchrist und liturgisches Jahr:** bearb. am Berliner Beispiel. – Frankfurt, Bern, New York: Peter Lang (1984), 88 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, Theologie Bd 226), kart.

Im Anschluß an die pastoral-soziologischen Arbeiten von P. M. Zulehner geht Vf.in (im Rahmen katholischer Gemeindestrukturen) ein Thema an, zu dem sie interessanterweise über ihre Beschäftigung mit „Behindertenschicksal und Seelsorge" (Frankfurt 1983: Europäische Hochschulschriften XXIII Theologie, Bd 217) sowie „Krebs-Nachsorge und Seelsorge" (ebd. 1983, Bd 221) findet. Da in der konkreten Pfarrei die Riten – und hier vor allem auch die Feiern im liturgischen Jahr – „das Zugehörigkeitsbewußtsein der Pfarrglieder immer aufs neue" festigen (37.), fragt Vf.in am Beispiel wichtiger Festfeiern danach, wie sich auch der „Auswahlchrist" in Liturgie und damit christlicher Gemeinde wiederfinden kann. Damit wird an dieser kleinen Arbeit (für manche vielleicht von unerwarteter Seite) deutlich, daß soziales Handeln und liturgisches Tun nicht voneinander zu trennen sind. Vf.in hätte noch viel tiefgreifendere Einsichten vermitteln können, wenn sie selbst sich intensiver mit liturgie-theologischen Grundfragen befaßt hätte. So eindeutig dieser Mangel ist, so bemerkenswert jedoch der Weg von pastoralen zu liturgischen Fragestellungen, die erneut zeigen, daß Pastoral und Liturgie zwei Seiten der gleichen Medaille sind.

Münster Klemens Richter

Ricken, Friedo: **Allgemeine Ethik Grundkurs Philosophie 4.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983). 171 S., Kohlhammer Urban-Taschenbücher, Bd 348 Grundkurs Philosophie, kart. DM 18.–

Dies Buch schließt eine Marktlücke. Während es nämlich seit einiger Zeit neue Handbücher theologischer Ethik gibt, sucht man Grundrisse philosophischer Ethik im deutschen Sprachraum zur Zeit vergeblich. (Hans Reiners „Die philosophische Ethik" etwa ist seit langem vergriffen).

Friedo Ricken, Professor für Ethik und Geschichte der Philosophie an den Jesuitenhochschulen in München und Frankfurt St. Georgen, ist durch seine bisherigen Veröffentlichungen für ein solches Unternehmen bestens ausgewiesen. Wer das Bändchen zur Hand nimmt, wird auch nicht enttäuscht. Allerdings dürfte R.s Einführung in dieser Form nur dem im Studium der Ethik schon Fortgeschrittenen eine Hilfe sein. Aber das liegt wohl auch im Charakter der Reihe begründet; die einzelnen Bändchen sind ja Kurzfassungen der Münchener Vorlesungen. So dürfte R.s Einführung sich für den sonst so oft bemühten „theologisch (philosophisch) interessierten Laien" nicht empfehlen.

R. erläutert in seinem ersten Teil „Begriff und Aufgabe der Ethik" (11–28); er unterscheidet u. a. verschiedenen Ebenen ethischen Fragens, nämlich normative Ethik und Metaethik, und behandelt im Abschnitt „Ethik und Theologie" die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Ethik und die Frage nach dem Proprium christlicher Moral.

R. vertritt die (später noch näher begründete) These: „Die Geltung der moralischen Pflicht kann logisch unabhängig von der Existenz Gottes erkannt werden. Sie ist ein transzendentales Faktum in dem Sinn, daß sie unhinterfragbar ist" (23). Von der Frage nach der Geltung sei „die Frage nach der Erklärung oder Deutung dieses transzendentalen Faktums zu unterscheiden" (24). Das sei eine Frage der philosophischen Gotteslehre. In der Frage „nach dem Verhältnis der sittlichen Forderung zum Glück" (also dem Problem, das Kant als „Antinomie der praktischen Vernunft" einführt) komme jede nichttheistische Ethik an eine Grenze.

Bezüglich der Frage nach dem Proprium vertritt er (wie etwa B. Schüller) die These, es gebe kein Proprium auf der Ebene normativer Ethik. Das schließe jedoch „keineswegs eine positive Funktion des christlichen Glaubens für die sittliche Erkenntnis aus" (27).

Der zweite Teil ist überschrieben „Der Begründbarkeitsanspruch moralischer Sätze" (29–66).

Hier erörtert R. Fragen der Metaethik. Er stellt zunächst den Nonkognitivismus am Beispiel des Emotivismus und des Dezisionismus vor. R. selbst vertritt eine kognitivistische Position, die er anschließend darstellt und durch die Erläuterung der „Bedeutung von ‚gut'" absichert.

Der dritte Teil befaßt sich mit dem „Begriff der moralischen Handlung" (67–89); hier kommt u. a. auch die Freiheitsproblematik zur Sprache.

Der vierte Teil „Universalisierung und transzendentale Normenbegründung" (90–135) referiert und vergleicht die verschiedenen Fassungen des sittlichen Grundkriteriums, das die Bibel mit dem Liebesgebot bzw. der Goldenen Regel wiedergibt.

R. bespricht Kants Kategorischen Imperativ, den semantischen Universalisierungsbegriff R. M. Hares, das Argument der Verallgemeinerung, wie es M. G. Singer faßt, sowie die sprachpragmatische Normenbegründung bei K. O. Apel und J. Habermas. Zum Schluß kommt die Selbstzwecklichkeit des Menschen zur Sprache, wie sie Kant in der zweiten Formel seines Kategorischen Imperativs ausgedrückt hat. R. unterscheidet eine formale von einer inhaltlichen Selbstzwecklichkeit.

„Die Anwendung des Grundsatzes der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit" ist Thema des fünften und letzten Teils (136–159).

Die Selbstzweckformel fordert zunächst nur, „den andern in einer Weise zu behandeln, die ihm gegenüber gerechtfertigt werden kann" (126f). Das ist in der Tat zunächst eine formale Bestimmung. Der inhaltliche Begriff der Selbstzwecklichkeit ergibt sich für R. aus der Tatsache, daß der Mensch ein handelndes Wesen ist. Dies Prinzip formuliert er (133f): „Es ist nicht richtig, daß ein Handelnder die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit anderer grundlos einschränkt und sie nicht in dem Ausmaß, als die andern auf ihn angewiesen sind und es ihm möglich ist, fördert."

Dieser Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit dient R., wie die Illustration dieses Grundsatzes zeigt, als Kriterium des sittlich Richtigen. Wenn ich recht sehe, entwift R. hier unter dem Stichwort der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit eine teleologische Theorie. Er scheint hier von allem inspiriert zu sein durch A. Gewirth (Reason and Morality, Chicago 1978).

Für alle, die in ethischer Reflexion schon etwas fortgeschritten sind, kann der Grundriß von R. hilfreich sein. R.s Einführung imponiert durch Scharfsinn und Präzision; der Leser kann davon profitieren.

Paderborn Werner Wolbert

Soziale Verantwortung in der Dritten Welt. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1983). 181 S. (Mönchengladbacher Gespräche 5. Veröffentlichungen der Kath. Sozialwissenschaft. Zentralstellen Mönchengladbach), kart. DM 19.80

Die Veröffentlichung soll nach den Worten des Herausgebers „mithelfen", die Bedeutung der kath. Soziallehre für eine gerechte Gesellschaftsordnung in den Ländern der Dritten Welt besser zu erkennen, und auch Wege aufzeigen, wie sie in die Wirklichkeit umgesetzt ... werden kann (8).

Nach einer Einführung in die Thematik durch Bischof Franz Hengsbach äußert sich P. Link zum Problem: Befreiende Evangelisierung – Erfahrungen aus pastoraler und sozialer Praxis (16–51). Kardinal A. L. Trujillo referiert über: „Die Kirche und das Problem der Ideologen" (52–75). „Gesellschaftliche Problemfelder aus der Sicht eines europäischen katholischen Sozialwissenschaftlers" werden von L. Roos aufgezeigt (76–117). Erzbischof A. R. Damas reflektiert über „Gewalt und Gegengewalt und die Bemühungen um soziale Gerechtigkeit in El Salvador" (118–138). Das Thema von J. Aretz lautet: „Werden wir einseitig informiert? Probleme der Kommunikation zwischen Lateinamerika und Deutschland" (139–160). Beiträge „aus der Diskussion" werden von A. Rauscher nach bestimmten thematischen Schwerpunkten zusammengefaßt (162–177). Die Publikation schließt mit einem Referenten- und Teilnehmerverzeichnis (178–181).

Die Kirche mit ihrer Soziallehre ist herausgefordert; denn sie muß sich als „Anwalt der Schwachen begreifen" (12f), zumal in Ländern, die sich im vollen industriellen Umbruch befinden (14). Der Kontrast zwischen Superreichen und Habenichtsen macht eine „höchst explosive Lage" aus (21). Gerade in Brasilien prallt die vor-technologische mit der technologischen Welt zusammen. Lateinamerika muß einen eigenständigen Weg finden; es wehrt sich auch zum Teil instinktiv gegen importierte Ideologien perfekter Technologie, absoluter Freiheit, totaler Organisation und utopischer Wahnvorstellungen. Die großen Etappen der befreienden Evangelisierung bestehen in Beseitigung bedrängender Nöte, in Partizipation und in solidarischer Gemeinschaft (vgl. 29). Der Beitrag der Kirche liegt in der Bewußtseinsbildung, in der

Verteidigung der Menschenrechte und in Mithilfe bei der Selbstorganisation des Volkes. Soll das Werk der Humanisierung gelingen, müssen zwei Extreme vermieden werden: der „Exklusivismus der Basis" und der „Zentralismus der Spitze" (45). Das Werk der Befreiung kann nur durch Kooperation aller Betroffenen geleistet werden. Abgewehrt werden muß der Marxismus, ebenso das System der „nationalen Sicherheit", das im „Status quo der bestehenden Verhältnisse die einzige Zukunftsperspektive sieht" (49). Es gilt, jede Art von Ideologie zurückzudrängen – auch die eines naiven „Antikommunismus"; freilich muß man das Vordringen des Marxismus und Kommunismus nüchtern zur Kenntnis nehmen (vgl. 57). Ohne Zweifel besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der marxistischen Gesellschaftsanalyse und einer spezifischen Strömung der Befreiungstheologie (61, vgl. 69). Sofern Christentum einerseits und Marxismus andererseits konkurrierende Heilsangebote unterbreiten, gibt es in heutigen lateinamerikanischen Gesellschaften viele Ähnlichkeiten mit der kapitalistischen Gesellschaft, wie sie Papst Leo XIII. in „Rerum Novarum" (1891) beschrieben hat (vgl. 92). Beim Aufweis eines „dritten Weges" zwischen sterilem Kapitalismus und menschenfeindlichem Kollektivismus vermag die katholische Soziallehre einen fundamentalen Beitrag zu leisten (96f). Heute wie damals muß die Kirche die ethische, ja religiöse Relevanz der Sozialen Frage zur Geltung bringen (vgl. 104). Die sozialwissenschaftliche und theologische Ebene darf nicht vermengt werden; deswegen ist es zu begrüßen, wenn das Puebla-Dokument den mißverständlichen Begriff „Theologie der Befreiung" aufgibt und von „befreiender Evangelisierung" spricht (112). „Die eigentliche Aufgabe besteht darin, beide Ansätze" genuin christlicher Theologie und säkularer Sozialwissenschaft „fruchtbar miteinander zu verbinden" (115). Es bedarf eines neuen Dialogs über das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften (116). Am Fall El Salvador wird beispielhaft klar, daß die Lösung des Problems der Gewalt in der „Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit" besteht (121). Schritte zur Besserung der Lage werden bereits im Vorfeld dadurch erschwert, daß die Informationen über die Situation nicht selten Desinformationen sind; vor allem im Ausland kursieren oft Berichte bzw. Vorstellungen, die entweder von Unkenntnis des Sachverhalts zeugen oder gar auf bewußte Verstellung von Tatsachen aus sind. Mit dem „Krieg der Desinformation will man die Gewalt der einen rechtfertigen und die der anderen verdammen" (126). Korrupte Strukturen (vgl. 128) verhindern den Aufbruch der Systeme von Ungerechtigkeit und Gewalt in allen Schattierungen. Die Linken sind darauf aus, die Macht mit Waffengewalt an sich zu reißen – die Rechten sind damit beschäftigt, die Macht, die sie innehaben, zu bewahren (134). Im übrigen sind die Verhältnisse äußerst komplex; nur an Ort und Stelle können sie richtig beurteilt werden. Unheilvoll ist die Tatsache, daß viele nach Deutschland eingeladene Besucher aus Lateinamerika „Auffassungen vertreten, die von extremer Parteilichkeit gekennzeichnet sind" (145). Nachrichtenkürzungen oder Nachrichtenunterdrückungen sind in den Massenmedien an der Tagesordnung (vgl. 157). Die Probleme des ganzen Kontinents sind zu einem „erheblichen Teil Informationsprobleme" (160).

Die Autoren sind einhellig der Meinung, daß dem am Evangelium orientierten Christen verwehrt ist, der „Gewalt das Wort zu reden" (vgl. 13). Diese Richtlinie fällt aber um so mehr aus, als die Befreiungstheologie zum Ersatz der Soziallehre der Kirche wird (vgl. 64). Das Heil ist nicht in den Lehren des Materialismus zu finden, weder im doktrinären des Marxismus (der Gewaltanwendung) noch im Wohlstandsmaterialismus, wo materieller Gewinn und Konsum alles beherrschten (vgl. 121). Von – physischer und militärischer – Gewalt zu unterscheiden ist heilsamer Druck, der angesichts verfestigter Strukturen und Interessen offensichtlich nicht überflüssig ist. So haben die westlichen Demokratien die „oligarchischen Regime in Lateinamerika nicht rechtzeitig und nicht intensiv genug zu sozialen und demokratischen Reformen genötigt" (140).

Dennoch besteht der wiederholte Hinweis zu Recht, daß die Probleme vom betroffenen Land her gelöst werden müssen und letztlich nur „intern" bewältigt werden können. Zunächst muß den Verantwortlichen die Einsicht aufgehen, daß ohne vertieftes Studium der Realität und der katholischen Soziallehre keine fruchtbaren Reformen zu erwarten sind (vgl. 40). Es gilt, den Sinn des Sozialprinzips der Subsidiarität zu vermitteln, wonach die Bereitschaft, sich selbst zu helfen, geboten ist (vgl. 42). Orientierung an der katholischen Soziallehre verhindert sowohl sokratischen Optimismus, der vom Wissen um die Dinge alles erwartet, als auch voluntaristischen Pragmatismus, der die Praxis vergötzt (42). Jede theoretische und praktische Einseitigkeit bzw. Einäugigkeit muß behoben werden – sowohl „ein irrationaler Antikommunismus" (138) einer „Ideologie der nationalen Sicherheit" (172) als auch ein radikal klassenkämpferisches Pathos, wo Emotionalität mit dem Mantel der Wissenschaftlichkeit umhängt wird (65).

Den Darstellungen sämtlicher Autoren ist zu entnehmen, daß Diagnose und Therapie der lateinamerikanischen Situation größte Schwierigkeiten bereiten. Überzeugend wird dargetan, daß die Umsetzung wesentlicher Inhalte der katholischen Soziallehre den einzig angemessenen und erfolgversprechenden Weg zur Wende eröffnet. Die den Beiträgen zugrundeliegende Tagung müßte fortgesetzt werden, um die meist prinzipiellen Ansätze auf die genuinen Bedürfnisse der lateinamerikanischen Situation hin zu konkretisieren.

Mainz Martin Rock

Siefer, Gregor: **Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche.** Anstößige Überlegungen eines Soziologen. – Frankfurt/M.: Josef Knecht (1982), 99 S., kart. DM 16.80

Es handelt sich um Überlegungen, die der Vf. für ein Kolloquium im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1981 zusammengestellt hat. Sie möchten einen klärenden Beitrag hinsichtlich des vielfach konstatierten Bruchs zwischen Familie und Kirche leisten. Indem der Vf. geläufige Einsichten der Ehe- und Familiensoziologie referiert, möchte er versuchen, die kirchliche Ehelehre aus ihren Erstarrungen zu befreien und für die Probleme, die sich gegenwärtig in diesem Bereich stellen, Verständnis zu wecken. Dabei plädiert er dafür, den Familien den Freiraum zu belassen, den sie benötigen, um sich als Realisierung von Kirche – und nicht bloß Reproduktions- und Sozialisationsinstanz – erleben zu können.

Münster Norbert Mette

Senge, Angelika: **Marxismus als atheistische Weltanschauung.** Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge des marxistischen Denkens. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 328 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 22), kart. DM 58.–

Die Autorin hat ihre Arbeit in sechs Kap. gegliedert: 1. Marxismus als Weltanschauung, 2. Absolutheitsanspruch und Absolutismus, 3. Marxistisches Menschenbild, 4. Marxistisches Geschichtsbild, 5. Marxistischer Atheismus, 6. Marxistische Christen und christlicher Atheismus (dieses letzte Kap. mußte bei der Vorlage der Arbeit als Diss. auf Anordnung des Fachbereichsrats im Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Münster gestrichen werden).

Im ersten Kap. zeigt S., daß Marx' Betonung der gesellschaftspolitischen Praxis und der empirischen Wissenschaft nicht einer Absage an philosophisches Denken gleichkommt. Marx „entwickelt seine Theorien weniger aus den empirischen Gegebenheiten als viel mehr an diesen" (82).

Den eigentlichen Grund zur „marxistischen Weltanschauung" aber legte Engels mit dem dialektischen Materialismus (55,77). Doch auch bei Marx findet sich „in nuce" ein ontologischer Materialismus; denn auch er ist der Auffassung, „daß ein und dieselben Gesetze die Entwicklung der Natur wie der Gesellschaft" bestimmen. Nachdrücklich unterstreicht S. die „Einheit" des Denkens von Marx und Engels (56f). Es gibt also auch bei Marx „Ansätze und Tendenzen", „die die Entwicklung einer Weltanschauung ermöglichten, wenn nicht sogar direkt hervorriefen". Marx' Denken ist folglich „als wesentlich weltanschaulich zu charakterisieren", da es „wesentlich von weltanschaulich-philosophischen Aprioris bestimmt" ist und „ontologische Implikationen ... zum Tragen kommen" läßt. Als wichtiges Beweisstück hierfür gilt S. der Passus in den Pariser Manuskripten, in dem Marx zum Schöpfungsglauben Stellung nimmt, und die Basis-Überbau-Theorie, die „ebenfalls weltanschaulich-ontologische Implikationen und Tendenzen" aufweist (82f,61).

