THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1984** **80. Jahrgang**

Kurt Aland: Eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments zur Oxforder Ausgabe von Luk. 1–12 Sp. 441

Allgemeines . . . . . Sp. 447
G. Dünnhaupt: Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur (H. Pörnbacher)
Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus (W. Wischmeyer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 452
F. Lindström: God and the Origin of Evil (B. Lang)
H. Donner: Die Verwerfung des Königs Saul (H. Seebass)
H. F. Fuhs: Ezechiel 1–24 (J. Becker)
H. Seebass: Der Gott der ganzen Bibel (J. Scharbert)
The Greek New Testament. Ed. by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren (G. D. Kilpatrick)
Nestle-Aland: Novum Testamentum Greece et Latine. Ed by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, Allen Wikgren (G. D. Kilpatrick)
G. Strecker / U. Schnelle: Einführung in die neutestamentliche Exegese (O. Knoch)
L. Zirker: Die Bergpredigt (Th. Söding)
H.-J. Klauck: Herrenmahl und hellenistischer Kult (H. G. C. Cavallin)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 466
H. Boese: Die alte „Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum" (O. Wahl)
B. De Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse II
B. De Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse III (N. Brox)
R. Henke: Studien zum Romanushymnus des Prudentius (M.-B. v. Stritzky)
B. Senger: Liudger – Leben und Werk (A. Schröer)
H. Herp: De processu humani profectus (J. Sudbrack)
Gregorii Ariminensis OESA. Ed. B. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino (W. Dettloff)
A. Schröer: Die Reformation in Westfalen (W. Kohl)
J. Wicks: Cajetan und die Anfänge der Reformation (W. Schwab)
St. Lubieniecki: Compendium Veritatis Primaevae (S. C. Napiórkowski)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 476
Th. Ruster: Sakramentales Verstehen (P.-G. Müller)
P. Gisel: Vérité et Histoire (P.-G. Müller)
A. Dahm: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths (G. Wenz)
G. Jelich: Kirchliches Ordensverständnis im Wandel (F. Wulf)
Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut (E. Fastenrath)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 487
H. Schmidt: Didaktik des Ethikunterrichts I (N. Mette)
W. Schwartz: Analytische Ethik und christliche Theologie (H. Biesenbach)
L. Schneider: Subsidiäre Gesellschaft (J. Stegmann)

Liturgiewissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 491
L'èconomie du salut dans la liturgie. Ed par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)
La Liturgie, son sens esprit, sa méthode. (E. J. Lengeling)
Liturgie, Spiritualité, Cultures. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)
J. Brechtken: Evolution und Transzendenz (W. Bröker)
W. Brändle: Rettung des Hoffnungslosen (H. Deuser)
L. Hauser: Religion als Prinzip und Faktum (H. Hoping)
B. Welte: Zwischen Zeit und Ewigkeit (B. Casper)
H. Waldenfels: Faszination des Buddhismus (E. Meier)

Religionspädadogik, Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506
Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie, hrsg. v. H.-G. Heimbrock (N. Mette)
P. M. Zulehner: „Leutereligion" (M. Blasberg-Kuhnke)
H. J. Fraas: Glaube und Identität (E. Rolinck)
Für die Vielen. Hrsg. v. Bruno Kresing (K. Richter)
R. Henkys: Gottes Volk im Sozialismus (K. Richter)
J. Sudbrack: Auf Gott hin ausgespannt (O. Hagemeyer)
O. F. Meinardus: Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts (J. Sudbrack)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1983/84 . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Eine neue Ausgabe des griechischen Neuen Testaments Zur Oxforder Ausgabe von Luk. 1–12[1]

von Kurt Aland, Münster/W.

Vor über 100 Jahren (1869–1872) erschien die Editio octava critica maior Konstantin von Tischendorfs. Sie wird noch heute von jedem textkritisch arbeitenden Neutestamentler benutzt, obwohl ihre handschriftliche Grundlage durch die beiden Neufunde in den Generationen seitdem, insbesondere durch die Papyri, antiquiert ist und die Angaben aus den Übersetzungen wie über die Kirchenväterzitate usw. durch neue Ausgaben überholt sind. Denn es ist der Wissenschaft trotz mehrerer Anläufe dazu nicht gelungen, eine große kritische Ausgabe zu schaffen, die der Moderne das leistete, was die Tischendorfs für ihre Zeit tat: umfassende und zuverlässige Darbietung des gesamten Materials aus den griechischen Text-Handschriften wie den alten Übersetzungen und den Kirchenväterzitaten aus beiden Sprachbereichen, das für die Konstituierung des ursprünglichen Textes des NT wie die Feststellung seiner Überlieferungsgeschichte in Betracht kommt. Zwar sind mehrere Versuche dazu unternommen worden, aber sie sind sämtlich fehlgeschlagen, und zwar – um das vorwegzunehmen – leider einschließlich des neuesten, als dessen Zeugnis der hier zu besprechende Bd vorliegt.

Die Ausgabe von Sodens 1902–1913 scheiterte an ihrem verfehlten methodischen Ansatz, ihrem zu komplizierten Sigelsystem und an ihrem zu hohen Fehlerprozentsatz, so daß ihre Untersuchungsbände faktisch einen (allerdings viel bedeutenderen, als man oft meint) Steinbruch für textkritische Untersuchungen und ihr Textband eine (und zwar die ausführlichste, die wir besitzen) Variantensammlung zum Text des NT darstellen. Als die deutschen Neutestamentler zum ersten Mal nach dem 1. Weltkrieg von 1922 an zu alljährlichen Tagungen zusammentraten, diskutierten sie die Schaffung eines „neuen Tischendorf". Aber als sie 1925 zur Tat schreiten wollten, wurde bekannt, daß die englischen Neutestamentler genau denselben Beschluß gefaßt hatten, ohne den deutschen Plan und die Vorbereitungen dafür zur Kenntnis zu nehmen (obwohl mehrfach in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft darüber berichtet worden war). Eine Zusammenarbeit kam wegen der unterschiedlichen Konzeptionen nicht zustande.