Das zweite Kap. stellt Marx' und Engels' persönlichen „Absolutheitsanspruch" heraus: Es gibt „keine einzige rein sachliche Auseinandersetzung Marx' und Engels' mit Andersdenkenden", erklärt S. (86). Der Absolutheitsanspruch äußert sich in Unduldsamkeit und Menschenverachtung, in der zynischen Inanspruchnahme der Demokratie zur Etablierung der eigenen Herrschaft, und schließlich, als Konsequenz, in der Bereitschaft, zur Durchsetzung der eigenen Ziele, Gewalt anzuwenden.

S. sieht eine „mittelbare" Kontinuität „von Marx und Engels über Lenin zu Stalin", deren verbrecherischer Herrschaftsweise denn auch ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Anstatt den Terror zurückzuweisen, bietet Marx' und Engels' Theorie vielmehr „eher die positive Möglichkeit zu solchen terroristischen Ausuferungen" (122f); ja noch mehr: die Ausrottung von Dissidenten als „‚Liquidierung eines sozialen Fremdstoffes, mit dem sich die neue Welt nicht aufbauen läßt'", die „‚zynische Idee der Sippenhaft'", die F. Stepun als Merkmal der bolschewistischen Herrschaftspraxis angibt, erkennt S. als „praktische Konsequenz des Marxschen Absolutismus", weil in ihm „der Mensch wesentlich als ‚ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse' gilt" (125), und so kein irgendwie gearteter Schutz vor der Verfügung durch gesellschaftliche Instanzen besteht.

Das dritte Kap. über das „Menschenbild" referiert die hier einschlägigen Zitate, hebt aber auch jene Bemerkungen von Marx hervor, in denen ein gewisser

Zynismus gegenüber den Opfern bisheriger Kriege und Gewalttaten anklingt. Wichtig ist für S. die abschließende Feststellung, daß die praktische Menschenverachtung in der heutigen kommunistischen Gesellschaft sich „als Konsequenz aus Marx' und Engels' Ansätzen verstehen und darstellen" läßt (183).

Auch in den Ausführungen des vierten Kap.s zum „marxistischen Geschichtsbild" wird S.s Grundannahme deutlich: „Marx', Engels', Lenins und der sowjetischen Marxisten Denken und Handeln ist als innerlich zusammenhängend zu begreifen. So gibt es bei Marx „Ansätze" jenes Praxis-Theorie-Verhältnisses, das wir später bei Stalin feststellen können. Mit Hegel teilt Marx den Monismus in seiner Geschichtsbetrachtung; da aber für Marx die Geschichte „nicht durch die Dialektik des Geistes, sondern auch die Dialektik der von Menschen gemachten Produktionsverhältnisse bestimmt (wird)", ist sein Monismus „materialistischer Monismus" (222). Die von Hegel ererbte Vorstellung einer „gesetzmäßigen Geschichtsentwicklung", veranlaßt Marx, sich auch mit der empirischen Geschichte zu befassen. Da seine Aussagen zur Geschichte weithin von Aprioris bestimmt bleiben, bezweifelt S., daß Marx „jemals in – soweit überhaupt möglich – unvoreingenommener und vorurteilsfreier Weise wirklich geforscht hat" (219f).

Das fünfte Kap. zum „Marxistischen Atheismus" unterstreicht, daß zwischen Engels' und Marx' Atheismus kein „wirklich tiefgreifender Unterschied oder gar Gegensatz" festzustellen ist; auch Lenin, der ausführlich vorgestellt wird, steht hinsichtlich seines Atheismus „ganz in der Linie" von Marx und Engels: Der Humanismus, den Marx vertritt, ist für den Glauben an Gott „nicht offen", sein Atheismus ist deshalb nicht nur methodischer Art oder nur durch zeitbedingte Erfahrungen begründet, vielmehr ist er für den marxistischen Humanismus konstitutiv. Für Lenin ist der Atheismus konsequenterweise nicht „Privatsache", sondern, wie für Marx, unverzichtbares Merkmal der kommunistischen Gesellschaft.

Das letzte Kap. befaßt sich besonders mit der Position der „Christen für den Sozialismus". Es gelangt zu dem Schluß, daß bei führenden Vertretern dieser Gruppe (D. Sölle, G. Girardi u. a.) der marxistische historische Materialismus das Denken bestimmt, infolgedessen Geist und Intention des Evangeliums in wesentlichen Punkten verkannt bzw. verlassen sind. Den Grund hierfür sieht S. in der irrigen Annahme dieser Christen, die marxistische Gesellschaftsanalyse lasse sich von der marxistischen materialistischen Philosophie trennen und, ohne daß die Substanz des christlichen Glaubens in Mitleidenschaft gezogen würde, auch von Christen zum Werkzeug ihres gesellschaftspolitischen Agierens machen.

Die Frage, die die Autorin bei Ihrer Arbeit vor allem interessierte, lautet, wenn ich richtig sehe: Haben die grauenhaften Exzesse und die menschenverachtende Politik in jenen Staaten, die sich als von Marx' Theorie geleitet ausgeben, ihren Grund in Marx' Theorie selbst? Diese Frage ist zweifellos von großer Aktualität, ihre Beantwortung stellt höchste wissenschaftliche Anforderungen, da sie über die Kenntnis der Philosophie und ihrer Geschichte hinaus auch einschlägige Kenntnisse anderer Disziplinen erfordert.

S. folgt bei ihrer Analyse der Überzeugung der Marxisten-Leninisten, daß der Leninismus und der auf ihn sich gründende Reale Sozialismus Marx' legitimes Kind sei. Behaupten jedoch die heutigen Kommunisten Marx' Vaterschaft für den Realen Sozialismus, um dessen humanistischen und fortschrittlich-emanzipatorischen Charakter zu unterstreichen, so erklärt S. Marx aufgrund dieser Vaterschaft als „mitverantwortlich" letztlich auch für die im Archipel Gulag geschehenen Verbrechen (164). Ist dieser Schluß, der das ganze Buch durchzieht, methodisch zulässig? So richtig zweifellos S.s Feststellung ist, daß es in Marx' Denken keine Instanz gibt, die das Individuum davor schützen könnte, der Gesellschaft einverleibt zu werden, so sollte doch nicht übersehen werden, daß es andererseits gerade Marx' philosophische Intention (und nicht lediglich eine nebensächliche Wunschvorstellung) war, die Überordnung jeder konkreten Gesellschaft über das Individuum als den zentralen Ausdruck der Entfremdung aufzuheben.

Die Mängel in Marx' Charakter, für die S. ausführlich Belege beibringt (86–97), lassen nicht so eindeutig auf Mängel in seinem Denken schließen, wie S.s Darstellung das nahelegt. Und der Zusammenhang zwischen den Mängeln seiner Theorie und dem von Lenin und Stalin im Namen des Kommunismus geübten Terrors ist gleichfalls nicht so eng, wie S.s Zusammenstellung der Zitate und Fakten nahelegt. Feststellungen, daß die Mängel in Marx' Theorie in „praktischer Konsequenz" zu bestimmten Verbrechen geführt haben (125, vgl. 183), daß „sich durchaus ein ‚unmittelbarer Zusammenhang' zwischen der Unterdrückungspraxis kommunistischer Staaten und der Marxschen Theorie konstatieren" lasse (163), daß deren Mängel folglich „durchaus mitverantwortlich" für die Exzesse Stalins seien (164, vgl. 152), behaupten mehr als S. in methodisch einwandfreier Weise erweisen kann. Tatsächlich einsichtig gemacht scheint mir nur, was S. an anderer Stelle vorsichtig formuliert: daß Marx' „Theorie allem Anschein nach eher die positive Möglichkeit zu solchen terroristischen Ausuferungen (bietet) als irgendeine Handhabe", den Terror zurückzuweisen (123), oder, daß die Marxsche Theorie „die Möglichkeit eröffnet", vielen Gruppen von Menschen den Namen ‚Mensch' zu verweigern und daraus entsprechende Konsequenzen zu ziehen (152, vgl. 149). Die Eröffnung einer „Möglichkeit" aber ist etwas gänzlich anderes als ein „unmittelbarer Zusammenhang" und eine „Mitverantwortung" für die geschehenen Verbrechen. Dazu, daß aus einer „Möglichkeit" auch Wirklichkeit wird, müssen zahlreiche Bedingungen erfüllt und Ursachen wirksam werden, die in der vorliegenden Untersuchung keine Beachtung finden. So leuchtet mir nicht ein, daß „vor allem" in Marx' „Sendungsbewußtsein und Absolutheitsanspruch" der „Grund dafür zu suchen" sei, „daß die praktische Verwirklichung des Marxismus bis heute nie anders denn als Herausbildung totalitärer Strukturen und Systeme erfolgt ist" (310). Gibt es hier nicht zahlreiche andere, mindestens ebenso maßgebliche Gründe, sowohl in Marx' Theorie (nicht nur in seinem persönlichen Gehabe) als auch in den jeweiligen historisch-politischen Umständen bei der Herausbildung jener Systeme? Ferner, findet sich nicht bei zahlreichen Philosophen, Künstlern, Politikern (und Theologen?) eine „Verachtung und Verächtlichmachung all jener, die nicht vorbehaltlos Gefolgschaft zu leisten und Anerkennung zu zollen bereit sind" (309), ohne daß sie und ihre Anhänger den Andersdenkenden die Schädel einschlagen müßten? Bei der „Verwirklichung" einer Gesellschaftslehre sind immer sehr unterschiedliche Wirkkräfte beteiligt. Das wäre auch bei der Aussage zu berücksichtigen, daß es durch Lenin „erstmalig zur praktischen Verwirklichung des Marxismus" gekommen sei (234). Was ist denn alles durch Lenin „verwirklicht" worden? Gewiß nicht nur „der" Marxismus. Mißachtete Lenins Oktoberrevolution nicht gerade mehrere der von Marx ausdrücklich gestellten Bedingungen für eine kommunistische Revolution?

Weshalb gerade das Schlußkapitel bei der Annahme der vorliegenden Arbeit als Diss. auf solchen Widerstand stieß, ist mir nicht verständlich; mir scheinen die hier gefällten Urteile hinreichend begründet und dokumentiert; der gute christliche Wille wird, soweit ich sehe, den kritisierten Autoren nicht abgesprochen. Um Einwänden zu begegenen, hätte die Vf.in vielleicht deutlicher machen sollen, weshalb sie sich im Anschluß an eine Untersuchung zum „Marxismus als atheistischer Weltanschauung" in einem langen Schlußkapitel ausgerechnet dem Grüppchen der „Christen für den Sozialismus" zuwendet. So erscheint diese Bezugnahme (wie manche andere innerhalb der Arbeit auf Lenin, auf Stalin, auf Trotzki, auf Plechanow, auch Chruschtschow u.v.a.m.) als etwas zufällig.

Die problematische Voraussetzung dieser Arbeit liegt in der Überzeugung, daß „der Marxismus" in seiner historischen Gestalt einigermaßen eindeutig abgrenzbar, daß als seine wichtigsten Repräsentanten nach Marx und Engels die sowjetischen Leninisten zu gelten haben. Diese Voraussetzung, wie schon die These von der „Einheit" zwischen Marx und Engels, hat die Differenzen und Gegensätzlichkeiten innerhalb dieses „Marxismus", ja bereits zwischen dem Denken von Marx und dem von Engels, zu wenig beachten lassen. Diese Voraussetzung eines einigermaßen geschlossenen marxistischen Lehrgebäudes, die es erlaubt, von Stalin und Lenin rückblickend Marx ins Visier zu nehmen, verhindert auch, Marx' geistigem Rang (der, so meine ich, seinem Denken bei allen Mängeln nicht abzusprechen ist) gerecht zu werden.

Das Thema der vorliegenden Arbeit gehört zu den großen oft verdrängten Themen der Gegenwart: aufzuhellen, welcher Art der Zusammenhang zwischen dem Kommunismuskonzept von K. Marx und dem auf Marx sich berufenden Realen Sozialismus – mitsamt der bei seiner Errichtung vollführten Verbrechen – besteht. Zuzugestehen ist der Verfasserin vorliegender Arbeit, daß man es sich nicht so leicht machen kann, jeden Zusammenhang zu bestreiten. Zu bewältigen aber wäre diese Aufgabe wohl nur in einer sehr komplexen Darstellung, die die Geistesgeschichte wie die vielfältigen Ebenen der politischen und sozialen Geschichte gleichermaßen berücksichtigt. Dabei müßten sowohl die Gesichtspunkte, die S. hervorgehoben hat, beachtet werden, aber es müßte ebenso verständlich gemacht werden, weshalb Marx' Vision der klassenlosen Gesellschaft einen so großen Einfluß auch auf intelligente und aufrichtige Menschen gewinnen konnte. Darin, daß S. dieses Thema angepackt und erneut zur Diskussion gestellt hat, sehe ich die Bedeutung ihrer Arbeit.

München Peter Ehlen

Vogüé, Adalbert de, OSB: **Die Regula Benedicti.** Theologisch-Spiritueller Kommentar. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. XVI, 562 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa Bd 16) Lw DM 88.–

Endlich besitzen wir wieder einen „spirituellen Kommentar" zur Regel Benedikts, und zwar aus der Hand eines hervorragenden Ken-

ners des christlichen Mönchtums, der durch sein ausführliches Schrifttum zur Regula Magistri (RM) und zur Regel Benedikts (RB) internationales Ansehen besitzt. Der Band ist in der französischen Originalausgabe erschienen als Band VII von La Règle de Saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel (Paris 1977). Die Übersetzung besorgte Emmanuela Meilwes OSB.

Es ist 40 Jahre her seit dem Erscheinen des Kommentars zur RB von Ildefons Herwegen: „Sinn und Geist der Benediktinerregel" (Köln 1944). Eine neue Bearbeitung des Themas lag nahe seit der Herausstellung der zeitlichen Priorität der RM. Dieser 7. Bd des großen Kommentarwerks von V. ist vom Vf. als unentbehrliche Ergänzung der historischen, literarischen und quellenkritischen Untersuchungen der vorausgehenden 6 Bde gedacht und behandelt die Hauptthemen des benediktinischen Mönchslebens. Wir können aus der Fülle des Dargebotenen nur einiges herausgreifen, was den heutigen Leser besonders interessieren mag und auch für das heutige Mönchtum wichtig ist.

An erster Stelle weist Vf. die Verwurzelung der RB in der Lehre des AT und NT nach. Dabei konfrontiert er die RB ausführlich mit der Lehrweise des Vf.s der RM, Benedikts Zeitgenossen und Vorgängers, dessen Werk er ausgiebig benutzt hat als Grundlage für seine Regel. Aber auch die gesamte übrige geistliche und institutionelle Tradition bis zu Benedikt faßt Vf. ins Auge, um festzustellen, daß Benedikt in der Anwendung der Hl. Schrift nicht auf eine bestimmte literarische Tradition zurückgeht, sondern unmittelbar aus den Büchern der Hl. Schrift schöpft. Vf. stellt aber zugleich fest, daß Benedikts Interpretation der Hl. Schrift sich „selten innerhalb der genauen Grenzen des inspirierten Textes" hält; Benedikts Treue gegenüber der Schrift ist eine „Treue in Freiheit . . . Das auf die Schrift sich gründende Mönchtum errichtet auf einer anderen Ebene ein eigenständiges Gebäude" (3) ohne streng formale Abhängigkeit. Um dies zu verstehen, war eine Vertiefung in die Schriften der Kirchen- und Mönchsväter und in die kulturellen Zustände zur Zeit Benedikts notwendig, auch im Hinblick auf unsere heutige Zeit. Vf. tut dies. Er hofft, damit zu einer „im Geist der Unterscheidung" geübten „einsichtigen und klugen Befolgung der wörtlich genommenen Regel" und somit „zu einer wirklichen Erneuerung" des Mönchtums beizutragen (8).

Die einzelnen Kap. greifen die Hauptthemen des benediktinischen Mönchtums auf im Anschluß an die Themenfolge der RB. Behandelte Themen:

Das Monasterium und die Kirche (RB Prolog). Der Prolog zur RB ist ein Auszug aus der RM, „das Fragment einer langen Einleitung, in der das Neue Testament den ihm in jeder christlichen Gesetzgebung zukommenden ersten Platz einnahm" (11). Das AT steht nach Vf. (offensichtlich aus pädagogischer Absicht) im Mittelpunkt des Prologs, um „die christliche Wirklichkeit in den Geheimnissen und Bildern des alten Gesetzes" darzustellen (13).

Wichtig ist dem Vf. der Unterschied zwischen Zönobitentum und Eremitentum. Die RB kennt ein zönobitisches Mönchtum, das für das Eremitentum geöffnet ist: Das Kloster ist eine scola (ursprünglich: Berufsgruppe), die als Vorstufe für das Eremitentum dienen kann. – Vf. beobachtet mit Recht, daß im Prolog zur RB überhaupt nicht von brüderlicher Gemeinschaft und Nächstenliebe die Rede ist – im Gegensatz zu Augustinus, Basilius und der „Regel der vier Väter". Benedikt übernahm dies offensichtlich von der RM. Die RB wendet sich mehr an den einzelnen als an die Gruppe. Der moderne Mensch empfindet dies. Benedikt geht es aber im Gegensatz zur RM, die eine Hierarchie unter Christus als Lehrer, Herr und Vater anstrebt, nicht darum, daß der Mönch *sub potestate maioris* lebt gemäß der RM, sondern daß er *unter Regel und Abt dient*". – Die Originalität der RM, z. B. in der Lehre vom *Abt als Stellvertreter Christi,* die Benedikt übernimmt, besteht darin, daß er Ideen systematisiert, die bis dahin unterschwellig vorhanden, aber nicht ausdrücklich formuliert waren, eher gelebt als durchdacht wurden (83). – Zum *Verhalten des Abtes* gibt Benedikt eingehende Anweisungen. Er macht ihm Verständnis für den einzelnen und Achtung vor seiner Person zur Pflicht und kehrt damit „zur Normalität nach einem Ausnahmezustand" zurück (87). Entsprechend der in Rom seit dem Jahr 530 wiederhergestellten traditionellen Disziplin der *Papstwahl* ordnet Benedikt auch die *Wahl des Abtes* durch die Gemeinschaft an.