Der deutsche Plan versandete, der englische fand bereits 1935 mit der Edition des Markusevangeliums und 1940 mit der des Matthäusevangeliums durch S. C. E. Legg seine Realisierung. Der Titel der Bde

[1] **The Gospel according to St. Luke,** Ed. by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Part One, Chapters 1–12. – Oxford: Clarendon Press 1984. XVI. 299 S. (The New Testament in Greek III). Ln. £ 55.–

UB Tübingen

lautete anspruchsvoll: „Novum Testamentum Graece secundum textum Westcotto-Hortianum cum apparatu critico novo plenissimo, lectionibus codicum nuper repertorum additis, editionibus versionum antiquarum et patrum ecclesiasticorum denuo inuestigatis." Daß ein einzelner diesem gewaltigen Programm nicht gerecht werden konnte, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen, hätte dem englischen Komitee eigentlich von vornherein klar sein müssen. Dementsprechend kritisch war das Echo. Nach dem Erscheinen des zweiten Bdes griff T. W. Manson zur Feder und veröffentlichte in der englischen theologischen Zeitschrift, dem Journal of Theological Studies (43, 1942, 83–92), eine ausführliche Rezension, deren Härte – angesichts des moderaten Tons, in dem in englischen Rezensionen, anders als in deutschen, auch scharfe Kritik vorgebracht zu werden pflegt – eine vernichtende Wirkung übte. Als Legg 1948 sein Manuskript zu Bd 3 der Ausg. mit dem Lukasevangelium vorlegte, wurde es nicht mehr angenommen. Das englische Komitee verbündete sich vielmehr mit den amerikanischen Neutestamentlern.

Denn auch in den USA waren inzwischen Pläne für einen „neuen Tischendorf" geschmiedet worden, zu dem E. C. Colwell, damals Vizepräsident der Universität Chicago, bereits 1942 öffentlich aufgerufen hatte. Zusammen mit A. P. Wikgren und M. M. Parvis (beide damals in Chicago) hatte er die Planung für eine Sammlung der Materialien zu einem umfassenden kritischen Apparat vorbereitet (er sollte zunächst veröffentlicht und dann aus ihm heraus in einer zweiten Arbeitsstufe ein neuer Text entwickelt werden). 60 amerikanische Textkritiker waren 1948 gerade in Chicago versammelt, um die Einzelheiten zu diskutieren, als das englische Angebot eintraf. Es wurde mit Enthusiasmus angenommen, das „International Project to Establish a New Critical Apparatus of the Greek New Testament" war geboren.

Das englische Komitee, das die berühmtesten Namen aufwies, hatte dabei – zunächst – im wesentlichen die Funktion des Beraters, die eigentliche Aktivität lag in den USA, wobei E.C. Colwell Zentrum wie Motor darstellte. Beides war ebenso nötig wie schwierig, denn alle Arbeit für den neu zu erstellenden kritischen Apparat wurde nebenamtlich geleistet und mußte deswegen auf viele Schultern verteilt werden – die Einleitung zum vorliegenden Bd nennt aus den USA nicht weniger als ca. 230 Namen! Hier wurden die griechischen Texthandschriften (Chairman K. W. Clark) und Lektionare (Chairman A. P. Wikgren) kollationiert ebenso wie die alten Übersetzungen mit Ausnahme insbesondere der syrischen, koptischen, lateinischen (Chairman B. M. Metzger), hier sind auch die Zitate der griechischen Kirchenväter aus dem NT gesammelt worden (Chairman zunächst R. P. Casey, nach anderen seit 1963 M. J. Suggs und G. D. Fee). Seit 1962 hat die Arbeit sich jedoch zunehmend nach England verlagert, und zwar nicht nur, weil hier die genannten Übersetzungen kollationiert wurden: für Großbritannien werden im vorliegenden Bd ca. 30 Mitarbeiter aufgeführt. Vor allem übernahm um 1965 G. G. Willis die Funktion als Executive Editor. Er hat sie bis 1968 ausgeübt, als er wegen zunehmender Behinderung seiner Sehfähigkeit ausscheiden mußte. Nach einem Interim bis 1970, währenddessen K. W. Clark von der amerikanischen Seite als Hrsg. des von ihr erarbeiteten Materials eingesetzt war, folgte auf Willis 1970 J. N. Birdsall/Birmingham, auf diesen 1978 J. K. Elliott/Leeds als (hauptamtlicher) Executive Editor. Birdsall war nach der Bearbeitung des Apparates zu Kap. 1–6 ausgeschieden, Elliott ist also speziell für Kap. 7–12, aber auch für die Endredaktion verantwortlich. Schwierig genug muß die Aufgabe gewesen sein, denn bei über 250 Mitarbeitern dürfte das vorgelegte Material (wenn auch die gesamten amerikanischen Beiträge bereits von K. W. Clark zu einem vorläufigen Apparat zusammengefügt waren) recht unterschiedlichen Charakters gewesen sein und manche Nachkontrolle bzw. die Auffüllung von Lücken benötigt haben. Außerdem war die umfangreiche Arbeit der Herstellung eines Typoskripts zu bewältigen, denn die Clarendon Press hat den Bd nicht im Satzverfahren, sondern in Reproduktion des Typoskripts hergestellt, das übrigens außerordentlich gelungen ist. So ist an der typographischen Gestalt des Bdes nichts auszusetzen.

Soviel zur Vorgeschichte und Entstehung dieser Ausgabe. Die Kritik an ihr muß leider schon beim Titelblatt einsetzen, das falsche Assoziationen hervorruft. Noch im Oktober 1983 (New Testament Studies 29, 1983, 531–538) überschrieb J. K. Elliott seinen Aufsatz, der die Ausgabe ankündigte und in ihre Anlage und Gebrauch einführte: „The International Project to Establish a Critical Apparatus to Luke's Gospel", ganz korrekt und mit allen Beschreibungen des Unternehmens 40 Jahre hindurch übereinstimmend. Auf dem Titelblatt des Bdes heißt es jetzt jedoch: „Edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project", und der Bd als solcher hat den Titel: „The New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke, Part One, Chapters 1–12", so den Eindruck erweckend, als ob es sich hier um eine neue Ausgabe des griech. NT handle, und zwar – entsprechend der Qualität des Verlages und der Herausgeber – um eine Ausg. von hohem Rang. Erst in der Einleitung (VI) erfährt man, daß es die Absicht der Ausgabe sei, „to provide an objective presentation of the textual evidence, and not to construct a new text" und: „the text used as the collating base is the Textus Receptus." Legg gab bei den von ihm betreuten beiden vorangegangenen Bden schon im Titel an, daß er den Text von Westcott-Hort von 1881 abdrucke. Im vorliegenden Bd erfolgt keine Angabe dergleichen, vielmehr wird vom Textus receptus auf die zitierte Weise geredet und erst in Abschnitt 4 der Einleitung ist unter Punkt 2 die Rede davon, daß und von welcher Ausgabe des Textus receptus der Abdruck von Luk 1–12 erfolgt. Mancher Benutzer des Bdes wird erst spät merken, daß er im vorliegenden Bd nichts anderes als eine Publikation des Textus receptus erhält, wie er von Erasmus an bis ins 17. Jh. dominierte, bis seine absolute Herrschaft im 18. Jh. erst bezweifelt und im 19. Jh. dann durch die moderne Wissenschaft schließlich gebrochen wurde. Auf wen es zurückgeht (den Verlag oder die Herausgeber?), daß hier nicht deutlicher gesagt wird, daß der vorliegende Bd eine Edition des Textus receptus mit einem kritischen Apparat bringt, wäre interessant zu wissen. Von Anfang an haben die deutschen Neutestamentler den Plan einer Heranziehung des Textus receptus einstimmig als „einen unerträglichen Anachronismus" bezeichnet (vgl. den Bericht von E. v. Dobschütz über die 5. Neutestamentlertagung 1926 in Breslau, ZNW 25, 1926, 318) und erklärt, für den Fall, daß die Engländer ihn verwenden wollten, sich an dieser Ausgabe nicht zu beteiligen und trotz der Doppelarbeit eine eigene zu veranstalten.