Zum Thema *„Maximen des geistlichen Lebens"* (89ff) betont Vf., daß Benedikt den Begriffen Gehorsam, Schweigsamkeit, Demut und Liebe zu Gott und dem Nächsten Nachdruck gibt. Während Cassian die Liebe ignoriert, schließt Benedikt mit RM die Lücke. – Mit den *„Instrumenten der guten Werke"* will Benedikt die monastische Lehre in Beziehung setzen zur kirchlichen Verkündigung. – Zum Kap. über die *Demut* stellt Vf. mit Recht überrascht fest, daß erst am Ende der Demutsleiter der Gott der Liebe erreicht ist, ja, daß die Nächstenliebe nicht einmal erwähnt wird. Auch die Gnade wird nicht erwähnt. „Während des ganzen Aufstiegs hat es der Mönch mit einem Gott zu tun, der befiehlt und richtet, nicht mit einem Gott, der zuvorkommt und rettet" (138). Für Cassian, RM und RB ist die Liebe die Tugend des Endes, nicht der Anfänge. Aber der Katalog der guten Werke in Kap. IV löst die Schwierigkeit. Dort steht die Liebe an dem ihr zukommenden Platz, nämlich am Anfang. Das bietet den nötigen Ausgleich.

Die *Offiziumsordnung* geht nach Vf. auf eine altchristliche Sitte zurück, die von den Mönchsvätern präzisiert wurde (147). „Ihre Systeme von Gebetshoren sind nur Vorschläge, die von Menschen gemacht sind und die meistens in ihren eigenen Augen nicht verpflichtend waren. Verpflichtend ist allein das ‚Betet ohne Unterlaß!' . . . Die Horen sind nur Markierungen an einem Tag, der jeden Augenblick mit Gebet erfüllt sein soll" (148). „Über jede persönliche Gewohnheit und jeden Brauch der Gemeinschaft hinaus trägt schließlich jeder allein in jedem Augenblick die Verantwortung dafür, wie er das ‚Betet ohne Unterlaß!' beachtet und beantwortet" (149). Mit der Übernahme des Horenzyklus der vornizänischen Asketen vollzog das Mönchtum außerhalb Ägyptens nach Vf. einen tiefen Wandel: Die Gebetsstunden wurden zu „sozialen Vorschriften", das stille Gebet wurde zum „präzisen ordo" (150). Vf. sagt dazu: „Das gemeinsame Offizium ist nur dann legitim". . . , wenn es eine „Beziehung zum ‚Betet ohne Unterlaß!' hat" (151).

Zum *Psalmengesang* erklärt Vf., daß das stille Gebet im Anschluß an den Psalmenvortrag „das eigentliche und alleinige Gebet des Offiziums ist. Psalmodieren in sich gesehen ist kein Beten"; denn es gibt eine große Zahl von Psalmen, die Betrachtungen anstellen über Menschen und Schicksale usw. „Merkwürdigerweise berücksichtigt das monastische Offizium diese unterschiedlichen Gattungen nicht" (168–169); „das Gebet findet seine Form nicht im Psalmengesang, sondern im Stillgebet" (169). (Immerhin muß auch der Psalmenbeter engagiert sein und das Ausgesprochene vor Gott tragen, wenn auch evtl. stellvertretend.) – Es scheint, daß für Benedikt der Psalmengesang „vor allem ein Gebet" ist (177). Die Psalmodie ist eben seit Cassian nicht mehr in erster Linie eine Botschaft Gottes an den Menschen, sondern Lob Gottes durch den Menschen (176). Nach Vf. ist die RB aber noch hinreichend an der Vergangenheit ausgerichtet, „um das heutige Mönchtum – wenn es dies will – zu den beiden fundamentalen Elementen – Psalm und stillem Gebet –, die noch im 6. Jahrhundert den Atemrhythmus seines Gebetes bestimmten, wieder zurückzuführen" (179). – Vf. spricht noch ausführlich über das *unablässige Gebet,* über *Messe* und *Kommunion.* „Es scheint, daß ein kurzer Kommuniondienst der tägliche eucharistische Ritus ist, der zum Offizium im Sinn Benedikts paßt" (201).

Für die *Mitarbeiter des Abtes* zeigt Benedikt nach Vf. wenig Interesse (202). Auch die Bedeutung des dekanalen Systems hat er „offenbar unter dem Einfluß Augustins . . . begrenzt und seine Konturen verwischt" (203).

Zum Thema *„Gehorsam"* als „Verzicht auf die Sorge um sich selbst" um Christi willen meint Vf., daß dieser Verzicht „nicht nur Sache des einzelnen ist, sondern auch der Gemeinschaft" (253); bei Benedikt trete die Lehre von der kollektiven Uneigennützigkeit und dem Vertrauen auf die Vorsehung etwas in den Hintergrund, wie überhaupt auch hier die Gemeinschaft, „vor allem beim Magister, eine Wirklichkeit von sekundärer Bedeutung" sei (259/260).

Zur *Fasten- und Abstinenzordnung* Bendedikts meint Vf.: „Die *Askese* hat keinen Platz mehr in unserem Leben"; unser Unvermögen in dieser Hinsicht ist ein „spirituelles Faktum"; das moderne Mönchtum sei in den Wirbel des Aktivismus hineingerissen (264/265).

Zum Thema *Lesung und Meditation* protestiert Vf. mit vielen anderen „gegen die bekannte Formel ‚Ora et labora'" als fälschliche Zusammenfassung des Mönchslebens (279); man solle die Worte „lege, meditare" wenigstens hinzufügen, weil Lesung und Meditation unbedingt hinzugehören (279).

Bezüglich der *Aufnahme von Gästen* stellt Vf. fest, daß die religiösen Formen fast völlig fehlen (303) aus offenbarer Schwäche, die nicht „wagt, das zu sein, was es (das Mönchtum) ist" (304). Das Miteinanderbeten mit den Gästen im Oratorium dürfte aber doch eine zeitgemäße Erfüllung der Forderungen Benedikts sein. In der *Kleiderfrage* erwies es sich als unerläßlich, zur Hausarbeit einen Arbeitskittel zu tragen und nicht das vom Vf. geforderte einheitliche Gewand (vgl. S. 320). – Ausgezeichnet spricht Vf. über die *Aufnahme des Nachwuchses* und betont, daß die Hingabe der Person an den persönlichen Gott ein spezieller Charakterzug unseres Mönchstums ist und aus der Profeß eine unverletzliche Weihe macht (327). Er weist darauf hin, daß Taufbekenntnis und monastische Profeß die gleiche Struktur haben; sie sind ein Treueversprechen, das mit Christus eint und nicht zurückgenommen werden kann (327. Das französische Wort *foi* ist hier mit „Treueversprechen" zu übersetzen.).

Mit den Anordnungen über *Priester* im Kloster schaffte Benedikt die anfängliche äußere Kontrolle durch Kleriker ab, so daß die Mönche hinfort die Eucharistie unter sich feiern können, während die Seelsorge auch Laien anvertraut wurde (334). Zur *Rangordnung der Liebe* erklärt Vf., daß der „gute Eifer" mystischerweise die Stufen einer Hierarchie beseitigt, die die Menschen nach außen unterscheidet (353). Aber: Die äußeren Strukturen „werden durch Äquivalente religiösen Charakters ersetzt" und „durch einen Strom von Glaube und Liebe überwunden" (355).

Abschließend stellt Vf. fest, daß Benedikt seinen Vorgängern, dem Magister, Cassian und besonders Augustinus, viel verdankt. Seinen knappen Anordnungen fehlen oft die theoretischen Begründungen; sie sind bei seinen Vorgängern zu finden. Mönchtum gehört zur christlichen Tradition, es ist „eine Antwort auf den Appell Christi" (358) unter der Autorität der Schrift. Die RB gibt „unserer Großherzigkeit die Richtung" und „fordert unser Streben heraus" (360).

Die ausgezeichnete Übersetzung des frz. Originaltextes hat leider nicht die ausführlichen Register übernommen und wiedergegeben. Von einzelnen Versehen nur diese: Der frz. Ausdruck *„Pater"* müßte mit *„Paternoster"* oder „Vaterunser" wiedergegeben werden; S. 51 muß es heißen: Die Beziehungen der Schüler untereinander sind von sekundärer (nicht nebensächlicher) Bedeutung; S. 160ff Anm. 39 u. 49 u. 396 Anm. 1, 5, 7 ist der frz. Ausdruck *bis* zu übersetzen: Neudruck S. 296 u. 298 muß es heißen: Scheu (nicht Furcht) vor den Reichen. – S. 310ff kann das griechische η nicht als Akzent wiedergegebeben werden; es muß heißen: aktemosýne, nicht: aktèmosynè. Das beeinträchtigt nicht das Verdient der mühsamen Übertragungen ins Deutsche.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Praesentia Christi. Festschrift Johannes **Betz** zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern. Hrsg. von Lothar Lies. – Düs: Patmos Verl. (1984). 551 S.; Lw. DM 68,–; S. 523–527: Bibliographie Johannes Betz.

The living and active word of God: Studies in honor of Samuel J. **Schultz**. Ed. by Morris Inch and Ronald Youngblood. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1983. XIV, 355 p.; $ 20,–.

Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Peter Eicher. Bd I: (A – Frieden). II: (Frömmigkeit – Lehramt). – Mchn: Kösel-Verl. (1984). 431 S; 386 S.

II. Bibelwissenschaft

Fesperman, Francis I.: From Torah to Apocalypse. An introduction to the Bible. – Wash: Univ. Press fo America 1983. 323 p.; $ 14,25.

Baez-Camargo, Gonzalo: Archeological commentary on the Bible. – Garden City: Doubleday 1984. XXXVIII, 288 p.; $ 17.95.

Grelot, Pierre: Dans les angoisses: L'espérance. Enquête biblique. – P: Éd. du Seuil (1983). 376 p. = Parole de Dieu; F 89,–.

The authoritative word. Essays on the nature of Scripture. Ed. by Donald K. M[a]cKim. – GrR: Eerdmans (1983). XIII, 270 p.; $ 10,95,–; [cont.:] p. 3–17: Achtemeier, Paul J.: How the Scriptures were formed; p. 19–26: Grant, Robert M.: Jesus and the Old Testament; p. 27–36: Grant, Robert M.: Paul and the Old Testament; p. 37–58: Barrett, G. K.: The interpretation of the Old Testament in the New; p. 59–84: Bruce, F. F.: Tradition and the canon of Scripture; p. 87–99: Beegle, Dewey M.: The biblical concept of revelation; p. 101–116: Miller, Donald G.: The Bible; p. 117–153: Bloesch, Donald: The primacy of Scripture; p. 155–181: Berkouwer, G. C.: The testimony of the Spirit; p. 183–196: Ridderbos, H. N.: The inspiration and authority of Holy Scripture; p. 197–224: Rogers, Jack B.: The Church doctrine of biblical authority; p. 227–237: Smart, James D.: The theological significance of historical criticism; p. 239–261: Dulles, Avery: Scripture: Recent Protestant and Catholic views.

2. Altes Testament

Westermann, Klaus: Gesammelte Studien. III: Erträge der Forschung am Alten Testament. – Mchn: Kaiser 1984. 226 S. = Theologische Bücherei LXXIII; Lw. DM 30,–.

Benjamin, Don C.: Deuteronomy and city life. A form criticism of texts with the word CITY ‹ʿîr› in **Deuteronomy 4:41–26:19**. – Wash: Univ. Press of America 1983. 351 p.; $ 25,–.

Walkenhorst, Karl-Heinz: Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von **Ex 34,8**f. – BZ, N.F. XXVIII, 1984, 185–213; S. 214–229: Maneschg, Hans: Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes. Zur Reinterpretation von **Num 21,4–9** in **Weish 16,5–14**.

Loretz, Oswald: Der Prolog des **Jesaja**-Buches: ‹**1,1–2,5**›. – Altenberge: Akademische Bibliothek; Soest: CIS-Verlag 1984. 171 S. = Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesaja-Buch = Ugaritisch-biblische Literatur I.

Edelman, Diana: Saul's rescue of Jabesh-Gilead ‹**I Sam 11, 1–11**›: Sorting story from history. – ZAW XCVI, 1984, 195–209; S. 210–220: Loretz, Oswald: Die Gattung des Prologs zum Buche Deuterojesaja ‹**Jes 40, 1–11**›; S. 221–234: Mason, Rex: Some echoes of the preaching in the second temple? Tradition elements in **Zechariah 1–8**.

Irsigler, Hubert: **Psalm 73** – Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur. – St. Ottilien: EOS Verl. 1984. XII, 404 S. = Münchener Universitätsschriften. Kathol.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XX; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, München]

Martin-Achard, Robert: **Amos**. L'homme, le message, l'influence. – (Genève:) Labor et Fides (1984). 320 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève VII; sfr 32,–.

Barstad, Hans M.: The religious polemics of Amos. Studies in the preaching of **Am 2, 7B–8; 4,1–13; 5,1–22; 6,4–7; 8,14**. – Lei: Brill 1984. XIX, 244 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXIV; hfl 76,–.

Renkema, Johan: *"Misschien is er hoop . . ."* De theologische vooronderstellingen van het Boek Klaagliederen. – Franeker: Wever 1983. IX, 372 blz.

Duhaime, Jean: La Règle de la Guerre de Qumrân et l'apocalyptique. – ScE XXXVI, 1984, 67–88.

Blenkinsopp, Joseph: Old Testament theology and the Jewish-Christian connection. – Journal for the Study of the Old Testament XXVIII, 1984, 3–15; p. 17–35: Hoegenhaven, Jesper: The first Isaiah scroll from Qumran (1QIs[a]) and the Massoretic text. Some reflections with special regard to **Isaiah 1–12**; p. 37–46: Paterson, Robert M.: Reinterpretation in the Book of **Jeremiah**; p. 47–59: Ackroyd, Peter R.: The Book of Jeremiah – Some recent studies; p. 61–87: Landy, Francis: Poetics and parallelism: Some comments on James Kugel's *The Idea of Biblical Poetry;* p. 89–98: Watson, Wilfred G. E.: A review of Kugel's *The Idea of Biblical Poetry;* p. 99–106: Miller, Patrick D.: Meter, parallelism, and tropes: The search for poetic style; p. 107–117: Kugel, James L.: Some thoughts on future research into biblical style: Addenda to *The Idea of Biblical Poetry*.

Davies, Stevan: L.: The Gospel of **Thomas** and Christian **wisdom**. – NY: Seabury Press (1983). 182 p.; $ 9,95.

Friis, Heike: Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels? – Dalheimer Blätter zum Alten Testament XIX, 1984, 3–22; S. 23–48: Rosenthal-Heginbottom, Renate: Eine jüdische Tonlampe mit dem Abrahamsopfer; S. 49–58: ʿAbbādi, S. – Claudia Nauerth: Ein frühchristliches Grab in Amman; S. 59–75: Diebner, Bernd Jørg: **Gen 34** und Dinas Rolle bei der Definition „Israels".

Kegler, Jürgen – Matthias Augustin: Synopse zum chronistischen Geschichtswerk. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 241 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums I; sfr 41,–.

Lacocque, André: **Daniel** et son temps. Recherches sur le mouvement apocalyptique Juif au II[e] siècle avant Jésus-Christ. Préface de Robert Martin-Achard. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1983). 231 p. = Le Monde de la Bible; sfr 29,–.

Craven, Toni: Artistry and faith in the Book of **Judith**. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). 139 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXX.

Hanhart, Robert: Text und Textgeschichte des Buches **Tobit**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 94 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-Hist. Klasse III, 139 = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVII; kart. DM 54,–.

Dobberahn, Friedrich Erich: Verkündigung und Sprachdesintegration. Aspekte der Schriftlichkeit der vorexilischen Gerichtsprophetie des Alten Testaments. – (Ffm:) Fischer (1984). 334 S.; kart. DM 42,– [Diss., Bonn]

Lindström, Fredrik: God and the origin of evil. A contextual analysis of alleged monistic evidence in the Old Testament. (Translated by Frederick H. Cryer.) – (Lund:) CWK Gleerup (1983). 272 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXI; scr 124,50 [Diss., Lund]

Remus, Harold E.: Authority, consent, law: *Nomos, physis,* and the striving for a 'given'. – Studies in religion XIII, 1984, 5–18; p. 19–28: Segal, Alan F.: Torah and *nomos* in recent scholarly discussion; p. 29–38: Lightstone, Jack N.: Torah is *nomos* – except when it si not: Prolegomena to the study of the Law in late antique Judaism; p. 39–46: Gaston, Lloyd: Works of law as a subjective genitive; p. 47–56: Robinson, Ira: Torah and *halakha* in mediaeval Judaism; p. 57–64: Amon, Moshe: Jewish law in Israel today: A conundrum for Messianic times; p. 65–86: Ouellet, Fernand et André Viel: Intérêt, motivation et attitudes des étudiants du secondaire face à l'étude des religions.

Miller, Stuart S.: Studies in the history and traditions of **Sepphoris**. – Lei: Brill 1984. XII, 160 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXVII; hfl 60,–.

Manns, Frédéric: Le symbole **eau-esprit** dans le Judaisme ancien. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1983). 340 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XIX.

Collins, John J.: Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenic diaspora. – NY: Crossroad 1983. XIV, 258 p.; $ 22,50.

Lee, J. A. L.: A lexical study of the Septuagint version of the Pentateuch. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). XIV, 171 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XIV; $ 12,50 [Diss., Cambridge]

3. Neues Testament

Menken, M. J. J.: The references to Jeremiah in the Gospel according to Matthew ‹**Mt. 2,17; 16,14; 27,9**›. – EThL LX, 1984, 5–24; p. 25–44: Neirynck, F.: The Matthew-Luke agreements in Mt **14**, **13–14/Lk 9,10–11** ‹par. **Mk 6,30–34**›.

Derrett, J. Duncan M.: The Lucan Christ and Jerusalem τελειοῦμαι ‹**Lk 13,32**›. – ZNW LXXV, 1984, 36–43; S. 44–59: Lattke, Michael: Salz der Freundschaft in **Mk 9,50c**; S. 60–72: Ó Fearghail, Fearghus: Rejection in Nazareth: **Lk 4,22**; S. 73–85: Hofius, Otfried: **Gal 1,18**: ἱστορῆσαι Κηφᾶν.

Brandenburger, Egon: **Markus 13** und die **Apokalyptik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 182 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXIV; kart. DM 49,–.

Weiser, Alfons: Das ‹Apostelkonzil› ‹**Apg 15,1–35**›. Ereignis, Überlieferung, lukanische Deutung. – BZ, N.F. XXVIII, 1984, 145–167.

Cortés, Juan B.: The Greek text of **Luke 18:14a**: A contribution to the method of reasoned eclecticism. – CBQ XLVI, 1984, 255–273; p. 274–283: Plevnik, Joseph: The taking up of the faithful and the resurrection of the dead in **I Thessalonians 4:13–18**; p. 284–298: Wild, Robert A.: The warrior and the prisoner: Some reflections on **Ephesians 6:10–20**.

Krimmer, Heiko: **Römerbrief**. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1983). 415 S. = Edition C. B.: Bibelkommentare X; kart. DM 36,80.

Refoulé, François: «. . . et ainsi tout Israël sera sauvé.» Romains **11,25–32**. – P: Éd. du Cerf 1984. 392 p. = Lectio divina CXVII; F 133,–.

Hugedé, Norbert: Le sacerdoce du fils. Commentaire de l'Épître aux **Hébraux**. – P: Fischbacher (1983). 267 p.; F 133,–.

Bassler, Jouette M.: The widow's tale: A fresh look at **1 Tim 5:3–16**. – JBL CIII, 1984, 23–41; p. 223–233: Hester, James D.: The rhetorical structure of **Galatians 1:11–2:14**; p. 235–243: Malherbe, Abraham J.: "In season and out of season": **2 Timothy 4:2**.

Roloff, Jürgen: Die Offenbarung des **Johannes**. – Zü: Theol. Verlag 1984. 218 S. = Zürcher Bibelkommentar NT XVIII; sfr 30,–.

Collins, Raymond F.: Introduction to the New Testament. – (Lo:) SCM Press (1983). XXIX, 449 p.; £ 8,–.

Thüsing, Wilhelm: Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie. – TThZ XCIII, 1984, 118–137.

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

Strecker, Georg: Die **Bergpredigt**. Ein exegetischer Kommentar. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 194 S.; kart. DM 38,–.

Jesus and the politics of his day. Ed. by Ernst Bammel and C. F. C. Moule. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Press (1984). XI, 511 p.; £ 37,50; [cont.:] p. 1–9: Sweet, J. P. M.: The Zealots and Jesus; p. 11–68: Bammel, E.: The revolution theory from Reimarus to Brandon; p. 69–89: Bruce, F. F.: The date and character of Mark; p. 91–100: Moule, C. F. D.: Some observations on *Tendenzkritik;* p. 101–107: Styler, G. M.: Argumentum e silentio; p. 109–128: Bammel, E.: The Poor and the Zealots; p. 129–144: Merkel, Helmut: The opposition between Jesus and Judaism; p. 145–152: Reicke, B.: Judaeo-Christianity and the Jewish establishment, A. D. 33–66; p. 153–171:

Lampe, G. W. H.: A. D. 70 in Christian reflection; p. 173–182: Lampe, G. W. H.: The trial of Jesus in the *Acta Pilati*; p. 183–195: Horbury, William: Christ as brigand in ancient anti-Christian polemic; p. 197–209: Bammel, E.: Jesus as a political agent in a version of the Josippon; p. 211–240: Bammel, E.: The feeding of the multitude; p. 241–248: Hart, H. St J.: The coin of 'Render unto Caesar . . .' ‹A note on some aspects of **Mark 12:13–17; Matt. 22:15–22; Luke 20:20–26**›; p. 249–263: Bruce, F. F.: Render to Caesar; p. 265–286: Horbury, William: The Temple tax; p. 287–294: Black, Matthew: 'Not peace but a sword': **Matt. 10:34ff; Luke 12:51ff;** p. 295–318: Grundmann, Walter: The decision of the Supreme Court to put Jesus to death ‹**John 11:47–57**› in its context: tradition and redaction in the Gospel of John; p. 319–334: Catchpole, David R.: The 'triumphal' entry; p. 335–351: Lampe, G. W. H.: The two swords ‹**Luke 22:35–38**›; p. 353–364: Bammel, E.: The *titulus;* p. 365–383: Bammel, E.: **Romans 13**; p. 385–402: Schubert, K.: Biblical criticism criticised: with reference to the Markan report of Jesus's examination before the Sanhedrin; p. 403–414: Schneider, Gerhard: The political charge against Jesus ‹**Luke 23:2**›; p. 415–451: Bammel, E.: The trial before **Pilate**; p. 453–476: Robinson, John A. T.: 'His witness is true': A test of the Johannine claim.

Witherington, Ben: Women in the ministry of Jesus: a study of Jesus' attitudes to women and their roles as reflected in his earthly life. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1984. XI, 221 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LI; £ 17,50.

Potterie, Ignace de la: Structure du prologue de Saint Jean. – NTSt XXX, 4, 1984, 354–381; p. 460–473: Painter, John: Christology and the history of the Johannine community in the prologue of the Fourth Gospel; p. 382–394: Kertelge, Karl: Gesetz und Freiheit im **Galaterbrief**.

Tresmontant, Claude: Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles. Présentation de J.-Ch. Thomas. – P: O.E.I.L. (1983). 317 p.; F 110,–.

King, D. H.: Paul and the Tannaim. A study in Galatians. – Westminster theological journal XLV, 1983, 340–370; p. 400–410: Thielmann, F.: The New Testament canon: Its basis for authority.

Cannon, George E.: The use of traditional materials in **Colossians**. (Their significance for the problems of authenticity.) – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. (1983). VIII, 253 p.; $ 17,95.

Delhaye, Philippe: La exigencia cristiana según San Pablo. – Scripta theologica XV, 1983, 669–737.

Zedda, Silverio: Relativo e assoluto nella morale di san Paolo. – Brescia: Paideia Ed. (1984). 393 p. = Biblioteca di cultura religiosa XLIII; Lire 25 000.

Paulus – Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht. Hrsg. : Eugen Biser (u. a.) – Mchn: Pfeiffer (1984). 107 S.

Zimmermann, Alfred F.: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum. – Tü: Mohr 1984. IX, 258 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 12; kart. DM 48,– [Diss., Bern]

Rudolf **Bultmanns** Werk und Wirkung. Hrsg.: Bernd Jaspert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S.; geb. DM 44,–.

Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum. – Tü: Mohr 1983. XIV, 374 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 9; kart. DM 78,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Ernst, Wilhelm: Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart. – Gr LXV, 1984, 231–270; p. 271–299: Hamel, Edouard: L'Eglise et les droits de l'homme. Jalons d'histoire.

Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen. Hrsg. von Werner Welzig, Band I. – Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1984. 683 S. = Österr. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte CDXXX; Lw. DM 104,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-Deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Hrsg. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1983. VI, 369 S. = Göttinger Orientforschungen I, 24; kart. DM 82,–; [enth.: u. a.:] S. 1–17: Wiessner, Gernot: Das Böse in den Religionen; S. 18–35: Böhlig, Alexander: Das Böse in der Lehre des **Mani** und des **Markion**; S. 36–46: Martikainen, Jouko: Das Böse in den Schriften des Syrers **Ephraem**, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum; S. 47–71: Staats, Reinhart: Messalianerforschung und Ostkirchenkunde; S. 72–84: Thurén, Jukka: Makarios/Symeon als Ausleger der Heiligen Schrift; S. 85–98: Schulze, Udo: Die 4. geistliche Homilie des Makarios/Symeon. Gedanken zur Textüberlieferung; S. 99–108: Strothmann, Werner: Die erste Homilie des Alexandriners Makarios; S. 109–122: Hesse, Otmar: Das Böse bei **Markos Eremites**; S. 123–149: Fricke, Klaus-Joachim: Das Böse bei **Diadochos** von **Photike**; S. 150–169: Krumwiede, Hans-Walter: Das Böse in den Schriften **Luthers**; S. 170–179: Mannermaa, Tuomo: Theosis und das Böse bei Luther; S. 180–185: Bank, J. H. van de: Makarios und das Hüsgesinn der **Lieften**; S. 186–222: Schneider, Hans: Johann **Arndt** und die makarianischen Homilien; S. 223–236: Weber, Burkhard: Zur Wirkungsgeschichte des Makarios bei Philipp Jacob **Spener**; S. 237–288: Kvist, Hans-Olof: Das radikale Böse bei Immanuel **Kant**; S. 289–342: Berneburg, Ernst: Vom Bösen bei Jeremias **Gotthelf**; S. 343–354: Heino, Harri: Die Homilien des Makarius und die finnische Beterbewegung.

3. Alte Kirchengeschichte

Studia patristica. Vol. XV: Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I: Inaugural lecture, editiones, critica, biblica, historica, theologica, philosophica, liturgica. Ed. by Elizabeth A. Livingstone. – B: Akademie-Verl. 1984. 585 p.; [cont. e. a.:] p. 3–12: Chadwick, Henry: Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church; p. 15–19: Pattenden, Philip: The editions of the *Pratum Spirituale* of John **Moschus**; p. 20–25: Petit, Françoise: En marge de l'édition des fragments de **Philon** ‹Questions sur la Genèse et l'Exode›. Les florilèges damascéniens; p. 26–30: Rordorf, W.: Une nouvelle édition de la **Didachè** ‹Problèmes exégétiques, historiques et théologiques›; p. 31–36: Tuilier, A.: Une nouvelle édition de la Didachè ‹Problèmes de méthode et de critique textuelle›; p. 39–49: Barnard, L. W.: The authenticity of **Athenagoras**' *De Resurrectione;* p. 50–54: Carver, G. L.: **Minucius Felix** Octavius XIV. 1: A proposed emendation; p. 55–68: Ceresa-Gastaldo, A.: The biographical method of **Jerome**'s *De viris illustribus;* p. 69–70: Choub, M.: Agrapha in St **Methodius** of **Olympus** (more probably – of Philippi); p. 71–72: Decker, D. de: **Lactance**: L'apport d'une concordance automatique appliquée aux études patristiques; p. 73–74: Évieux, P.: **Isidore** de **Peluse**: État des recherches (résumé); p. 75–78: Green, R. P. H.: Tityrus lugens; p. 79–83: Griffith, J. G.: A three-dimensional model for classifying arrays of manuscripts by cluster-analysis; p. 84–93: Hamman, A.: Jacques-Paul **Migne** et la renaissance patristique. Leçon d'un centenaire; p. 94–99: Naldini, M.: Il tema dell'unione mistica con Dio in un frammento del VI secolo; p. 100–107: Nicholson, O. P.: The date of **Arnobius**' *Adversus gentes;* p. 108–111: Rozemond, Keetje: La lettre «De hymno trisagio» du **Damascène**, ou Jean Mosch, patriarche de Jerusalem; p. 112–116: Assendelft, Marion M. van: A poet's mosaic. Some remarks on the composition of the hymns of **Prudentius**; p. 117–121: Walsh, P. G.: **Paulinus** of **Nola** and Virgil; p. 125–130: Alexander, J. S.: Aspects of Donatist scriptural interpretation at the conference of **Carthage** of **411;** p. 131–135: Ashby, G. W.: The hermeneutic approach of **Theodoret** of **Cyrrhus** to the Old Testament; p. 136–139: Boyd, W. J. P.: Galilaea – A difference of opinion between Augustine and Jerome's "Onomastica Sacra"; p. 140–145: Delage, M. J.: La première épître de Jean dans les sermons de **Césaire** d'**Arles**; p. 146–169: Dorival, G.: Aperçu sur l'histoire des chaînes exégétiques grecques sur le psautier (**V°–XIV°** siècles); p. 170–176: ∼: La reconstitution du *Commentaire sur les Psaumes* d'**Eusèbe** de **Césarée** grâce aux chaînes exégétiques grecques, en particulier la chaîne de Nicétas; p. 177–184: Gasparro, Giulia Sfameni: Variazioni esegetiche sulla parabola del **Buon Samaritano**: dal "presbitero" di Origene ai dualisti medievali; p. 185–195: Messana, V.: L'esegesi tropologica presso i padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino; p. 196–199: Noakes, K. W.: The metaphrase on Ecclesiastes of **Gregory Thaumaturgus**; p. 200–205: Amersfoort, J. van: Some influences of the Diatessaron of **Tatian** on the Gospel text of **Hilary** of **Poitiers**; p. 209–211: Bévenot, M.: *Pari consortio praediti et honoris et potestatis* (De Unitate, 4): the longevity of a Cyprianic phrase; p. 212–216: Brooks, E. C.: The "Epistola Clementis" – a Petrine infusion at Rome c. A. D. 385; p. 217–220: Grant, R. M.: Early christian banking; p. 221–225: Hardy, E. R.: The decline and fall of the **Confessor-Presbyter**; p. 226–232: Lepelley, C.: Chrétiens et païens au temps de la persécution de Dioclétien: le cas d'Abthugni; p. 233–237: Pikhaus, Dorothy: La vie, la mort et l'au-delà dans les inscriptions latines paléochrétiennes; p. 238–241: Schindler, A.: Kritische Bemerkungen zur Quellenbewertung in der Circumcellionenforschung; p. 242–246: Trigg, J. W.: Martyrs and churchmen in third-century North Africa; p. 247–254: Lof, L. J. van der: The man in the shadow behind **Pelagius**; p. 255–260: Wortley, J.: The sixtieth canon of the Council *in Troullo;* p. 263–267: Badewien, J.: Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei **Salvian** von **Marseille**; p. 268–277: Bentivegna, J.: The times of the Christian Fathers: Theological attempts at an ecumenical definition; p. 278–284: Cusack, P. A.: Number games and the second dialogue of St. **Gregory**; p. 285–290: Dalmais, I. H.: L'innovation des natures d'après S. **Maxime** le **Confesseur** (à propos de Ambiguum 42); p. 291–296: Eno, R. B.: **Ferrandus** and **Facundus** on doctrinal authority; p. 297–300: Gersh, S.: Ideas and energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite; p. 301–304: Gray, P. T. R.: **Theodoret** on the "One Hypostasis". An Antiochene reading of Chalcedon; p. 305–316: Gregg, R. C. – D. Groh: The centrality of soteriology in early **Arianism**; p. 317–320: Hauken, A. I.: Incarnation and hierarchy. The Christ according to **Ps-Dionysius**; p. 321–327: Hevia-Ballina, A. A.: Alegría y salvación, un esperanzador mensaje de la predicación pascual; p. 328–335: Kelly, J. F.: The virgin birth in Hiberno-Latin theology; p. 336–360: Laeuchli, S.: Prolegomena to a structural analysis of ancient Christian salvation; p. 361–367: Richardson, W.: Christ as ὁ νόμος ἔμψυχος in **Clement** of **Alexandria** and some trends in current theology; p. 368–373: Riggi, C.: La διαλογή des Marcelliens dans le Panarion, 72; p. 374–378: Rusch, W. G.: Baptism of desire in **Ambrose** and **Augustine**; p. 379–392: Wickham, L. R.: **Cyril** of **Alexandria** and the apple of discord; p. 393–395: Winslow, D. F.: Soteriological "Orthodoxy" in the Fathers; p. 399–413: Andresen, C.: The integration of Platonism into Early Christian theology; p. 414–431: Armstrong, A. H.: Pagan and Christian traditionalism in the first three centuries A. D.; p. 432–441: Places, Éd. des: Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e^ siècle ap. J.-C. **Numénius, Atticus, Justin**; p. 442–447: Disandro, C. A.: Historia semántica de *perikhóresis;* p. 448–452: Goulet, R.: Porphyre et Macaire de Magnésie; p. 453–457: Henry, P.: **Plutarch** and **Origen** on theology and language; p. 458–460: Louth, A.: Envy as the chief sin in **Athanasius** and **Gregory** of **Nyssa**; p. 461–473: May, G.: **Hermogenes** – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis; p. 474–485: Osborn, E. F.: Paul and Plato in second century ethics; p. 486–488: Pigeaud, J.: Le problème de la conscience chez **Philon** d'**Alexandrie**; p. 489–494: Procopé, J. F.: Quiet Christian courage. A topic in **Clemens Alexandrinus** and its philosophical background; p. 495–508: Tanner, R. G.: The Epistle to Diognetus and contemporary Greek thought.

Moreno, José Luis: El Logos y la creación. La referencia al Logos en el «prinpripio» de Gén 1,1, según **Filón** de **Alejandría**. – Scripta theologica XV, 1983, 381–420.

Gribomont, Jean: Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine. – Aug XXIV, 1984, 9–20; p. 21–32: Grégoire, Réginald: La funzione dei calendari nel culto dei santi; p. 33–71: Lupieri, Edmondo: Beati sunt qui imitantur Iohannem ‹Hier. *Hom. in Io.*›. La figura di S. Giovanni Battista come modello di santità; p. 73–81: Rordorf, Willi: Sainte **Thècle** dans la tradition hagiographique occidentale; p. 83–113: Consolino, Franca Ela: Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane; p. 115–141: Pastorino, Agostino: Il *De obitu sancti Paulini* di Uranio; p. 143–166: Vecchi, Alberto: I luoghi comuni nell'agiografia. Saggio sulla leggenda

veronese di s. **Zeno**; p. 167–187: Dattrino, Lorenzo: S. **Eusebio** di **Vercelli**: vescovo «martire»? vescovo «monaco»?; p. 189–200: Riggi, Calogero: La figura di **Niceta** di **Remesiana** secondo la biografia Gennadiana; p. 201–211: Messana, Vincenzo: Note sulla *Vita sancti Hilarii* di **Venanzio Fortunato**; p. 213–226: Pietrella, Egidio: La figura del santo-vescovo sulla «Vita Epifani» di **Ennodio** di **Pavia**; p. 227–233: Ciccarese, Maria Pia: Vita Martina 7: tra miracula e visione dell'aldilà; p. 235–264: Monaci Castagno, Adele: Il vescovo l'abbate, l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di **Gregorio** di **Tours**; p. 265–280: Weiss, Jean-Pierre: Honorat héros antique et saint chrétien. Etude du mot *gratia* dans la *Vie de saint Honorat* d'**Hilaire** d'**Arles**; p. 281–292: Scorza Barcellona, Francesco: S. Secondo ‹BHL 7558–60› tra Amelia e Gubbio; p. 293–303: Nuvolone, Flavio G.: Le voyage de **Colomban** ‹† 615› à Rome: de la diplomatique à l'hagiographie; p. 305–314: Opelt, Ilona: Note al viaggio in Italia di S. **Ilarione Siro**; p. 315–331: Pasquato, Ottorino: L'hagiografia tra cultura, società e Chiesa in H. I. Marrou; p. 333–345: Saxer, Victor: La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi. Breve profilo storico.