Denn der Textus receptus stellt die schlechteste Form des byzantinischen Reichstextes dar, der seinerseits wieder die schlechteste der Textformen bedeutet, in denen uns das NT von der alten Kirche überliefert ist. Er enthält nämlich all die Änderungen, die dieser byzantinische Text vom 6. Jh. an, wo er sozusagen amtlichen Charakter für die Reichskirche erhielt, das Mittelalter hindurch erfahren hat.

Der vorliegende Bd benutzt ihn außerdem nach der Ausgabe von Oxford 1873, weshalb eigentlich? Nur in der Verseinteilung geht er direkt auf Stephanus zurück (und zwar auf die Ausgabe von 1551), den Text (des Stephanus von 1550) selbst übernimmt er mit der Oxforder Ausgabe von 1873 nicht direkt, sondern nur über Zwischenstufen (1828 und Mill 1707).

Das Argument für die Zugrundelegung des Textus receptus lautet auf englischer Seite von damals bis heute, daß dadurch der kritische Apparat vereinfacht und übersichtlicher werde. Aber ist das wirklich so? Denn bei diesem System findet man alles, was für die Feststellung des ursprünglichen Textes und der frühen Textgeschichte (bis hin zur Ausbildung des frühen byzantinischen Textes) irgend wichtig ist, im kritischen Apparat (und zwar im vorliegenden Bd bei dessen Anlage mit erheblichen Schwierigkeiten). So muß man also alle Dinge spiegelverkehrt sehen und dementsprechend argumentieren, wodurch Irrtümer dabei sozusagen vorprogrammiert sind. Der Textus receptus gibt die Basis für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes ab, wir werden also in die Situation des 18. Jh.s versetzt, als Mill, Bengel, Wettstein und andere die ersten Anläufe dazu unternahmen. Diese Anlage des „Oxford Greek New Testament" kann außerdem verhängnisvoll werden. Denn etwa in den USA gibt es Kreise, die zurück zum Textus receptus, dem „Mehrheitstext", als Grundlage für Theologie und Kirche streben, es existiert dort bereits seit 1982 eine Ausgabe, die auf ihm beruht: The Greek New Testament according to the Majority Text, hrsg. von Zane C. Hodges und Arthur L. Farstad. Aber auch in Europa gibt es ähnliche Bestrebungen, vgl. z. B. die Synopse von B. Orchard (A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Arranged according to the Two-Gospel Hypothesis, 1983), deren Text in diese Richtung weist. Wenn diese Kreise den vorliegenden Bd als Rechtfertigung für ihre Haltung proklamieren, können die für ihn Verantwortlichen zwar ins Feld führen, daß es ihnen nicht auf den Text angekommen sei, sondern daß er nur als „Aufhänger" für den kritischen Apparat zur Erleichterung der Arbeit gedient habe, aber was das helfen wird, bleibt abzuwarten.

Soviel zur Textgrundlage. Was nun das Eigentliche am vorliegenden Bd, den Apparat, angeht, so ist die Ausgabe folgendermaßen aufgebaut: An der Spitze jedes Kapitels steht ein Verzeichnis der griech. Hss. bzw. Übersetzungen, in denen dieses Kapitel fehlt. Es folgt dann jeweils der Abdruck eines Verses im Wortlaut des Textus receptus und danach die Aufzählung der griech. Hss. und Übersetzungen, in denen (zusätzlich zu den am Kapitelanfang genannten) dieser Vers bzw. Teile aus ihm fehlen. Daran schließen sich der patristische Apparat und der textkritische Apparat an. Bei den Versen, mit denen in den Lektionaren eine Lektion beginnt, wird in einer besonderen Abteilung das Incipit (mit seinen lektionsbedingten Änderungen), das (nicht selten mehrfache) Vorkommen der Lektion mit den dazugehörigen Informationen usw. gegeben.

Am zweckmäßigsten verfahren wir bei der Beschreibung und Diskussion in dieser Reihenfolge. Das muß mit Rücksicht auf die Grenzen, die dem Umfang dieser Rezension gesetzt sind, in der Regel summarisch geschehen (für die Einzelheiten sei deshalb auf die ausführliche Besprechung verwiesen, die voraussichtlich noch 1984 im „Gnomon" erscheinen wird).

Natürlich ist es für den Benutzer des Apparates unumgänglich erforderlich, genau zu wissen, ob die griechische Hs. bzw. die Übersetzung, um die es ihm geht, für den Vers, den er untersuchen will, überhaupt als Zeuge existiert. Bei einer griechischen Hs. muß er dazu jeweils mindestens an zwei, in der Regel an drei Stellen nachsehen: zunächst im beiliegenden Beiblatt des Bdes (bzw. auf S. VIII–XI der Einführung), wo die für den Bd benutzten 198 griechischen Texthandschriften verzeichnet sind, ob sie für den Bd überhaupt herangezogen ist, dann im Verzeichnis am Kapitelanfang, ob sie das betr. Kap. enthält, und schließlich im Verzeichnis beim Vers selbst, ob er entweder fehlt oder nur fragmentiert erhalten ist. Am Rande bemerkt: Hier wird nicht von einem Einzelfall geredet oder gar eine künstliche Konstruktion errichtet. Bei Kap. 1 fehlen 35 Hss. ganz, bei Kap. 2 fehlen 33, bei Kap. 3 sind es 37 (von insgesamt 198 herangezogenen Texthandschriften!), bei Vers 1 des ersten Kap.s kommen 14 Hss. dazu, bei Vers 2 sind es 13, bei Vers 3 sind es 12 usw. usw. Dann erst kann der Benutzer im kritischen Apparat suchen, ob und wo die Hs. begegnet. Dieses letzte ist einigermaßen risikovoll, denn es kann ihm leicht passieren, daß er in dem umfangreichen Apparat, in dem die Angaben über die Kirchenväter und die Übersetzungen überwiegen, gerade die Hs. übersieht, die er sucht. (Das beste ist, wenn der Benutzer von vornherein die Sigel für griech. Hss. unterstreicht, denn trotz aller Bedeutung der Kirchenväterzitate und Übersetzungen sind es doch ihre Aussagen, auf die es beim griech. NT primär ankommt.) Natürlich muß er sich dabei bewußt sein, daß der Apparat nach dem Subtraktionssystem verfährt, d. h. daß die Hs. nur dann verzeichnet wird, wenn sie vom abgedruckten Textus receptus abweicht, die positive Bezeugung für den Text fehlt, so daß er keine Kontrollmöglichkeit besitzt.