Unnik, W. C. van: Sparsa collecta. The collected essays. P. III: Patristica. Gnostica. Liturgica. – Lei: Brill 1983. IX, 418 p. = Novum Testamentum. Suppl. XXXI; hfl 136,–.

Gahbauer, Ferdinand R.: Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. 508 S. = Das östliche Christentum N.F. XXXV; kart. DM 69,50.

Kampling, Rainer: Das Blut Christi und die Juden. Mt. 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen. – Mstr: Aschendorff 1984. VIII, 260 S. = Neutestamentliche Abhandlungen N.F. XVI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster].

Coyle, John Kevin: The exercise of teaching in the postapostolic Church. – EglTh XV, 1984, 23–43.

Stötzel, Arnold: Kirche als ‚neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach **Johannes Chrysostomus**. – Mstr: Aschendorff 1984. VI, 240 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie LI; kart. DM 68,–.

Goehring, James E.: The Letter of **Ammon** and Pachonian monasticism. – B, NY: de Gruyter 1984. 440 p. = Patristische Texte und Studien XXVII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Brandt, Hans-Jürgen: Die Bischöfe und Erzbischöfe von **Paderborn**. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1984. 389 S., 214 Ill.; Lw. DM 58,–.

Urkundenbuch des Stifts **Fredelsloh**. Bearbeitet von Manfred Hamann. – Hild: Lax 1983. XI, 203 S. = Göttingen-Grubenhagener Urkundenbuch. Abt. 1 = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter VI; Lw. DM 54,–.

Roden, Günther von: Die Zisterzienserinnenklöster **Saarn**, **Duissern** und **Sterkrade**. – B, NY: de Gruyter 1984. XII, 250 S. = Germania Sacra N.F. XVIII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln: Das Erzbistum Köln IV.

5. Mittelalter

Pascua mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J. M. de **Smet**. Red. R[obrecht] Lievens, E. van Mingroot [e. a.] – Leuven: Univ. Pers 1983. XII, 691 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 10; FB 1725,–; [cont.:] p. 1–4: Meersseman, G. G.: Wie könnte die Kirchengeschichte des Mittelalters erneuert werden?; p. 5–14: Milis, Ludo: Beroering omtrent bisdomssplitsingen in **Vlaanderen** in de jaren 1112–1113; p. 15–27: Van den Nieuwenhuizen, Jos: De parochiale organisatie van **Antwerpen** tijdens de middeleeuwen; p. 28–51: Van Ermen, Eduard: De Utrechtse kapittels Sint-Maarten en **Sint-Salvator** ‹Oudmunster› en hun bezittingen in de Antwerpse Kempen (± 1000–1620); p. 52–61: Baerten, Jean: Kerk en munt in de middeleeuwen; p. 62–65: Kłoczowski, Jerzy: Saint **Stanislas**, patron de la Pologne au XIII[e] siècle; p. 66–74: Violante, Cinzio: Riflessioni storiche sul seppellimento e la traslazione di Arialdo e di Erlembaldo capi della pataria milanese; p. 75–92: Van Mingroot, Erik: Ramihrdus de Schere, alias Ramihrd d'Esquerchin ‹† 1077›; p. 93–107: Goossens, Jean: La Bible et la critique du clergé liégeois du XII[e] siècle dans l'*Antigraphum Petri*; p. 108–123: Bredero, Adriaan H.: **Henri** de **Lausanne**: un réformateur devenu hérétique; p. 124–132: Zerbi, Piero: 'Humillimo nunc incipiunt modo' ‹*De nugis curialium*, Dist. I, c. 31›. Note e riflessioni sulla testimonianza di **Walter Map** a proposito dei primi valdesi; p. 133–146: Fransen, Gérard: La lettre de **Hincmar** de **Reims** au sujet du mariage d'Étienne: une relecture; p. 147–158: Van den Auweele, Dirk: Note sur les fragments gantois des *Questiones sabbatine* de **Pillius Medicinensis**; p. 159–171: Paquet, Jacques: L'immatriculation des étudiants dans les universités médiévales; p. 172–180: Wiśniowski, Eugeniusz: Das Problem des Zölibats der Geistlichen in der **Diözese Prag** im **XIV.** Jahrhundert; p. 181–183: Gandillac, Maurice de: **Nicolas** de **Cues**, théoricien des 'droits de l'homme'; p. 184–190: Dekkers, Eligius: 'Discretione praecipuam': het getuigenis van Paus **Gregorius** over de Regel van Benedictus; p. 191–203; Vaesen, Jos: Sulpicius Severus en Hieronymus; p. 204–209: Huyghebaert, N. N.: De twee schenkingen van vrouwe Levildis, castellana van Broekburg; p. 210–225: Gorissen, Pieter: De proosdij van Sint-Amands te Kortrijk. Een alternatieve historische schets; p. 226–245: Smeyers, Maurits: De statuten van de abdij van **Sinte-Geertrui te Leuven** en hun relatie tot deze van het kapittel van Windesheim; p. 246–262: Mohr, Walter: Geschichtstheologische Aspekte im Werk **Galberts** von **Brugge**; p. 263–276: Jolivet, Jean: Les rochers de Cumes et l'antre de Cerbère. L'ordre du savoir selon le *Commentaire* de **Bernard Silvestre** sur l'*Énéide*; p. 277–283: Van Steenberghen, Fernand: Note d'herméneutique: la 'tournure dialectique' dans littérature de l'École; p. 284–294: De Santis, Paola: **Abelardo** interprete del Cantico dei Cantici per il Paracleto?; p. 295–311: Manselli, Raoul: Appunti sulla religiosità popolare in **Francesco** d'**Assisi**; p. 312–336: Lourdaux, Willem: **Dirk of Herxen**'s tract *De utilitate monachorum*: a defence of the lifestyle of the brethren and sisters of the common life; p. 337–350: van Eijl, Edmond J. M.: De interpretatie van **Erasmus**' *De contemptu mundi*; p. 351–356: Leclercq, Jean: Un jalon dans l'histoire du *Vander Dochtere van Syon*; p. 357–368: Willaert, Frank: 'Rehte minne' in Veldekes vijfde Lied (MF 59, 23); p. 369–382: Verbeke, Werner: **Gregorius** de **Grote** in de *Spiegel Historiael* van **Jacob** van **Maerlant**; p. 383–397: Lievens, R.: **Ruusbroecs** roemsce vaert; p. 398–451: De Keyser, Raphaël – Amber Verrycken: De pseudo-profetie van Amisins: een Vlaamse visie op de veertiende eeuw; p. 452–492: Welkenhuysen, Andries: La peste en **Avignon** ‹1348› décrite par un témoin oculaire, Louis Sanctus de Beringen; p. 493–498: Braet, Herman: Sur 'Qui non sap esser chantaire' (P.-C. 262,7); p. 499–509: Callay, Brigitte L.: The road to salvation in the *Roman de la Rose*; p. 510–517: Van Caenegem, R. C.: Punctuatie-perikelen in het polyptiek van de St. Bertijnsabdij; p. 518–528: Verhelst, Daniël: Scarpsum de dictis sancti **Efrem** prope fine mundi; p. 529–544: Luscombe, D. E.: Excerpts from the letter collection of **Heloise** and **Abelard** in Notre Dame ‹Indiana› MS 30; p. 545–604: Massa, Eugenio: La deificazione nel commento di **Bertoldo** di **Moosburg** a Proclo, *Elementatio theologica*, 129. Edizione del testo e prime analisi; p. 605–618: Haverals, Marcel: Deux exhortations à la vie monastique de la 'Dévotion Moderne'; p. 619–630: Silvestre, Hubert: Le jour et l'heure de la nativité et de la resurrection pour **Rupert** de **Deutz**; p. 631–643: Van Uytven, Raymond: The date of **Thomas Aquinas**'s *Epistola ad ducissam Brabantiae*; p. 644–660: Dogaer, Georges, Een ongewone 14de-eeuwse Middelnederlandse kalender; p. 661–670: Buntinx, Jan: De invoering van de Gregoriaanse kalender te **Gent**.

Cohen, Jeremy: The Jews as killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the Friars. – Tr XXXIX, 1983, 1–27; p. 29–80: Roberts, Michael: Rhetoric and poetic imitation in **Avitus'** account of the crossing of the Red Sea ‹*De spiritalis historiae gestis* 5.371–702›; p. 81–114: Vaughan, M. F.: The prophets of the Anglo-Norman Adam; p. 135–162: Craun, Edwin D.: *Inordinata locutio*: Blasphemy in pastoral literature, 1200–1500; p. 163–181: Reinhardt, Klaus: Zur Überlieferung eines mittelalterlichen Hohelied-Kommentars: Odo von Cheriton – Michael von Ayguani von Bologna – Rodrigo von Astorga; p. 183–218: Emery, Kent: Reading the world rightly and squarely: **Bonaventure**'s doctrine of the cardinal virtues; p. 323–366: Minnis, Alistair: Affection and imagination in *The Cloud of Unknowing* and **Hilton**'s *Scale of Perfection*; p. 367–418: Adams, Robert: Pier's pardon and Langland's semi-Pelagianism.

Hartmann, Wilfried: Vetera et nova. Altes und neues Kirchenrecht in den Beschlüssen karolingischer Konzilien. – AHC XV, 1984, 79–95; S. 96–158: Roberg, Burkhard: Subsidium Terrae Sanctae. Kreuzzug, Konzil und Steuern; S. 159–171: Seibt, Ferdinand: **Hus** in Konstanz; S. 172–193: Hoke, Rudolf: Der Prozeß des Jan Hus und das Geleit König Sigmunds. Ein Beitrag zur Frage nach der Kläger- und Angeklagtenrolle im Konstanzer Prozeß von 1414/15.

Wollasch, Joachim: Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts. – DA XL, 1984, 1–20; S. 21–54: Staab, Franz: Die Wurzel des zisterziensischen Zehntprivilegs. Zugleich: Zur Echtheitsfrage der ‚Querimonia Egilmari episcopi' und der ‚Responsio Stephani V papae'; S. 55–175: Bloch, Herbert: Der Autor der „Graphia aureae urbis Romae".

Gilbert, Paul: "Id est summum omnium quae sunt" ‹S. **Anselme**, "Monologion", chap. I–IV›. – RPhL LXXXII, 1984, 199–223.

Gallant, Laurent: L'Evangéliaire de saint François d'Assise. – CollFr LIII, 1983, 5–22; p. 23–40: Burr, David: **Olivi** and **Franciscan** eschatology; p. 41–49: Peláez, Manuel J.: La mujer en la obra de Francesc Eiximenis. Un ejemplo de literatura antifeminista en la Baja Edad Media.

Fries, Albert: Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des **Albertus Magnus**. – Mstr: Aschendorff 1984. IX, 201 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXV.

Schmitz, Rudolf Michael: Die Beziehung Papst-Bischof-Priester im Opusculum „Contra impugnantes" des hl. **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXIV, 1984, 204–221.

Blazquez, Niceto: Los tratados sobre la Ley Antigua y Nueva en la «Summa Theologiae». – Scripta theologica XV, 1983, 421–468.

Ombres, Robert: Latins and Greeks in debate over purgatory, 1230–1439. – JEH XXXV, 1984, 1–14; p. 15–29: Zutski, J. N. R.: Proctors acting for English petitioners in the chancery of the Avignon Pope ‹1305–1378›; p. 358–375: Goodrich, W. F.: The Cistercian founders and the rule: Some reconsiderations; p. 376–390: Coleman, Janet: **FitzRalph**'s Antimendicant 'proposicio' ‹1350› and the politics of the Papal court at **Avignon**.

Cenci, Cesare: Privilegi e Costituzioni in un codice dell'Osservanza di Siena. – AFrH LXXVII, 1984, 67–80; p. 81–109: Dumont, Stephen D.: **Giles** of **Rome** and the De rerum principio attributed to **Vital** du **Four**; p. 137–180: Dedieu, Hugues: Les vicaires provinciaux de l'Observance en Aquitaine ‹1448?–1517›; p. 181–217: Eugène, Christiane: S. **Bernardine** de **Sienne** et la France; p. 218–246: D'Andrea, Gioacchino Francesco: Gli studi della Provincia Riformata di Terra di Lavoro nel secolo XIX.

Zumkeller, Adolar: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors **Johannes Zachariae** O.S.A. ‹† 1428›. – Wü: Augustinus-Verl. 1984. 206 S. = Cassiciacum XXXIV; kart. DM 75,–.

6. Gesamte Neuzeit

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band III: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. Von G. A. Benrath [u. a.] – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). IX, 673 S.; Lw. DM 180,–; [enth.:] S. 1–70: Benrath, Gustav Adolf: Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus; S. 71–287: Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus; S. 289–423: Dantine, Wilhelm und Eric Hultsch: Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus; S. 426–603: Slenczka, Reinhard: Dogma und Kircheneinheit.

Trzaskalik, Friedrich: Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XX, 161 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte V; kart. DM 48,–.

Schröer, Henning: Kierkegaard und Luther. – KuD XXX, 1984, 227–248.

Metzler, Josef: Die Synoden in **Indochina 1625–1934**. – Pad (u. a.): Schöningh 1984. XXII, 407 S. = Konziliengeschichte A, 3; Lw. DM 108,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Stackmann, Karl: Probleme germanistischer Lutherforschung. – ARG LXXV, 1984, 7–31; S. 32–58: Murphy, Lawrence F.: Gabriel **Biel** and ignorance as

an effect of original sin in the prologue to the Canonis missae expositio ‹Continuation›; S. 59–77: O'Rourke Boyle, Marjorie: **Erasmus** and the "Modern" question: Was he semi-Pelagian?; S. 78–92: Bietenholz, Peter G.: Schüler und Freunde des Erasmus in Lübeck und Montpellier; S. 93–112: Maxcey, C. E.: Why do good? **Dietenberger**'s reply to Luther; S. 113–138: Jütte, Robert: Andreas **Hyperius** (1511–1564) und die Reform des frühneuzeitlichen Armenwesens; S. 139–152: Margolin, Jean-Claude: A propos d'une lettre de **Johann von Löwenstein** au Prince Guillaume de Hesse (20 novembre 1545); S. 153–175: Duggan, Lawrence G.: Fear and confession on the eve of the Reformation; S. 176–193: Moeller, Bernd: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?; S. 194–233: Schmidt, Georg: Die Haltung des Städecorpus zur Reformation und die Nürnberger Bündnispolitik; S. 243–255: Kiermayr, Reinhold: The Reformation in **Duderstadt** 1524–1576 and the Declaratio Ferdinandea; S. 256–275: Kessel, Peter J. van: The denominational pluriformity of the German nation at Padua and the problem of intolerance in the 16th century; S. 276–285: Marshall Wyntjes, Sherrin: Women and religious choices in the sixteenth century **Netherlands**; S. 290–297: Vallée, Gerard: **Luther** and monastic theology. Notes on Anfechtung and compunctio; S. 297–308: Rüger, Hans Peter: **Karlstadt** als Hebraist an der Universität zu Wittenberg.

Schatzgeyer, Kaspar, OFM: Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. und eingeleitet von Erwin Iserloh und Peter Fabisch. – Mstr: Aschendorff 1984. V, 630 S. = Corpus Catholicorum XXXVII; kart. DM 268,–.

Pesch, Otto Hermann: Neuere Beiträge zur Frage nach **Luthers** „Reformatorischer Wende". – Cath XXXVII, 1983, 259–287; XXXVIII, 1984, 66–133.

Wicks, Jared: Fides sacramenti – Fides specialis: Luther's development in 1518. – Gr LXV, 1984, 53–87.

Rohls, Jan: „... unser Knie beugen wir doch nicht mehr." Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation. – ZThK LXXXI, 1984, 322–351; S. 352–382: Bayer, Oswald: Natur und Institution. Eine Besinnung auf Luthers Dreiständelehre.

Smolinsky, Heribert: **Augustin** von **Alveldt** und **Hieronymus Emser**. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. – Mstr: Aschendorff 1984. VII, 467 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXII; kart. DM 148,–. [Habil.-Schrift, Würzburg]

Timmermann, Waltraud: Theaterspiel als Medium evangelischer Verkündigung. Zu Aussage und Funktion der Dramen Paul **Rebhuns**. – AKG LXVI, 1984, 117–158.

Kathrein, Werner: Die Bemühungen des Abtes Petrus **Lotichius** ‹1501–1567› um die Erneuerung des kirchlichen Lebens und die Erhaltung des Klosters Schlüchten im Zeitalter der Reformation. – Fu: Parzeller 1984. 304 S., Ill. = Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda XXIV; kart. DM 36,– [Diss., Freiburg/B]

Kiermayr, Reinhold: On the education of the pre-reformation clergy. – ChH LIII, 1984, 7–16; p. 17–29: Nischan, Bodo: The "Fractio Panis": a reformed communio practice in late Reformation Germany; p. 155–173: Douglass, Jane Dempsey: Christian freedom: What Calvin learned at the school of women; p. 174–186: Jones, Norman L.: Elizabeth, edification, and the Latin prayer book of 1560.

Dowling, Maria: Anne **Boleyn** and Reform. – JEH XXXV, 1984, 30–46; p. 47–77: Sribner, R. W.: Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation; p. 177–187: Sommerville, M. R.: Richard **Hooker** and his contemporaries on episcopacy: an Elizabethan consensus; p. 391–413: Tudor, Philippa: Religious instruction for children and adolescents in the early English Reformation; p. 414–428: McGrath, Patrick: Elizabethan Catholicism: a reconsideration; p. 429–451: Black, Christopher: **Perugia** and post-Tridentine Church reform.