Ist die Hs., die er sucht, in dem betr. Vers fragmentiert, findet er den erhaltenen Text im Defizitverzeichnis zu diesem angegeben. Das macht zwar einen gelehrten und hilfreichen Eindruck, aber anfangen kann der Benutzer damit faktisch nichts. Die Lücken sind nämlich nur durch eckige Klammern verzeichnet, welche Lesart die Hrsg. bei der Ergänzung voraussetzen, kann er nur aus dem textkritischen Apparat erfahren. Wenn wenigstens innerhalb der eckigen Klammern mit einer Zahl angegeben würde, wieviel Buchstaben hier als fehlend angenommen werden, käme er weiter (das nähme keinen zusätzlichen Raum in Anspruch; wenn für jeden fehlenden Buchstaben ein Punkt gesetzt würde, wie etwa bei Papyrusausgaben üblich, würde das wahrscheinlich zu viel Platz einnehmen). Auch das ist kein theoretischer oder konstruierter Fall: 5 von den für Luk vorhandenen 8 Papyri sind kleine Fragmente, von den 62 herangezogenen Majuskeln sind nicht weniger als 20 erheblich fragmentiert und bestehen sogar weithin aus kleinsten Fragmenten (wie dadurch die Defizitliste aufgefüllt und dementsprechend unübersichtlich wird, liegt auf der Hand, und zwar bei den Kapitelanfängen ebenso wie bei den einzelnen Versen).

Der Kirchenväterapparat, um zu ihm überzugehen, ist im Prinzip sehr zu begrüßen. Er enthält eine Unmenge von Angaben und umfaßt nicht selten eine halbe Druckseite (und mehr). Hier ist eine gewaltige Mühe aufgewandt worden, aber leider muß gesagt werden, daß der Fortschritt der Entwicklung sie beim Erscheinen des Bdes bereits weithin als umsonst erwiesen hat und das in naher Zukunft vollständig tun wird. Denn der patristische Apparat bietet uns zwar die Namen der Kirchenväter, die den in Betracht kommenden Vers zitieren, mit Angabe der Schrift und der benutzten Ausgabe, fügt aber jeweils nur das erste und das letzte Wort des Zitats in Klammern bei. Das war damals, als die Ausgabe vorbereitet wurde, außerordentlich verdienstlich, einmal abgesehen davon, daß die Angaben über Anfang und Ende des Zitats dem Benutzer sehr wenig helfen, er muß den Text – wenn er sich nicht auf die Angaben im textkritischen Apparat beschränken bzw. verlassen will – doch in der betr. Ausgabe nachschlagen. Anders ist das bei der Vetus Latina, die den vollen Wortlaut abdruckt und dadurch ein eigenes Urteil und eine Arbeit mit dem Zitatenmaterial erlaubt. Aber heute besitzen wir die Biblia patristica, die alle Zitate und Anspielungen zu allen biblischen Büchern in erheblich größerem Umfang verzeichnet. 1975 erschien der erste Bd, der bis zu Clemens von Alexandrien und Tertullian reicht, 1977 der zweite, der das 3. Jh. (ohne Origenes) erfaßt, 1980 der dritte mit dem Zitatenmaterial des Origenes. Bei diesem Erscheinungstempo dürfte der vierte Bd mit den Zitaten der Väter des 4. Jh.s (d. h. wahrscheinlich nur einem Teil davon) vor der Tür stehen und in sehr absehbarer Zeit die Grenze erreicht sein, die sich die Oxforder Ausgabe setzt: das Jahr 500 für die griechischen Väter und das Zeitalter des Hieronymus (347–420) für die lateinischen, was vollständige Zitation angeht; die Väter danach bis 500 werden nur mit den Werken angeführt, in denen die Zitate nicht der Vulgata entsprechen.

Auf die angegebene Vollständigkeit muß der Benutzer sich allerdings verlassen, denn eine Kontrollmöglichkeit gibt ihm die Ausgabe nicht, die nicht einmal ein Verzeichnis der herangezogenen Kirchenväter bringt und zum Gegenstand lediglich sagt: „The sigla used for citations from the Greek Fathers are based on those used in G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon" (XII). Außerdem erfahren wir, „the latest critical editions available" seien für die griech. Väter benutzt (VI). Lediglich für Marcion und Irenäus erfolgen nähere Angaben, hier trifft das zu, abgesehen davon, daß Buch I und II des Irenäus Adv. haer. noch nach Harvey benutzt sind, aber dafür kann man Verständis haben, denn die betr. Bände der Sources chrétiennes sind 1979 bzw. 1982 erschienen. Anderswo kann man nicht so sicher sein bzw. kann sicher sein, daß die Angabe nicht zutrifft (z. B. bei Clemens von Alexandrien).

Lampe weist im Vorwort zu seinem Lexikon (Oxford 1961–1968) ausdrücklich darauf hin, daß nach dem Abschluß seines Manuskriptes eine Reihe neuer Ausgaben erschienen seien. Damit ist doch wohl die Zeitgrenze von spätestens 1961 gemeint (wozu paßt, daß Lampe die Ausgabe des Zachariaskommentars des Didymus von 1962 nur noch für den Nachtrag benutzt hat). In den über 20 Jahren seitdem sind eine ganze Reihe von neuen kritischen Ausgaben veröffentlicht worden, ja sogar von wichtigen Erstausgaben, z. B. von den Schriften des Didymus, die uns der Papyrusfund von Tura erschlossen hat. Von 1968–1979 sind insgesamt 14 Bde erschienen, zwar sämtlich der atl Exegese zugewandt, aber doch zahlreiche Lukaszitate enthaltend. Benutzt ist im vorliegenden Bd jedoch, soweit ich sehe, nur der Hiobkommentar von 1968, alles andere fehlt.

Nun kann man einwenden, 1979 erschienene Ausgaben konnten für eine 1984 erscheinende Ausgabe nicht mehr zugrunde gelegt werden. Aber zwischen 1968 und 1970 (um eine ganz frühe Zeitgrenze zu ziehen) kamen nicht weniger als 7 Didymus-Bände heraus; sie hätten doch wenigstens ausgewertet werden sollen. Denn Didymus, Lehrer des Rufin und des Hieronymus, schreibt im Ägypten des 4. Jh.s, so daß seinem Lukastext erhebliches Interesse zukommt. Aber mangels eines Verzeichnisses der benutzten Kirchenväterschriften bleibt die Frage, wieweit Didymus benutzt worden ist, ebenso in der Unsicherheit wie manches andere auch. Natürlich ist Lampes Verzeichnis sehr ausführlich (bei Cyrill von Alexandrien z. B. zählt er über 70 Briefe einzeln mit Fundort auf), aber mit etwas Energie hätte hier doch sicher eine erhebliche Kürzung (etwa lediglich Nennung der benutzten Väter und Schriften unter Angabe der Ausgaben nur dann, wenn sie von Lampe abweichen) eine Liste ergeben, die dem Benutzer des Bandes eine ganz wesentliche Hilfe bedeutet und ihm mehr Sicherheit gegeben hätte.

Gewiß steckt im Kirchenväterapparat eine außerordentliche (und akkurate) Arbeit, aber er kommt, wie zu erwarten, da an seine Grenzen, wo die Synoptiker parallel zueinander laufen und die zu exzerpierende Schrift nicht gerade einen Kommentar zum Lukasevangelium darstellt, wo man erwarten kann, daß eindeutig Lukas zitiert wird. Ganz schwierig wird die Situation da, wo der Textus receptus Verse oder Versteile aus Matthäus in den Lukastext aufgenommen hat, wie z. B. beim Vaterunser Luk 11,2–4. Hier finden sich Väterzitate zu Matth 6,9–13 zwangsläufig als Material zum „Lukas"text.

Aber das ist ein weites Feld, das Problem, ob und wieweit Anspielungen auf den Lukastext zu Recht oder Unrecht aufgenommen sind, bzw. wieviele davon fehlen, ein noch weiteres. Gehen wir deshalb, damit diese Rezension nicht allzu lang wird, nach einer kurzen Betrachtung der Behandlung der alten Übersetzungen und der Kirchenväter in diesen Sprachen zu den zentralen Zeugen für eine Ausgabe des griech. NT über, nämlich dessen griechischen Texthandschriften. Auch bei der Verzeichnung der Lesarten der Übersetzungen hat viel Mühe gewaltet, leider werden sie in der Regel in griechischer Rekonstruktion geboten. Besonders hier wirkt sich das Subtraktionsprinzip des Apparates, der Verzicht auf eine Angabe der Bezeugung für den Text, negativ aus. Denn die orientalischen Übersetzungen erlauben oft genug wegen der vom Griechischen verschiedenen Sprachstruktur keine sichere Zuordnung. So kann man aus dem Fehlen einer Verzeichnung im kritischen Apparat oft genug keineswegs schließen, daß die Versionen mit dem Textus receptus gehen, wie man es nach den Grundregeln der Ausgabe eigentlich müßte. Auch hier bleiben erhebliche Unsicherheiten. Nur an einer Stelle ist das anders, nämlich bei den syrischen Kirchenvätern, bei denen uns ausnahmsweise (XIII) gesagt wird, welche Väter und welche ihrer

Schriften benutzt worden sind. Und hier kann man mit Sicherheit sagen, daß die Basis zu schmal ist, sowohl was die Auswahl der Autoren, wie die Zahl ihrer herangezogenen Schriften angeht. Trotzdem überwiegen die Notate aus den Übersetzungen und den Vätern oft derart, daß man Mühe hat, im Apparat die Angaben aus den griech. Texthandschriften wie den Lektionaren zu finden. Das fängt beim ersten Vers des Bdes an und hört beim letzten auf. Bei 1,1 (9 Halbzeilen Apparat) findet sich bei 7 Varianten mit einer Fülle von Angaben aus den Übersetzungen und den Vätern nur eine mit einer größeren Zahl von griech. Zeugen, zwei nennen je 1 und eine 2, der Rest ist ohne Angaben aus den griech. Textzeugen und Lektionaren. Bei 1,2 (10 Halbzeilen, 7 Varianten) findet sich wieder nur bei einer Variante eine größere Zahl von griech. Zeugen, eine nennt 3, zwei je 2, eine 1, der Rest notiert allein Kirchenväterzitate und Übersetzungen. Bei 1,3 (12 Halbzeilen, 13 Varianten) finden sich zu einer 2 griech. Textzeugen im Apparat, bei fünf jeweils 1, der Rest besteht wie stets ganz aus Angaben über Übersetzungen und Kirchenväterzitate. So könnte man fortfahren.

Heben wir stattdessen hervor, daß der vorliegende Bd die Lektionare die meist vernachlässigt werden, in einem bemerkenswerten Umfang heranzieht: 10 Lektionare werden als Repräsentanten der weit über 90 Prozent der rund 2200 Lektionare mit byzantinischem Einheitstext unter einem Sammelsigel zusammengefaßt und 31 Lektionare, die sich von diesem uniformen Text durch selbständige Lesarten abheben, einzeln verzeichnet. Das verdient wahrlich Nachahmung, wenn man sich auch wünschen möchte, daß die Lektionare auf eine Weise beschrieben wären, daß auch der Nichtspezialist sie ohne Probleme benutzen und verstehen könnte. Was die Vollständigkeit der wiedergegebenen Varianten angeht, so haben sich bedauerlicherweise Zweifel daran ergeben, ebenso wie an der Korrektheit der Wiedergabe. Bei einem rein zufällig ausgewählten Lektionar haben sich nämlich bei der Nachkontrolle von vier ebenso rein zufällig ausgewählten zusammenhängenden Komplexen in 129 Versen nicht weniger als 31 Fehler bzw. Versehen herausgestellt.

Von den insgesamt ca. 1950 griech. Texthandschriften mit dem Lukasevangelium, um von ihnen als den entscheidenden Zeugen zum Schluß zu sprechen, gibt der vorliegende Bd 8 Papyri, 62 Majuskeln und 128 Minuskeln als benutzt an. Die Papyri sind damit vollständig erfaßt, bei den Majuskeln werden überraschenderweise 7 als nicht benutzt bezeichnet, überraschend deshalb, weil sie fast alle im Institut für ntl Textforschung/Münster in Mikrofilm oder Foto vorliegen. Hier haben alle an der Redaktion des Bdes Beteiligten für längere oder kürzere Zeit gearbeitet, wobei ihnen alle Materialien, die sie zu sehen wünschten, ohne Einschränkung zur Verfügung gestellt wurden. Bei den Minuskeln braucht man neben die Zahl der 128 für den vorliegenden Bd herangezogenen nur die Zahl der faktisch für Lukas existierenden Minuskeln zu stellen – es sind ca. 1870 – um zu sehen, welche Probleme sich hier zwangsläufig ergeben. Auch die Minuskelhandschriften sind mit wenigen Ausnahmen im Münsteraner Institut in Mikrofilm vorhanden und haben vollständig zur Verfügung gestanden (und zwar nicht nur den Redaktoren des Bdes, sondern auch den für die Kollation der Minuskeln Verantwortlichen). Aber das schwerwiegendste ist noch nicht einmal die geringe Zahl der für den kritischen Apparat herangezogenen Minuskeln (die weit unter der ursprünglich in Aussicht genommenen liegt), sondern ihr Textcharakter. Leider sind wir in Münster bei unserer Untersuchung der ntl Minuskeln bei den Evangelien noch erheblich von einem Abschluß entfernt (denn wir haben bei den Katholischen Briefen begonnen und dann die Paulinen und die Apostelgeschichte bearbeitet) und können etwa beim Lukasevangelium über mehrere hundert Minuskeln noch nichts aussagen. Aber soviel steht nach unseren Kollationen doch heute schon fest, daß mindestens 80 von den 128 Minuskeln zum byzantinischen Texttyp gehören (und diese Zahl wird sich mit Sicherheit noch erhöhen!).