Williams, David H.: Tudor Cistercian life: Corrodians and residential servants. – Cit XXXIV, 1983, 77–91. 284–310.

Husemann, William H.: "Bayard Huguenot?" Un réexamen de la carrière de **François** de la **Noue**, 1531–1591. – BSHPF CXXX, 1984, 137–173.

Huerga, Alvaro: Insidias sevillanas a la "noche socura" de San **Juan** de **la Cruz**. – Angelicum LXI, 1984, 441–472.

Freudenberger, Theobald: Zur Beschickung des Konzils von **Trient 1551/52** durch die Kirchenprovinz Salzburg. – AHC XV, 1984, 194–230.

8. Neuere Zeit

Köster, Beate: Die Lutherbibel im frühen Pietismus. – Blf: Luther-Verlag 1984. 283 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel I; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

Ceyssens, Lucien: Autour de la Bulle «**Unigentius**». Le P. Timothée Pescherard de la Fléche, capucin. – CollFr LIII, 1983, 281–300.

Metzler, Josef: Die Konzilien-Akademie im Collegio Urbano der Kongregation für die Glaubensverbreitung ‹1671–1756›. – AHC XV, 1984, 231–243.

Reimarus, Hermann Samuel: Gesammelte Schriften. Vindicatio dictorum veteris testamenti in novo allegatorum 1731. Text d. Ps. I und Conspectus d. Ps. II. Hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Peter Stemmer. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1983. 236 S. = Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg XLVII.

Aufklärung in **Mainz**. Hrsg. von Hermann Weber. – Wiesb: Steiner 1984. 162 S. = Schriften der Mainzer Philosophischen-Fakultätsgesellschaft IX.

Duranton, Henri: La vie quotidienne des pasteurs du Refuge huguenot dans l'Allemagne du Nord au temps de l'Aufklärung. – BSHPF CXXX, 1984, 175–192.

Müller, Wolfgang Erich: Johann Friedrich Wilhelm **Jerusalem**. Eine Untersuchung zur Theologie der „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion". – B, NY: de Gruyter (1984). X, 263 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLIII; Lw DM 98,–.

Kořalka, Jiří: Jan **Hus** und die Hussiten in den deutsch-tschechischen Beziehungen des 19. Jahrhunderts. – GWissUnt XXXV, 1984, 495–507.

Giménez Medina, Juan José: El **magisterio eclesiológico** del episcopado **español** ‹1847–1870›. Preparatorio del Concilio Vaticano I. – Burgos: Ed. Aldecoa (1982). 455 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos XLIX; pes 1700.

Connolly, Gerard: The transsubstantiation of myth: towards a new popular history of nineteenth-century Catholicism in England. – JEH XXXV, 1984, 78–104; p. 188–207: Gilby, Sheridan: The Roman Catholic Church and nineteenth-century Irish diaspora; p. 208–219: Doyle, Peter: The education and training of Roman Catholic priests in nineteenth-century England; p. 220–288: Sharp, Joe: Juvenile **Holiness**: Catholic revivalism among children in Victorian Britain.

Brock, Peter: The peace testimony of the early Plymouth Brethren. – ChH LIII, 1984, 30–45; p. 46–60: Wallace, Dewey D.: Charles Oliver Brown at Dubuque: A study in the ideals of midwestern Congregationalists in the late nineteenth century; p. 61–77: Moorhead, James H.: The erosion of Postmillennialism in American religious thought, 1865–1925; p. 187–199: Balmer, Randall H.: The social roots of Dutch Pietism in the middle colonies; p. 200–217: O'Connell, Marvin R.: Ultramontanism and Dupanloup: The compromise of 1865; p. 218–230: Kollar, Rene: Lord **Halifax** and monasticism in the Church of England.

Stadler, Peter: Der **Kulturkampf** in der **Schweiz**. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis **1848–1888**. – Frauenfeld, Stu: Huber 1984. 787 S.; geb. DM 150,–.

9. Neueste Zeit

Das Erzbistum **München** und **Freising** in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Hrsg. von Georg Schwaiger. Bd. I–II. – Mchn, Zü: Schnell und Steiner 1984. 919 und 768 S., Abb., Kt.; kart. DM 98,–; [enth.:] [Bd I:] S. 16–48: Schwaiger, Georg: Das Erbe des 19. Jahrhunderts in der katholischen Kirche Bayerns; S. 49–76: Ziegler, Walter: Nationalsozialismus und kirchliches Leben in Bayern, 1933–1945; S. 77–134: Hausberger, Karl: Das Konzentrationslager **Dachau**; S. 135–172: Rall, Hans: Bayerns Königshaus in der NS-Zeit; S. 173–189: Höck, Michael: Erfahrungen mit dem Dritten Reich; S. 192–255: Volk, Ludwig: Kardinal Michael von **Faulhaber**, Erzbischof von München und Freising (1917–1952); S. 256–284: Benker, Sigmund: Das Metropolitankapitel von 1933–1945; S. 285–332: Seiler, Joachim: Statistik des Erzbistums München und Freising in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; S. 333–401: Pfister, Peter: Priester und Theologiestudenten des Erzbistums München und Freising im militärischen Dienst; S. 402–488: Frei, Friedrich: Nationalsozialistische Verfolgungen katholischer Geistlicher im Erzbistum München und Freising (Fragebogen 1946 und 1980); S. 489–580: Keil, Norbert: Priester und Ordensleute vor dem Sondergericht München; S. 581–593: Ramisch, Hans: Der katholische Kirchenbau im Erzbistum München und Freising unter Kardinal Michael von Faulhaber; S. 596–638: Kleinöder, Eva-Maria: Der Kampf um die katholische **Schule** in Bayern in der NS-Zeit; S. 639–656: Lindner, Dominikus: Die Philosophisch-Theologische Hochschule **Freising** in der NS-Zeit; S. 657–675: Ziegler, Adolf Wilhelm: Auf dem Freisinger Domberg von 1939 bis 1945; S. 676–683: Kochendörfer, Sonja: Freising unter dem Hakenkreuz – Schicksale der katholischen Kirche; S. 684–738: Böhm, Helmut: Die Theologische Fakultät der Universität München; S. 739–746: Dürig, Walter: Das Herzogliche **Georgianum** in München; S. 747–758: Braun, Karl: Das Spätberufenenseminar Fürstenried; S. 760–774: Anzenhofer, Karl: Katholische Jugend in München während des Dritten Reiches; S. 775–780: Holzapfel, Helmut: Ludwig **Lang**, ein katholischer Jugendführer; S. 781–783: Bauer, Fritz: Ein Jugenderlebnis aus Landshut; S. 784–852: Becher, Kurt: „Neudeutschland" im Erzbistum München und Freising. Schicksale katholischer studierender Jugend in der NS-Zeit; S. 853–892: Landersdorfer, Anton: Die „**Weiße Rose**" – eine studentische Widerstandsgruppe in München; S. 893–910: Weber, Leo: Das Jugendheim Salesianum in München; 911–919: Bauer, Friedrich: Caritative Jugendfürsorge in der NS-Zeit; [Bd. II:] S. 8–70: Witetschek, Helmut: Die kirchliche Lage im Erzbistum München und Freising nach den Berichten der Regierungspräsidenten 1933 bis 1945; S. 71–82: Hunklinger, Georg: Religiöses Leben und seelsorgerliche Erfahrungen in der NS-Zeit; S. 83–99: Baumann, Johannes: Obersalzberg – Brannenburg – Surheim. Erinnerungen aus der Seelsorge im Dritten Reich; S. 100–121: Loichinger, Alexander: Die Münchener Fronleichnamsprozession unter Kardinal Faulhaber; S. 122–133: Fröhlich, Karl: Das volksliturgische Apostolat von St. Paul in München. Erinnerungen eines Seelsorgers; S. 134–156: Becker, Hans-Georg: Die Münchener Katholische Kirchenzeitung 1933–1939; S. 157–172: Aretin, Karl Otmar Freiherr von: Fritz **Gerlich**; S. 173–185: Trenner, Florian: „Mein Herz gehört der Heimat." Carl-Oskar Freiherr von **Soden** (1898–1943); S. 186–210: Sandfuchs, Wilhelm: „Für die Rechte der Kirche und die Freiheit." Pater Rupert **Mayer** SJ – unerschrockener Bekenner und Glaubenszeuge im Kirchenkampf; S. 211–226: Tattenbach, Franz von – Roman Bleistein: Alfred **Delp** SJ; S. 227–242: Schmidkonz, Theo: Hermann Josef **Wehrle** – Priester und Märtyrer; S. 244–287: Tewes, Ernst: Seelsorger bei den Soldaten 1940–1945. Aufzeichnungen und Erinnerungen; S. 288–315: Bengl, Max: Als Priester im Zweiten Weltkrieg; S. 316–336: Huber, Jakob: Als Priester in Krieg und Gefangenschaft (1940–1948); S. 338–353: Hoeck, Johannes M.: Die Benediktinerabtei **Scheyern**; S. 354–368: Mathäser, Willibald: Die Benediktinerabtei **St. Bonifaz** in München; S. 369–380: Winhard, Wolfgang: Die Benediktinerabtei **Schäftlarn**; S. 381–413: Koch, Laurentius: Die Benediktinerabtei **Ettal**; S. 414–429: Beck, Magnus: Erlebnisse eines Dominikaners im Alltag der Kirche; S. 430–444: Forster, Wilhelm: Die bayerische Franziskanerprovinz in der NS-Zeit mit besonderer Berücksichtigung der im Erzbistum München und Freising gelegenen Klöster; S. 445–458: Strack, Bonifatius: Die **Kapuziner** im Erzbistum München und Freising; S. 459–488: Merl, Otho: Der Theresianische **Karmel** im Erzbistum München und Freising; S. 489–511: Bleistein, Roman: Die **Jesuiten** in der Erzdiözese München und Freising; S. 512–534: Ebermann, Bernhard: Die **Redemptoristen**; S. 536–560: Schütz, Magdalena: Die Benediktinerinnen-Abtei **Frauenwörth** im Chiemsee; S. 561–565: Grundner, Adelheid: Die Ursulinen in **Landshut**; S. 566–589: Gagern, Elisabeth von: Die **Englischen Fräulein**; S. 590–611: Barnikel, Therese: Die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau; S. 612–620: Scherer, Laetitia: Die Schwestern vom Guten Hirten; S. 621–652: Grassl, Irene: Die Kongregation der Schwestern vom Göttlichen Erlöser (Niederbronner Schwestern); S. 653–682: Dilger, Petra: Die Franziskanerinnen in **Reutberg** und **Spielberg**; S. 683–717: Gebhardt, Caritas: Die Barmherzigen Schwestern; S. 718–742: Eder, Salesia: Die Mallersdorfer Schwestern.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. Vol. XI: Decretum de activitate missionali ecclesiae. – Fir: Vallecchi 1983. IX, 180 p.

Medina, Angel Miguel: Una comunidad al servicio del Indio. La obra de Fr. **Pedro de Cordoba** ‹1482–1521›. – Madr: Instituto Pontificio de Teología 1983. 303 p. = Publicaciones de los Institutos de Filosofía y Teología II, 4.

Müller, Karl: Friedrich **Schwager** ‹1876–1929›. Pionier katholischer Missionswissenschaft. – Nettetal: Steyler Verlag 1984. 207 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXIV.

Collet, Giancarlo: Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1984. 312 S. = Tübinger theologische Studien XXIV; kart. DM 48,–.

Nunnenmacher, Eugen: Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret „Ad gentes" und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren. – Nettetal: Steyler Verl. 1984. XXXVI, 396 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXIII; kart. DM 38,50.

Ting Pong Lee, Ignatius: De regiminis duplicitate in missionibus. – ComRel LXV, 1984, 111–120; p. 121–166: García Martín, J.: Las relaciones entre Ordinarios del lugar e Institutos religiosos en las misiones según el CIC 1983.

Smet, Robert: Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond **Panikkar**. – Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions 1983. 60 p. = Conférences et travaux V; FB 150,–.

Schall, James V.: **Liberation theology** in Latin American. With selected essays and documents. – San Francisco: Ignatius Press (1984). IX, 402 p.; $ 12,95.

Cook, Michael L.: Jesus from the other side of history: Christology in Latin America. – ThSt XLIV, 1983, 258–287.

Gernet, Jacques: **Chine** et christianisme. Action et réaction. – (P:) Gallimard (1982). 342 p. = Bibliothèque des histoires.

Chang Ch'un-shen, A. B.: Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 144 S. = Theologie der Dritten Welt V; kart. DM 24,–.

Young, John D.: Confucianism and Christianity: the first encounter. – Hong Kong: Hong Kong University Press. 1983. 182 p., plates, ill.

Brown, George Thompson: Christianity in the People's Republic of China. – Atlanta, Ga.: Knox (1983). IV, 225 p.; $ 6,95.

Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ...: Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche (Apartheid is a heresy, dt.) Stellungnahmen südafrikanischer Theologen. Hrsg. von John de Gruchy u. Charles Villa-Vicencio. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1984. 217 S.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lurker, Manfred: Lexikon der Götter und Dämonen. Namen, Funktion, Symbole/Attribute. – Stu: Kröner 1984. XI, 433 S., Abb.; Lw DM 46,–.

Ries, Julien: Le **sacré** comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme. – Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions 1983. 90 p. = Conférences et travaux I; FB 200,–.

Götterbild in Kunst und Schrift. Hrsg. von Hans-Joachim Klimkeit. – Bonn: Bouvier 1984. 180 S. = Studium universale. Schriftenreihe der Universität Bonn II; Lw. DM 58,–.

Davies, Douglas James: Meaning and salvation in religious studies. – Lei: Brill 1984. VII, 174 p. = Numen. Suppl. XLVI; hfl 60,–.

Burkert, Walter: Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen. – Das Spiel der Götter und der Menschen ... Eranos 1982, Jahrbuch LI, (Ffm 1983,) 335–367; S. 369–447: Servier, Jean: Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde; S. 449–477: Izutsu, Toshihiko: Celestial journey: Mythopoesis and mataphysics; S. 479–516: Hornung, Erik: Pharao ludens.

Laut, Renate: Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität. Eine Untersuchung. – Köln: Brill 1983. XXII, 80 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 20,–.

Gnoli, Gherardo: L'évolution du dualism iranien et le problème zurvanite. – RHR CCI, 1984, 115–138.

Agrawala, P. K .: Goddesses in ancient **India**. – NY: Humanities Press 1984. 140 p.; $ 42,50.

Herman, A. L.: An introduction to Buddhist thought: a philosophic history of **Indian Buddhism**. – Wash: Univ. Press of America 1983. 457 p.; $ 32,25.

Piatigorsky, Alexander: The Buddhist philosophy of thought: essays in interpretation. – Lo: Curzon 1984. XII, 227 p.; £ 9,50.

The divine consort. **Radha** and the goddesses of India. Ed. by John Stratton Hawley [e. a.]. – Berkeley, CA: (Graduate Theological Union 1982.) XVIII, 414 p., with fig. = Berkeley Religious Studies series; $ 32,–.

Hawley, John Stratton: **Krishna**, the butter thief. – Princeton, NY: Princeton Univ. Pr. 1983. 415 p.; $ 50,–.

Griffiths, Bede: The cosmic revelation. The Hindu way to God. – Springfield, Ill.: Templegate 1983. 136 p.; $ 7,95.

Albanese, Catherine L.: Exploring regional religion. A case study of the Eastern **Cherokee**. – HRel XXIII, 4, 1984, 344–371.

VI. Religionsphilosophie

Gerson, Lloyd P.: **Plato, Aquinas** and the universal Good. – NewSchol LVIII, 1984, 131–144.

Loux, Michael J.: A scotist argument for the existence of a first cause. – American philosophical quarterly XXI, 1984, 157–165.

Egerding, Michael: Gott bekennen. Strukturen der Gotteserkenntnis bei Meister **Eckhart**. Interpretation ausgewählter Predigten. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 282 S. = Europäische Hochschulschriften I, 810; sfr 57,–.

Gregory, Donald R.: On behalf of the second-rate philospher: A defense of the **Gaunilo** strategy against the ontological argument. – History of philosophy quarterly I, 1984, 49–60.

Frankenberg, Horst: **Kant** und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit. Zur transzendentalen Wende in der philosophischen Gotteslehre. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 240 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 153; sfr 51,– [Diss., Köln]

White, Alan: Absolute knowledge: **Hegel** and the problem of metaphysics. – Athens, Ohio, Lo: Ohio Univ. Press 1983. IX, 188 p. = Series in continental thought IV; $ 22,95.

Hodgon, Peter C.: Hegel's approach to religion: The dialectic of speculation and phenomenology. – Journal of religion LXIV, 1984, 158–172.

Pojman, Louis P.: The logic of subjektivity: **Kierkegaard**'s philosophy of religion. – University, Al.: Univ. of Alabama Pr. 1984. XVI, 174 p.; $ 17,50.

Dunning, Stephen N.: Rhetoric and reality in Kierkegaard's *Postscript*. – International journal for philosophy of religion XV, 1984, 125–137.

Laube, Johannes: Dialektik der absoluten Vermittlung: Hajime **Tanabes** Religionsphilosophie als Beitr. zum „Wettstreit d. Liebe" zwischen Buddhismus u. Christentum. Mit e. Geleitw. von Yoshinori Takeuchi. – Frb./B., Bas, Wien: Herder 1984. 338 S., Ill. [Habil.-Schrift, Marburg]

Smith, Steven G.: The argument to the other. Reason beyond reason in the thought of Karl **Barth** and Emmanuel **Levinas**. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). VIII, 307 p. = American Academy of Religion: Academy series XLII.

Schmitz, Josef: Religionsphilosophie. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 168 S. = Leitfaden Theologie XV; kart. DM 19,80.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith: An introduction to the philosophy of religion. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.

Geyer, Carl-Friedrich: Leid und Böses in philosophischen Deutungen. – Frb/B, Mchn: Alber 1983. 232 S. = Kolleg Philosophie; kart. DM 34,–.

VII. Fundamentaltheologie

De dialoog kritisch bezien. Studies over de plaats van de waarheidsvraag in de dialoog met gelovigen uit andere kulturen. [Van] M. C. Doeser ... – Baarn: Ten Have b. v. (1983.) 239 blz.