Der Leser der Rezension wird sich fragen, wie so etwas möglich ist. Hier ist eben bei der Auswahl der Texthandschriften der neben der Wahl des Textus recepus als Textgrundlage schwerwiegenste methodische Fehler gemacht worden, obwohl in den USA ein spezielles Verfahren dafür entwickelt worden ist. Die sog. Claremont Profile Method ist außerordentlich scharfsinnig; die sie erarbeitet haben, verdienen alle Anerkennung: aber sie verhilft in ihrer bisherigen Form fast ausschließlich zur Auffindung von Gruppen und Untergruppen des byzantinischen Textes. Gerade die Hss., die sich nicht in diese Gruppen eingliedern lassen, verdienen Beachtung, und sie hat man vernachlässigt. „All known Byzantine groups have been taken into account", hat Colwell im Dezember 1967 stolz verkündet (JBL 87, 1968, S. 193) – aber hier liegt eben die Fehlerquelle. Dazu kommt, daß die 13 eng verwandten Gruppen, die man festgestellt hat, im kritischen Apparat des vorliegenden Bdes nicht etwa mit ihrem Gruppensigel, sondern sämtlich mit z. T. zahlreichen (bis zu 17) einzelnen Repräsentanten vertreten sind. So kann man zwar vielleicht erwarten, daß uns der Apparat ausführlich über die internen Differenzen des byzantinischen Textes unterrichtet, aber was hilft das zur Feststellung der gesamten Textgeschichte des NT, bei der es auf die frühen Jahrhunderte entscheidend ankommt, oder gar des Urtextes?

Auf beides ist das ganze Unternehmen aber nach allen programmatischen Erklärungen dazu seit seinem Beginn vor bald 40 Jahren bis auf den heutigen Tag ausgerichtet. Die Mitteilung des letztverantwortlichen Executive Editor J. K. Elliott ist zurückhaltender. Nach ihm soll der vorliegende Bd „a useful tool in the study of Luke" sein „and ultimately aid those who wish to prepare a critical edition of the text of this Gospel" (NTS 29, 1983, 537). Das erste ist sicherlich der Fall. Aber auch die Bde von Legg hat jeder textkritisch arbeitende Neutestamentler – wenn auch mit allem Vorbehalt – wegen des in ihnen gebotenen Materials benutzt. Jedoch niemand ist auf die Idee gekommen, mit diesem Material eine Neuausgabe des griech. NT zu versuchen. Das gleiche gilt für den vorliegenden Bd: man wird ihn wegen seines Materials (insbesondere in bezug auf die Kirchenväter und die Lektionare) heranziehen, aber wer darauf eine kritische Neuausgabe oder eine Textgeschichte des NT aufbauen will, wird einen (wie ich fürchte: totalen) Mißerfolg erleben. Was E. v. Dobschütz in Zusammenfassung der Ansicht der führenden Experten über die Ausgabe von Sodens geschrieben hat, trifft auch auf den vorliegenden Bd zu: „Man sagt – leider – schwerlich zu viel, wenn man behauptet, daß das Ganze noch einmal gemacht werden muß" (Einführung in das Griechische Neue Testament, ^{4}1923, S. 75).

Als 1965 ein Specimen der Ausgabe mit Luk 20,1–6 versandt wurde, habe ich sogleich in einem Aufsatz in den New Testament Studies (12, 1966, 176–185) ausführlich und nachdrücklich vor der Gesamtanlage wie vor der Planung im einzelnen zu warnen versucht, und diesen Aufsatz (in ergänzter Form) mit Absicht 1967 in den „Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes" wiederholt (81–90). Auch sonst habe ich immer erneut auf die methodischen Fehler im Grundansatz hingewiesen: Zugrundelegung des Textus receptus sowie Auswahl der Hss. mit Hilfe der Claremont Profile Method usw. Der Aufsatz schloß seinerzeit: Dixi et salvavi animam meam. Das kann ich heute, am Schluß dieser kurzgefaßten Besprechung, nur wiederholen (für weiteres Material wie in bezug auf zusätzliche Einwände muß ich auf die Ausführungen im „Gnomon" verweisen).

Hier ist eine außerordentliche Arbeitsleistung vollbracht worden, sowohl in der Sammlung wie in der Zusammenordnung des vorgelegten Materials, die Anerkennung verdient. Aber das angestrebte Ziel eines kritischen Apparates als Grundlage für die Feststellung der Textgeschichte des Lukasevangeliums wie seines ursprünglichen Wortlauts ist verfehlt worden. Den seit Jahrzehnten erhofften „neuen Tischendorf" stellt der vorliegende Bd nicht dar, nicht einmal einen Ansatz dazu, auf dem sich aufbauen ließe.

Dünnhaupt, Gerhard: **Bibliographisches Handbuch der Barockliteratur.** Hundert Personalbibliographien deutscher Autoren des siebzehnten Jahrhunderts. Teil 1–3. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1980f (Hiersemanns Bibliographische Handbücher 2. I–III).

Über die Schwierigkeiten, die bei der Erfassung der deutschen Barockliteratur immer noch bestehen, braucht hier nicht gehandelt zu werden. Jeder, der damit zu tun hat, weiß ein Lied davon zu singen. Dabei ist die intensivere Beschäftigung mit der Barockliteratur, ist ihre Neuentdeckung schon ein halbes Jh. alt. Und natürlich kann nicht alles auf einmal geleistet werden. Aber es scheint doch so zu sein, daß die Kunst des Interpretierens, das Ausdenken kühner, wenn auch nicht selten fragwürdiger Theorien weniger anstrengend ist, als das mühsame Erarbeiten nüchterner Bibliographien. Zugegeben, das deutsche Barockschrifttum ist weitgehend gesichtet, ist allmählich überschaubar geworden. Und doch ist es immer noch schwierig, manche Ausgaben überhaupt zu finden, aus der Vielzahl der Drucke die Erstausgaben herauszulösen, das Schrifttum vieler Autoren in seiner Gänze zu kennen und nicht zuletzt die Standorte der Ausgaben zu wissen. Man denke nur, was wir der Bibliographie von Faber du Faur's German Baroque Literature (1958 u. 1969) verdanken! Inzwischen sind weitere Bibliographien erschienen (Harold Jantz 1974, Martin Bircher 1977ff), aber keine, die den hundert Jahre alten Goedeke ersetzt,

ersetzen könnte, keine mit diesem Anspruch wie die vorliegende, was bibliographische Präzision und was den Umfang des zu erfassenden Schrifttums angeht. (Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, die erwähnten Bibliographien wollen nur bestimmte Sammlungen, gegebene Bestände [Yale, Wolfenbüttel] erfassen und haben deshalb auch eine andere Aufgabe und Zielsetzung.)

D.s Handbuch bringt Personalbibliographien zu hundert deutschen Autoren des 17. Jh.s, und zwar jeweils vom Gesamtwerk des betreffenden Autors. Jede der Bibliographien enthält außer dem Verzeichnis der Druckausgaben bis zur Mitte des 18. Jh.s (auch hier wird Vollständigkeit angestrebt), eine Kurzbiographie, ein Verzeichnis der Werk- und Briefausgaben, der Übersetzungen von fremder Hand und der Editionen von ca. 1750 bis zur Gegenwart. Die Arbeit, die hier geleistet wurde, ist unschätzbar, der Informationswert groß. Von vielen Autoren entsteht ein neues Bild, weil erstmals ihre Werke übersichtlich beisammenstehen, vollständig erfaßt sind und dabei die neuesten Forschungsergebnisse weitgehend berücksichtigt sind. Natürlich ergeben sich darüber hinaus Einsichten in die Praxis der Verleger jener Zeit, in die Buchgeschichte der Barockzeit. – Hundert Autoren, das bedeutet eine Summe von annähernd 15 000 Titeln, von denen nur die Hälfte im alten Goedeke erfaßt ist! Auch diese Zahlen zeigen den Gewinn für unsere Kenntnis der Barockzeit, ein Gewinn, auf den kaum eine geisteswissenschaftliche Disziplin verzichten kann. Viele Hilfen werden geboten: eine umfangreiche Bibliographie der Bibliographien mit 750 Titeln, nützliche Register von Druckern und Verlegern, von Druck- und Verlagsorten, von anonymen Titeln, von Namen, Pseudonymen, mehrere erstmals hier aufgelöst, von Leichenpredigtkatalogen und nicht zuletzt von 550 Bibliotheken und Archiven samt deren Adressen.

Das Handbuch besteht aus drei umfangreichen Bänden von je ca. 750 Seiten in durchaus handlichem Format und zeichnet sich, ganz abgesehen von der inhaltlichen Qualität, durch eine großzügige, ja vorbildliche Aufmachung aus. Das ist keine Nebensache, denn der übersichtliche Satz erleichtert die Lesbarkeit, die gediegene Aufmachung lockt den Benutzer, macht das Arbeiten mit dem Handbuch zur Freude. Hier hat der Verlag, dessen Verdienste auf dem Gebiet der Bibliographien ohnehin unbestritten sind, keine Mühe gespart und dem wertvollen Inhalt auch ein adäquates Äußeres gegeben. Wie aus dem Vorwort des Verlegers und der Einleitung des Bearbeiters deutlich wird, verdanken wir das Zustandekommen einer Bibliographie mit so hohen Ansprüchen dem glücklichen Zusammenfinden von Autor und Verleger und dem Bemühen beider, das Beste zu geben.

Um die Fülle der deutschen Barockliteratur in den Griff zu bekommen, um diesen Plan überhaupt in den Bereich des Realisierbaren zu rücken, war eine gewisse Beschränkung nicht nur weise, sondern unabdingbar. Über jede Auswahl läßt sich streiten, muß man vielleicht sogar streiten. Aber die runde Zahl von hundert ist für eine Epoche nicht wenig. Dazu kommt, daß der Bearbeiter ein vorzüglicher Kenner dieser Literatur ist, dem man eine kluge Auswahl zutrauen darf, die dafür bürgt, daß die wichtigsten Autoren vertreten sind. In einer theologischen Zeitschrift darf die Frage nach dem Verhältnis von katholischen und evangelischen Autoren gestellt werden. Die Zahl der katholischen ist klein, macht kaum ein Sechstel aus. Hier sind Zweifel berechtigt, ob das rechte Verhältnis gewahrt ist. Tatsächlich fehlen viele wichtige Namen aus dem katholischen Bereich, wie zum Beispiel Otto Aicher und Nicolaus Avancini, Andreas Brunner, Johannes Bissel und Jacob Gretser, Hippolyth Guaronius, Jacob Pontanus, Simon Rettenpacher und nicht zuletzt Matthäus Rader; es fehlen so weit verbreitete und einflußreiche Autoren wie Georg Stengel, Martin von Cochem und Tobias Lohner, Prediger wie Rupert Gansler und Andreas Strobl, Jordan von Wasserburg und Clemens von Burghausen. Dies sind nur einige wenige Namen, und sicher nicht alle von gleichem Rang. Aber man könnte ihnen noch viele hinzufügen. Im Handbuch werden zweifellos auch Autoren von geringerer Qualität und Bedeutung als die hier genannten behandelt. Wie kommt es dazu? Der katholische Bereich ist weniger erforscht, weniger bekannt, weniger anerkannt. Es geht nicht um „Parität", auch nicht um ein gegenseitiges Aufrechnen, erst recht nicht um konfessionelle Standpunkte. Aber es muß doch einmal möglich sein, ein seit langem verzeichnetes Bild der Literaturgeschichte zu korrigieren, falsche Vorstellungen zurechtzurücken, die Fehler der alten Vorurteile zu beseitigen. Ein Ansatz dazu findet sich in dieser Bibliographie durchaus. Daß dieser Ansatz nicht weiter gediehen ist, darf nicht dem Bearbeiter angelastet werden, sondern der gegenwärtigen Forschungssituation. Man hat sich auch katholischerseits wenig oder nicht darum gekümmert. Versuche in dieser Richtung blieben bis jetzt eher Unternehmungen von einzelnen und fanden kaum Unterstützung durch katholische Forschungsinstitutionen. Ein Ergänzungsband, der ohnehin unvermeidbar sein wird, müßte also einen Schritt weitergehen.