Braendle, Werner: Rettung der Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. **Adornos**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 332 S. = Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie XLVII; kart. DM 44,– [Diss., Münster]

Baltz, Ursula: **Theologie** und **Poesie**. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie u. Literaturwissenschaft. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 318 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 216; sfr 71,– [Diss., Mainz]

Wolde, Ellen van: **Semiotiek** en haar betekenis voor de theologie. – TTh XXIV, 1984, 138–166; p. 167: Summary: Semiotics and its relation to theology.

Segalla, Giuseppe: **Pluralismo** ed unità nel Nuovo Testamento. – Studia Patavina XXXI, 1984, 13–26; p. 27–39: Amadei, Roberto: La centralizzazione della Chiesa e il pluralismo teologico nei secoli XIX e XX; p. 41–74: Colombo, Giuseppe: Riflessioni sul pluralismo teologico.

Collins, Raymond F.: Models of theological reflection. – Wash: Univ. Pr. of America 1984. 224 p.; $ 23,25.

Roberts, James Deotis: **Black theology** today: Liberation and contextualization. – Toronto: Edwin Mellen Pr. 1983. 217 p. = Toronto Studies in theology XII; $ 39,95.

Owen, H. Parri: Christian theism: a study in its basic principles. – Edinburgh: Clark 1984. VII, 151 p.; £ 8.95.

Beinert, Wolfgang: Theologie – Tradition – Kirchliches Lehramt. – Catholica XXXVIII, 1984, 185–198.

Barr, James: Escaping from Fundamentalism. – (Lo:) SCM Press (1984). 195 p.

Diéguez, Manuel de: Et l'homme créa son Dieu. – (P:) Fayard (1984). 332 p.

Jantzen, Grace: God's world, God's body. Foreword by John Macquarrie. – Phil (Penn.): Westminster Pr. (1984.) XI, 173 p.; $ 8,95.

Varone, François: Ce Dieu censé aimer la souffrance. – P: Éd. du Cerf 1984. 245 p. = Apologique; F 98,–.

Gelabert Ballester, Martin: Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de teología fundamental. – (Madr:) Ed Paulinas (1983.) 185 p. = Colección "Teología y pastoral"; pes 700.

Brown, Frank B.: Transfiguration: Poetic metaphor and the languages of religious belief. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina 1983. X, 230 p.

Smith, Kent D.: Faith. Reflections on experience, theology, and fiction. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 104 p.; $ 19,75.

Thornhill, John: Is religion the enemy of **faith**? – ThSt XLV, 1984, 254–274.

VIII. Dogmatik

König, Otto: **Dogma** als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice **Blondels** vor u. während der modernistischen Krise ‹1888–1908›. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie u. Patrologie an der Univ. Graz 1983. XXIV, 448 S. = Grazer theologische Studien IX; kart. DM 49,50 [Habil.-Schrift, Graz]

Staniloae, Dimitru: Orthodoxe Dogmatik. – Zü, Eins, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1984. 430 S. = Ökumenische Theologie XII; brosch. DM 78,–.

Scheffczyk, Leo: **Prozeßtheismus** und christlicher Gottesglaube. – MThZ XXXV, 1984, 81–104.

Hasker, William: Concerning the intelligibility of 'God is Timeless'. – New Schol LVII, 1983, 170–195.

Russo, Rosanna: Cristo nel mondo. La cristologia nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. – Napoli: D'Auria 1983. 163 p. = Biblioteca Teologica Napolitana. N. S. III; Lire 15 000.

Lavatori, Renzo: L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di «Figlio». – Bologna: Ed. Dehoniane (1983.) 460 p. = Collona Teologia viva I.

Petzoldt, Martin: Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 180 S.; kart. DM 34,–.

Crowe, F. E.: Son and Spirit: Tension in the divine missions? – ScE XXXV, 1983, 153–169.

Jüngel, Eberhard: Zum Wesen des **Friedens**. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie. – (Mchn:) Kaiser (1983). 71 S. = Kaiser Traktate LXXIV; kart. DM 8,–.

Knapp, Markus: „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." Die **Erbsündenlehre** als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. **Adorno**. – (Wü:) Echter Verl. (1983). VIII, 299 S.; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Maria e lo **Spirito Santo**. Atti del 4 Simposio Mariologico Internazionale (Roma, ottobre 1982). – R: Ed. Marianum; Bologna: Ed. Dehoniane 1984. 375 p.; Lire 18 000; [cont.:] p. 9–103: Amato, Angelo: Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in **Occidente**; p. 104–132: Spidlík, Tomás: Maria e lo Spirito Santo nella **Chiesa orientale**; p. 133–200: Serra, Aristide: Aspetti mariologici della pneumatologia di **Lc 1,35a**; p. 201–244: Toniolo, Ermanno M.: La presenza dello Spirito Santo in Maria secondo l'antica Tradizione cristiana «sec. **II–IV**»; p. 245–287: Pinkus, Lucio M.: Maria come «simbolo» dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per la comprensione psicologico-analitica; p. 291–302: Bertetto, Domenico: La sinergia dello Spirito Santo con Maria; p. 303–323: Fernández, Domiciano: El Espíritu Santo y María en la obra de L. **Boff**; p. 324–329: Ibáñez, Javier – Fernando Mendoza: ¿Una mariología pneumatológica? Posibilidades y límites; p. 330–366: Molina Prieto, Andrés: El Espíritu Santo y María en la doctrina avilista.

O'Collins, Gerald: Christ's resurrection as mystery of love. – HeythrJ XXV, 1984, 39–50.

Congar, Yves M. J.: Christ, eucharistie, église. Cohérence de leurs représentations. Sa validité et ses limites. – In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba . . ., P 1984, 69–80; p. 209–220: Hamer, Jérôme: L'Eglise particulière, présence locale de l'Eglise universelle.

Grelot, Pierre: Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – P: Éd. du Cerf 1983. 282 p. = Théologies; F 110,–.

Miller, J. Michael: What are they saying about **papal primacy**. – NY: Paulist Press 1983. XI, 102 p.; $ 3,95.

Sanchez Caro, José Manuel: Eucharistía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental. – Madr: La Editorial Católica 1983. XXIX, 456 p. = Biblioteca de autores cristianos CDXXXIX; pes 2500.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Hans R. Guggisberg. – Stu, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1984. 319 S. = Neuzeit im Aufbau IV; kart. DM 58,–.

Bro, Bernard: Le secret de la **confession**. – P: Éd. du Cerf 1983. 135 p. = Collection Épiphanie; F 36,–.

Boer, Harry R.: The doctrine of reprobation in the Christian Reformed Church. – GrR, Mich.: Eerdmans (1983). X, 86 p.; $ 3,95

Basdekis, Athanasios: Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen «Akribeia» und «Oikonomia». Ein orthodoxer Beitrag. – Catholica XXXVIII, 1984, 150–178.

Lanne, Emmanuel: Les sacrements de l'**initiation** chrétienne et la **confirmation** dans l'Église d'**Occident**. – Irénikon LVII, 1984, 196–214; p. 215: Summary.

Lera, José M.ª: El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano. – EE LIX, 1984, 179–209. 359–374.

Bent, Ans J. van der: Six hundred ecumenical consultations **1948–1982**. – Geneva: World Council of Churches (1983). 246 p.; sfr 17,50.

Congar, Yves M. J.: Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes. – (P:) Le Centurion (1984). 316 p.; F 115,–.

Ökumenische Hoffnungen. Neun PRO Oriente-Symposien 1965–1970. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien, von Theodor Pfiffl-Perčević und Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia Verlag (1984). 255 S. = Pro Oriente VII; kart. DM 48,–; [enth. u. a.] S. 15–30: Hacis, Meliton: Hoffnungen und Erwartungen der Orthodoxie gegenüber Rom; S. 31–32: Willebrands, Jan: Hoffnungen und Erwartungen Roms gegenüber der Orthodoxie; S. 42–47: Kokkinakis, Athenagoras: Aspekte östlicher und westlicher Ekklesiologie; S. 48–61: Weinzierl, Erika: Das historische Phänomen der Säkularisation; S. 62–71: Schmölz, Franz Martin: Die Säkularisierung des europäischen Geistes; S. 72–93: Geiger, Max: Säkularismus als historisch-theologisches Problem; S. 94–103: Lüthi, Kurt: Glaube im Dialog mit der säkularisierten Welt; S. 104–110: Alivisatos, Amilkas: Die Heiligung und Vollendung der Welt; S. 111–124: Biser, Eugen: Zwischen Theokratie und Emigration aus der Welt; S. 126–137: Timiadis, Emilianos: Katholiken und Orthodoxe: Aktuelle Situation – Perspektiven; S. 138–145: Duprey, Pierre: Das Aggiornamento der Beziehungen zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 148–155: Hacis, Meliton: Die Ökumene nach Uppsala; S. 156–163: Lanne, Emmanuel, OSB: Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung nach Uppsala; S. 166–178: Metropolit Nicolae von Transylvanien: Die ostchristliche Ethik und die Probleme von heute; S. 179–186: Dumont, Christophe, OP: Das orthodoxe Konzil – Erwarungen und Hoffnungen der römisch-katholischen Kirche; S. 188–198: Rapanellis, Maximos: Die Dialektik der Liebe; S. 199–208: Nédoncelle, Maurice: Die Kirche als Koinonia und Agape; S. 210–220: Borowoj, Vitalij: Ekklesiologische Fragen und historische Realität in der Ökumene; S. 222–230: Boca, Stefan: Die serbisch-orthodoxe Kirche – heute; S. 232–241: Galanakis, Irineios: Die Übernationalität der Kirche in der Orthodoxie.

Kress, Robert: Leise treten: An irenic ecumenical hermeneutic. – ThSt XLIV, 1983, 407–437.

Ellos, William J.: Linguistic ecumenism. A Barthian road back from Babel. – Wash: Univ. Pr. of America 1983. 109 p.; $ 21,–.

Cullmann, Oscar: Diversité des charismes – le même Esprit. Pour une théologie de l'**unité** dans la diversité. – In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leuba . . ., P 1984, 81–88; p. 149–161: Frieling, Reinhard: Status confessionis und Ökumene; p. 221–229: Lell, Joachim: Verdrängte Aspekte im ökumenischen Lehrgespräch; p. 231–233: Mamie, Pierre: Sur l'étroit chemin de l'œcuménisme; p. 265–281: Meyer, Harding: Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionnelles theologisches Problem; p. 283–303: Nissiotis, Nikos A.: The philosophical presuppositions of the dogma and its eucharistic basis and fulfilment; p. 305–319: Ott, Heinrich: Steht **Maria** zwischen den Konfessionen? Fragen eines evang. Theologen an die kathol. Marienlehre; p. 335–350: Slenczka, Reinhard: Zum ökumenischen Gespräch über das kirchliche Amt zwischen evangelischer und ostkirchlicher Theologie.

X. Moraltheologie

L'éthique chrétienne face au défi de la morale séculière. Colloque organisé à l'occasion de l'éméritat de Ph. **Delhaye**. Louvain-la-Neuve, 20 nov. 1982. – Louvain-la-Neuve: Peeters 1983. 119 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain VIII; FB 320,–; [cont. e. a.:] p. 13–60; Grelot, Pierre: La morale évangélique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Ecriture sainte; p. 61–78: Wattiaux, H.: La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens. Raisons d'une option; p. 79–99: Daubercies, P.: Dialogue avec la morale séculière.

Finnis, John: Fundamentals of ethics. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. X, 163 p. = Carroll lectures; £ 14,–.

Muelder, Walter G.: The ethical edge of Christian theology. Forty years of communitarian personalism. – NY: Edwin Mellen Pr. 427 p. = Toronto studies in theology XIII; $ 59,95.

Gomez Mir, V.: Teoría general de sistemas y ética de los sistemas. – Moralia VI, 1984, 225–250.

Mieth, Dietmar: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 192 S. = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern CIV = Patmos-Paperback; kart. DM 29,80.

Grisez, Germain Gabriel: Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian moral principles. – NY: Franciscan Herald Press 1983. XXXIII, 971 p.; $ 35,–.

Farley, Margaret A.: The Church and the family: An ethical task. – Horizons X, 1983, 50–71; p. 72–85: Maguire, Daniel C.: The primacy of justice in moral theology; p. 86–110: Curran, Charles E.: Horizons on fundamental moral; p. 252–266: Rigali, Norbert J.: The moral act.

Fritzsche, Helmut: Freiheit und Verantwortung in Liebe und Ehe. Zur Theologie der Partnerbeziehungen. – B: Evang. Verlagsanstalt (1983). 302 S.

Fucek, Ivan: De gravitate obiectiva peccati coniugatorum contraceptione artificiali utentium. – PerRMCL LXXIII, 1984, 5–32.

Simmons, Paul D.: **Birth** and **death**: bioethical decision-making. – Phil: Westminster Pr. (1983). 270 p. = Biblical perspectives on current issues.

Kroeger, Matthias: Theologische Klärung unseres Friedensverhaltens. Eine Zweireichelehre für den **Frieden**. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 245 S.

Schottroff, Luise – Willy Schottroff: Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden u. Gerechtigkeit. – (Mchn:) Kaiser (1984). 111 S. = Kaiser Traktate LXXX; kart. DM 13,–.

Broer, Ingo: Friede durch Gewaltverzicht? Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik u. Bergpredigt. – (Stu:) Verlag Katholisches Bibelwerk (1984). 80 S. = Kleine Reihe zur Bibel XXV; kart. DM 7,50.

Hollenbach, David: Nuclear ethics. A christian moral argument. – NY, Ramsey: Paulist Press (1983). V, 100 p.; $ 3,95.

Catholics and nuclear war. A commentary on "The Challenge of Peace". The U.S. Catholic Bishops' pastoral letter on war and peace. Ed. by Philip J. Murnion. Foreword by Theodore M. Hesburgh. – Lo: Chapman (1983). XII, 346 p.; £ 10,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque Nationale d'Athènes. – Brux: Société des Bollandistes 1983. 205 p. = Subsidia hagiographica LXVI; FB 1500.

Lilienfeld, Fairy von: Spiritualität des **frühen Wüstenmönchtums**. Gesammelte Aufsätze 1962–1971. Hrsg. von Ruth Albrecht u. Franziska Müller. – Bamberg: Aku-Fotodruck 1983. II, 115 S. = Oikonomia XVIII; DM 12,–.

Špidlìc, Tomáš – Innocenzo Gargano: La spiritualità dei Padri greci e orientali. – R: Borla 1983. 193 p. = Storia della spiritualità IIIa; Lire 10 000.

Cranenburgh, H. van: Het **pachomiaanse** monachisme. Zijn kenmerken en zijn spiritualiteit. – Brugge: Uitgeverij Tabor 1983. 272 blz. = Reeks Monastieke Cahiers – Studie XXIV; hfl 34,–.

Boureau, Alain: La légende dorée. Le système narratif de **Jacques** de **Voragine**. Préf. de Jacques Le Goff. – P: Éd. du Cerf 1984. VII, 282 p.; F 92,–.

Ruh, Kurt: Kleine Schriften. Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter. – B, NY: de Gruyter 1984. 363 S.; Gewebe DM 162,–.

Ampe, A.: Naar een geschiedenis van de Passie-beleving vanuit **Marrow**'s Passie-boek. – OGE LVIII, 1984, 129–175; p. 176–191: Willeumier-Schalij, J. M.: **Jan** van **Meerhouts** Passie en de hedendaagse Passie-iconographie; p. 192–209: Deboutte, A.: **Thomas** van **Cantimpré**, als auditor van Albertus Magnus; p. 210–226: Noë, H.: **Jan** van **Ruusbroec** als prozaschrijver. Staat van het onderzoek; p. 227–246: Wijers, M. en G. Heuvelman: *Mandes Spiegel der waerheit* vergeleken met **Ruusbroecs** *Van den gheesteliken Tabernakel;* p. 247–273: Mommaers, P.: La Règle de perfection de **Benoît** de **Canfield**.

Proterra, Michael: Homo spiritualis nititur fide. Martin **Luther** and **Ignatius** of Loyola. An analytical and comparative study of a hermeneutic based on the heuristic structure of discretio. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1983). VI, 84 p.; $ 7,75.

Die Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. August 1983. Band II. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 63 S. = Analecta Cartusiana CVIII.

Moorman, John R. H.: The Anglican spiritual tradition. – Lo: Darton, Longman & Todd (1983). 228 p. ; £ 8,95.

Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen. Beiträge von Alois M. Haas (u. a.) Hrsg. von Wolfgang Böhme. – (Karlsruhe 1983: Tron.) 103 S. = Herrenalber Texte XLVI; [enth.:] S. 9–31: Haas, Alois M.: Christus ist alles. Die Christusmystik des **Angelus Silesius**; S. 31–52: Sudbrack, Josef: Das goldene Zeitalter der französishen Mystik. Glanz und Elend einer Epoche; S. 52–66: Meyer, Dietrich: „Christus mein ander Ich." Zu **Zinzendorfs** Verhältnis zur Mystik; S. 67–81: Blankenburg, Walter: Mystik in der Musik Johann Sebastian **Bachs**; S. 81–94: Nigg, Walter: „Eine Blume zu Saron": Gerhard **Tersteegen**; S. 94–99: Goes,

Albrecht: Gerhard Tersteegen. Andacht bei nächtlichem Wachen; S. 99–103: Böhme, Wolfgang: Der inwendige Mensch.

Hausman, Noëlle: Nietzsche – Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité. Préface d'Albert Chapelle. – P: Beauchesne (1984). 213 p.; F 78,–.

Sutter, Jacques: La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (**1944–1976**). T. I–II. – P: CNRS 1984. 1360 p.; F 450,–.

Gesandt wie er. Der Orden der **Prämonstratenser-Chorherren** heute. Communio, contemplatio, actio. Hrsg. von Thomas Handgrätinger anläßlich des 60jährigen Jubiläums der Wiederbegründung der Abtei Windberg u. des 850. Todestages des hl. Norbert von Xanten ‹1134–1984.› Studientagung zu Spiritualität u. Selbstverständnis, 26.–30. Juni 1982. – (Wü:) Echter-Verl. (1984). 200 S.; kart. DM 29,–.

Baur, Francis: Life in abundance. A contemporary spirituality. – NY, Ramsey, N. J.: Paulist Pr. (1983). V, 276 p.; $ 7,95.

Capps, Walter Holden: The monastic impulse. – NY: Crossroad (1983). 161 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz u. Aussicht. Hrsg. von Paul Lendvai. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1983). 255 S.; kart. DM 29,80.

Weber, Wilhelm: Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. – Wü: Echter-Verl. 1984. 179 S.; Lw. DM 29,–.

Baubérot, Jean: Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses de «mai 68» et le document «Église et pouvoirs». – (Genève:) Labor et Fides (1983). 335 p. = Histoire et Société II; sfr 35,–.

Saraceni, Guido: Chiesa e comunità politica. – Milano: Giuffrè Ed. 1983. XI, 297 p.; Lire 15 000.

Hengsbach, Friedhelm: Die sympathische Gesellschaft. Eine politische Auslegung des Evangeliums. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 150 S.; kart. DM 19,80.

Philippi, Paul: **Diaconica**. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung. Hrsg. von Jürgen Albert. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener (Verl. des Erziehungsvereins 1984). VIII, 262 S.; kart. DM 32,–.

Goddijn, Walter: Some religious developments in the **Netherlands** (1947–1979) as documented by a few surveys and censusdata. – SocComp XXX, 1983, 409–423; p. 425–439; De Loor, H. D.: The sociology of religion and the Dutch churches since World War II; p. 441–456: Spruit, Leo: Conceptions ecclésiales et modèles pastoraux; p. 457–475: Hemert, Martien van: La pratique dans le cadre des modèles pastoraux; p. 477–490: Tillo, Gerard van: Towards a programme for the semiotic analysis of religion; p. 491–502: Hilhorst, H. W. A.: Religion and euthanasia in the Netherlands. Exploring a diffuse relationship; p. 503–524: Thung, Mady A.: From pillarization to new religious pluralism. A social science congress on religion and politics. Amsterdam 1983.

Pope John Paul II and the **family**. Ed. by Michael J. Wrenn. Foreword by Terence Cooke. – Chic: Franciscan Herald Pr. (1983). XXXI, 93 p.; $ 15,–.

Miyata, Mitsuo: Mündigkeit und Solidarität. Christliche Verantwortung in der heutigen japanischen Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 191 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVII; kart. DM 35,–.

Puente, Gonzalo: Messianisme et idéologie. – P: Vrin 1983. IV, 361 p. = Problèmes et controverses; F 150,–.

Strauch, Peter: Warum leben wird eigentlich nicht? Weshalb junge Leute fromme Traditionen aufgeben. – Witten: Bundes-Verl. (1984). 119 S. = ABC-Team 3205; kart. DM 7,95.

Eberhard, Theo: Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des **Maria-Lionza-Kultes** in **Venezuela**. – Mchn: Fink 1983. 219 S., zahlr. Abb. = Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas XXIII.

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

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik**. Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 216 S.; geb. DM 34,–.

Kottukapalley, J.: The hope we share: A new christian approach to **Marxism**. – Barrackpore: Morning Star College 1983. XII, 160 p.; $ 6,50.

Annahme und Widerstand. Hrsg. von Jürgen Moltmann. – (Mchn:) Kaiser (1984.) 119 S. = Kaiser Traktate LXXIX; kart. DM 14,– [enth. u. a.:] S. 15–58: Schottroff, Luise: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation; S. 59–79: Eckertz, Rainer: Legitimität oder Volkssouveränität? Kritik der Selbstlegitimierung des Staates; S. 80–113: Bahr, Hans-Eckard: Ins Angesicht widerstehen. Stilelemente und Sozialethos gewaltfreier Friedensprozesse.

XIII. Kirchenrecht

Schatzschneider, Wolfgang: Kirchenautonomie und Datenschutzrecht. Zur Sonderstellung von öffentl.-rechtl. Religionsgemeinschaften auf dem Gebiet des Datenschutzes. – Hei: v. Decker u. Müller 1984. XIII, 81 S. = Heidelberger Forum XX; kart. DM 36,–.

Liberté et **loi** dans l'église. [Par] Charles Pietri (e. a.) – P: Éd. Beauchesne 1983. 152 p. = Les quatre fleuves XVIII; F 65,–; [cont.:] p. 5–19: Pietri, Charles: De la Tora aux Décrétales. Évangile et culture classique; p. 21–33: Lefebvre, Charles: Le Droit Canonique au Moyen Age. XII^{e}-XV^{e} siècles; p. 35–42: Gaudemet, Jean: Le Droit Canonique au milieu du XX^{e} siècle. Du Code de 1917 à l'avènement de Jean XXIII; p. 43–75: Beyer, Jean: Paul VI et le droit de l'Église; p. 77–109: Fagiolo, Vincenzo: Le nouveau Code de Droit Canonique et sa structure; p. 111–120: Congar, Yves: Les laïcs ont part à faire l'Église; p. 121–134: Lanversin, Bernard de: De la Loi générale à la Loi «complémentaire» dans l'Église latine depuis le nouveau Code; p. 135–144: Passicos, Jean: Vers un renouveau du droit particulier interdiocésain ou régional selon le nouveau Code de Droit Canonique; p. 145–152: Levillain, Philippe – André Vauchez: Le Code de 1917 et le Code de 1983. Tableau comparé.

Herranz, Julián: Génesis del nuevo cuerpo legislativo de la Iglesia. – Ius canonicum XXIII, 1983, 491–526; p. 527–546: Gutiérrez, José Luis: La Curia Romana ante la nueva codificación; p. 547–577: Bertolino, Rinaldo: La tutela dei Diritti nella comunità ecclesiale; p. 579–597: González Martín, Adrián: La nulidad en la Sagrada Ordenación; p. 599–634: Masats Roca: Miguel: El Seminario menor en la génesis del «Optatam Totius»; p. 635–661: Camarero Suárez, Marita: Novedades introducidas por el Código de Derecho Canónico en la regulación del matrimonio celebrado por procurador; p. 663–677: Diego-Lora, Carmelo de: El proceso documental del nuevo Codex Iuris Canonici; p. 681–711: Fornés, Juan: El concepto de estado de perfección: consideraciones críticas; p. 713–751: Molano, Eduardo: El Derecho eclesiástico del Estado como disciplina jurídica; p. 753–778: Diego-Lora, Carmelo de: Jueces, abogados, procuradores, ante la Ley civil de divorcio; p. 779–823: Navarro, Luis F.: La libertad religiosa en la Convención europea de salvaguarda de los derechos del hombre.

Beyer, Jean, SJ: Le nouveau Code de Droit Canonique. Esprit et structures. – NRTh CVI, 1984, 360–382. 566–583.

Richardi, Reinhard: **Arbeitsrecht** in der Kirche. Staatliches Arbeitsrecht und kirchliches Dienstrecht. – Mchn: Beck 1984. XXI, 260 S.; kart. DM 40,–.

Aymans, Winfried: Wesensverständnis und Zuständigkeiten der **Bischofskonferenz** im Codex Iuris Canonici von 1983. – AkKR CLII, 1983, 46–61; S. 62–75: Schmitz, Herbert: Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983.

Puza, Richard: Der **Laie** im neuen Codex Iuris Canonici. – ThQ CLXIV, 1984, 88–102.

Grocholewski, Zenon – Mario Francesco Pompedda – Cesare Zaggia: Il **matrimonio** nel nuovo Codice di Diritto Canonico. Annotazioni di diritto sostanziale e processuale. – Padova: Gregoriana Ed. (1984). 265 p. = Studi giuridici I; Lire 24 000.

Pree, Helmuth: Die Ehe als Bezugswirklichkeit – Bemerkungen zur Individual- und Sozialdimension des kanonischen Eherechts. – OeAKR XXXIII, 1982, 339–396; S. 397–417: Grocholewski, Zenon: Probleme kirchlicher Ehegerichtsbarkeit heute; S. 418–435: Schick, Ludwig: Die Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche nach „Familiaris Consortio"; S. 436–465: Raab, Günter: Kirchenrechtliche Probleme bei **Transsexuellen**; S. 466–486: Geringer, Karl-Theodor: Das Ende der Zwangszivilehe in Österreich als paradoxe Realutopie – Unorthodoxe Erwägungen zu einer dialektischen Strategie kirchlicher Gesellschaftspolitik; S. 487–507: Lotz, Andreas: Die Entwicklung der Mischehen in Österreich seit 1970 im Lichte der Statistik.

Gerardi, Renzo: L'essenza del matrimonio e il consenso alla luce della nuova normativa canonica. – Lateranum N.S. XLIX, 1983, 296–318.

García Faílde, Juan José: Reconocimiento en el orden civil de matrimonios celebrados según las normas del Derecho canónico y sentencias eclesiásticas de nulidad matrimonial. – REDC XXXVIII, 1983, 207–236.

Thomas, Paul K.: Marriage annulments for gay men and lesbian women: New canonical and psychological insights. – Jurist XLIII, 1983, 318–342.

Schlaich, Klaus: Kirchenrecht und Kirche. Grundfragen einer Verhältnisbestimmung heute. – ZevKR XXVIII, 1983, 337–369.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Kirsten, Hans: Die Kirche in der Welt. Aufsätze zur praktischen Theologie aus drei Jahrzehnten. – Groß Oesingen: Verl. der Lutherischen Buchhandlung Harms (1983). 263 S.; kart. DM 16,80.

Konrad, Christoph: Die neue Verkündigung. Plädoyer für eine offene Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1984). 103 S. = Theologische Existenz heute CCXXI.

Dieterich, Michael: Psychologie contra Seelsorge? Hilfestellung für die christliche Gemeinde. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 216 S. = Tagesfragen XV; kart. DM 19,80.

Holifield, E.: A history of pastoral care in **America**. From salvation to self-realization. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 416 p.; $ 16,95.

Lowe, Kathy: Opening eyes and ears. New connections for Christian communication. With a commentary by Martin E. Marty. – Geneva: World Council of Churches (1983). VIII, 118 p.; sfr 12,50.

Katholisches **Apostolat** heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel u. Aufgabe. Hrsg. von Manfred Probst. Mit Beitr. von Donatella Acerbi [u. a.] – Limburg: Lahn-Verl. (1984). 182 S. = Glaube, Wissen, Wirken VIII.

Deresch, Wolfgang: Kirchliche **Jugendarbeit**. Wege zur personalen, sozialen u. religiösen Identität. – (Mchn:) Kaiser (1984). VIII, 323 S., 1 Abb.; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Sondermann, Wilfried: Kirchliche Jugendarbeit in der Krise? – Mchn: Kösel (1983). 219 S.; kart. DM 24,80.

Klose, Dietmar: Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten u. Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 478 S., Abb. = Studien zur praktischen Theologie XXX; kart. DM 52,– [Diss., München]

Meier Tetlow, Elisabeth – Louis Mulry Tetlow: Partners in service. Toward a biblical theology of christian **marriage**. – Lanham, MD [e. a.:] Univ. Pr. of America (1983). 180 p.; $ 10,25.

Bärenz, Reinhold: Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße **Trauerpastoral**. – Mchn: Kösel (1983). 77 S.; kart. DM 14,80.

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: Seelsorge im Trauerfall. Erfahrungen u. Modelle aus der Pfarrerfortbildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 171 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XX; kart. DM 26,80 [Diss., Bochum]

Hull, John M.: Studies in religion and education. – (Lewes:) Falmer Press (1984). VIII, 292 p.; $ 6,95.

Moore, Mary Elizabeth: Education for continuity and change. A new model for christian religious education. – Nashv, Tenn.: Abingdon Press (1983). 222 p.

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff, Gegenstand, Abgrenzungen. – Mchn: Kaffke (1984). 485 S.; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Hanusch, Rolf: Der Streit um die Lehrpläne. Legitimationsprobleme der Reform des Religionsunterrichts. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewalds-Verl. (1983). 164 S. = Gesellschaft und Theologie: Abt. Praxis der Kirche XLII; kart. DM 35,– [Diss., München]

Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Von Gottfried Adam [u. a.] hrsg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 356 S.; kart. DM 34,–.

Haas, Dieter: Ratgeber Religionsunterricht. Hilfen zum Aufbau u. zur Durchführung. Von Dieter Haas u. Kurtz Bätz. – (Lahr:) Kaufmann; (Zürich, Köln:) Benziger (1984). 189 S., Abb.; kart. DM 24,–.

Paul, Eugen: Religionsbücher als Medien des Unterrichtsprozesses. – Religionspädagogische Beiträge XIII, 1984, 2–18; S. 19–33: Schuh, Hans: Leben Christen in Gemeinden? Oder wie Schulbücher Gemeinde und Kirche als Raum für eine christliche Lebenspraxis beschreiben; S. 34–57: Simon, Werner: Das Thema ‚**Jesus Christus**' in Religionsbüchern der Sekundarstufe I; S. 58–80: Dormeyer, Detlev: Funktion und Verarbeitung biblischer Traditionen im Religionsunterricht; S. 81–109: Eggers, Theodor: Martin Luther in Religionsbüchern für den katholischen Religionsunterricht; S. 110–122: Jendorff, Bernhard: Arbeitsaufträge für das 5./6. Schuljahr; S. 123–136: Hörberg, Norbert: Geht und sagt es allen Freunden ... (Allez dire à vos amis.) Ein katechetischer Lehrgang aus Frankreich; S. 137–155: Lyons, Frank: Religionsunterricht in **England**; S. 156–171: Reilly, George: Sinnerschließung und Emotionen.

Wagmann, Volker: Evangelische Erwachsenenbildung. Grundlagen theol. Didaktik. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 174 S.; kart. DM 36,– [Habil.-Schrift, Zürich]

XV. Liturgiewissenschaft

Molin, Jean-Baptiste – Annik Aussedat-Minvielle: Répertoire des **rituels** et **processionnaux** imprimés conservés en **France**. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1984. 716 p. = Documents, études et répertoires publiés par la Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

Bradshaw, Paul F.: Daily prayer in the early church. A study of the origin and early development of the divine office. – NY: Oxford Univ. Pr. 1982. X, 191 p.

Gauthier, Roland: L'auteur des **hymnes** de S. **Joseph** dans l'ancien bréviaire romain. – CahJos XXXII, 1984, 79–98; p. 99–108: Macca, Valentino: Qui est l'auteur des hymnes liturgiques de S. Joseph?

L'Eglise en prière. Introduction a la liturgie. Edition nouvelle avec la collaboration de R. Cabie [e. a.] T. I: Principes de la liturgie par Irénée-Henri Dalmais, Pierre-Marie Gy, Pierre Jounel et A. G. Martimort. – P: Desclee (1984). 309 p.

Colombotti, Luigi Tarcisio: L'**eucaristia** al centro di ogni istituzione. Teologia dell'istituzione nell'eucologia eucaristica del **rito Ispanico**. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1983. 383 p. = Studia Anselmiana LXXXVI = Analecta liturgica VI; Lire 35 000.

Mittler, Mauritius: Untersuchungen zur **Siegburg**er Liturgie. Bd. II: ‹Weihnachtsfestkreis›. – Siegburg: Respublica-Verl. 1984. XV, 120 S.; DM 28,80.

Mulders, J.: Rituelen en symbolen in de liturgie. – TTh LXVIII, 1984, 282–292; p. 293–309: Henau, E.: Liturgie en maatschappelijke werkelijkheid; p. 310–315: Kurvers, R.: De romeinse liturgie in de west-europese liturgie; p. 316–319: Boendermaker, J.: „Alle gerechtigheid vervullen." Enkele voorlopige kanttekeningen bij het Limarapport, voornamelijk ter zake van de doop; p. 320–326: Claessens, A.: Op weg naar een Kameroenese ritus van de eucharistie.

Swanston, H. F. G.: Liturgy as paradise and as parousia. – SJTh XXXVI, 1983, 505–520.

Kilpatrick, G. D.: The Eucharist in Bible and liturgy: The Moorhouse Lectures 1975. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1983. VII, 115 p.; £ 15,–.

Angenendt, Arnold – Thaddäus A. Schnitker: Die **Privatmesse**. – LJ XXXIII, 1983, 76–89; S. 90–104: Gerhards, Albert: Die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets.

Abdelsayed, Fr. Gabriel: The eucharistic liturgies of the **Coptic** Orthodox church. – Greek Orthodox review XVIII, 1983, 128–146.

Zanetti, U.: Premieres recherches sur les Lectionnaires Coptes. – EL XCVIII, 1984, 3–34.

Sader, Jean: Le lieu de culte et la messe Syro-Occidentale selon le «De oblatione» de **Jean** de **Dara**. Étude d'archéologie et de liturgie. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1983. 141 p., fig. = Orientalia Christiana analecta CCXXIII; Lire 22000.

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

Pathikulangara, Varghese: Resurrection, life and renewal. A theological study of the liturgical celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the **Chaldeo-Indian Church**. – (Bangalore:) Dharmaram Publ. 1982. XXX, 501 p.

Pathikulangara, Varghese: Chaldeo-Indian liturgy. T. I: Introduction. – Kerala: St. Thomas Seminary 1982. XI, 154 p. = Oriental Institute of Religious Studies XXX.

Anschriften der Mitarbeiter

Pater Karl Bausenhart, Berg Sion, Regiohaus, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Heinrich Beck, Scheubelstr. 14, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Joachim Becker, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Rev. Père Pierre Benoit OP, École Biblique, Rue de Naplouse 6, Israel; Dr. Teresa Berger, Hopfenstr. 40, 6450 Hanau; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Peter Ehlen, Kaulbachstraße 31a, 8000 München 22; Dr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Isnard W. Frank, Dominikanerkloster, Paulusplatz 5, 6520 Worms; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, Beverungen 1/Weser; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Universitätsstr. 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Manfred Lochbrunner, Buttermelcherstr. 10, 8000 München 5; Prof. Dr. Johannes Marböck, Bürgergasse 2, A-8010 Graz; Dr. Johannes Meier, Schillerstr. 5, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Rev. Dr. Niels Krogh Rasmussen, Landagervej 1, DK-3200 Helsinge; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Martin Rock, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Univ. Passau, Michaelgasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg; Pfarrer Martin Schneider, Pfarrstr. 1, 7631 Meissenheim; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Dr. Ludwig Weimer, Herzog-Heinrich-Str. 18, 8000 München 2; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„engagement" und „Jahrbuch für Antike und Christentum" – beide aus dem Verlag Aschendorff