Fehler sind in einem solchen Werk mit einer solchen Fülle von Angaben unvermeidlich. Viele Besprechungen werden Berichtigungen bringen, viele Benützer werden dem Autor ihre Beobachtungen und Funde mitteilen. Neben einem Ergänzungsband mit neuen Namen müßten also Faszikel mit Berichtigungen erscheinen und mit allen zusätzlichen Funden und neuen Ergebnissen. Hier ein paar Anmerkungen: Nr. 21 f. bei Abraham à Sancta Clara, Gack/Gack/ Gack/ a Ga, hat als Anhang keine Wallfahrtslieder, sondern lediglich einen Hymnus und zwei Gebete. – J. Bidermanns Himmelglöcklein (321, F 1) ist in der 2. Aufl. von 1627 in der Stadtbibliothek Augsburg vorhanden; als Werk Bidermanns darf es mit Sicherheit bezeichnet werden. – Bei Balde (243, Nr. 14 f.) müßten wohl die Lyrica vor den Silvae, entsprechend ihrer Entstehungszeit, genannt werden. – Bei Drexel werden zahlreiche englische Übersetzungen und „Bearbeitungen" nachzutragen sein, die J. M. Blom bibliographisch erfaßt hat (erster Hinweis in Studies in 17th-century English Literature, Amsterdam 1984). – Bei Kuen fehlt die Ausgabe von Hirschenauer-Grassl (1961). – Joachim Meichels Geistliche Angelica von 1628 (1153, Nr. 14) ist z. B. in der Bayer. Staatsbibliothek München vorhanden; die Äußerung im Aufsatz von F. Stoks bezieht sich auf die Templa Brunoviensia, die tatsächlich ein „Gespenst" zu sein scheinen, eine irrtümliche Bildung analog zu den Templa Frisingensia. (Meichel ist in Braunau geboren). – Das berühmte und wiederholt aufgelegte Certamen Poeticum super Lesso Mortuali Petri Franckii ist wahrscheinlich von Matthäus Rader herausgegeben worden und müßte eher bei Rader als bei Bidermann stehen, der allerdings Mitarbeiter war; der zweite Übersetzer ist R. Mattmann, nicht Mettmann. Die Ausg. von 1615 und 1643 sind in der Bayer. Staatsbibliothek vorhanden. – Wichtiger als solche Kleinigkeiten ist nicht nur die bereits erwähnte Fülle an Informationen, richtigen Informationen und die Zuverlässigkeit und Technik des Bibliographen.

Was der Bearbeiter des Bandes hier in seiner genauen und doch flexiblen, in seiner sorgfältig durchdachten und klaren Arbeitsweise bietet, genügt hohen Ansprüchen. Er verzichtet auf eine Vielzahl von Siglen und macht die „Lektüre" des Handbuchs angenehm, ja amüsant. Daß da und dort Inkonsequenzen festzustellen sind (zum Beispiel das Fehlen von Umfangsangaben), nimmt bei dieser Fülle von Titelaufnahmen nicht wunder. Im ganzen gesehen kann das Vorgehen D.s als vorbildlich gelten, werden sich die „einfachen Kollationsangaben", wie er sie hier anwendet und rechtfertigt (XVI) weitgehend durchsetzen. D. warnt in seiner Einführung davor, diese Bibliographie als etwas Fertiges, Abgeschlossenes zu betrachten. Das kann ein solch kühner Griff in die Schatztruhe der Literatur des 17. Jh.s gar nicht sein. Soviel aber ist deutlich, daß dieses Handbuch ein Markstein ist in der Barockforschung, eine wahrhaft säkulare Leistung, für die dem Autor und dem Verlag Dank und Anerkennung gebührt.

Nijmegen Hans Pörnbacher

Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus u. Museum alter Plastik. – Frankfurt am Main. (Frankfurt: Liebighaus 1983). XIV, 698 S., kart. DM 25.–

Zur Ausstellung des Frankfurter Liebighauses „Spätantike und frühes Christentum" (16. 12. 1983 – 1. 3. 1984), deren Konzeption von Dagmar Stutzinger herrührt, wurde auch ein Buch vorgelegt, für dessen Gestalt St. ebenso verantwortlich zeichnete wie für die Koordination mit den anderen Autoren. Dem eigentlichen Katalogteil, der etwa die 2. Hälfte des Bdes ausmacht, geht eine Aufsatzsammlung voraus mit 34 Beiträgen zu den 4 verschiedenen Themenkreisen: 1. Die Christen und der römische Staat, 2. Die Religionen im römischen Reich, 3. Theos Aner und 4. Die Christen und die Kunst, ohne daß diese Themenkreise jeweils abgedeckt sind, ohne daß auch die Zuordnung immer eindeutig oder einleuchtend wäre. Dabei sollen die zehn nicht namentlich gezeichneten, mehr oder weniger langen Zwischentexte wohl dem Nichtfachmann Auswahl und Stellengewicht der gewählten Einzelthemen deutlich machen. Sie stammen wohl ebenso wie sieben weitere Beiträge unterschiedlichster Thematik von St.: Das kirchliche Selbstverständnis im 1. christl. Jh., der Gnostizismus, Kybele und Attis, die Vorstellung von außergewöhnlichen, göttlichen Menschen, die spätantike Achilleus-Darstellung (vgl. dazu auch M. Hengel, Achilleus in Jerusalem, Sb HAW 1982, 1), die Einschätzung der bildenden Kunst durch die Christen, der adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem.

Die Breite der Aufgabe hat in diesen Beiträgen die Herausgeberin wohl ebenso zu gewissen pauschalisierenden Wendungen gezwungen, wie die Kürze des Raumes, die daneben einigen der hervorragenden Mitarbeiter zur Verfügung gestellt wurde, so 3 Textspalten Helga von Heintze zu Sol invictus (145f). Daneben ist 180ff ihr schöner Aufsatz über das Philosophenbild hervorzuheben.

Als eigentlich kirchengeschichtliche Beiträge sind hier K. L. Noethlichs einleitende historische Skizze (7ff), der Beitrag von K.-H. Schwarte zu den Christenverfolgungen (20ff), von J. Straub zu Augustin (75ff) und P. Stockmeiers Ausführungen zur christologischen Entwicklung (191ff) zu nennen. Neben den Aufsätzen zur Religionsgeschichte, bei denen neben dem Kaiserkult (E. Alföldi-Rosenbaum) und -bild (M. Bergmann, U. Peschlow) sowie der Spezialstudie über Roma auf Kontorniaten (B. Kleer) die orientalischen Religionen in den Vordergrund treten: Ägyptische Religionen (G. Hölbl), Kybele und Attis (St.), die römischen Mithrasmysterien (R. Merkelbach), Jupiter Dolichenus (M. R. Speidel), zu denen auch der wichtige Aufsatz von H. Philipp zu den unterägyptischen bzw. alexandrinischen magischen Gemmen des 1. bis 4. Jh. gehört, stehen eigentlich christlich-archäologische Themen.

Dabei dominieren bis zu 2 Ausnahmen, dem postum erschienenen architekturgeschichtlichen Beitrag von J. Christern, der anhand der Beispiele Abu Mina

und Qal'at Sim'an das „Inventar" von Pilgerheiligtümern durchgeht, und J. Deckers Ausführungen über den Zusammenhang der Bildausstattung von Kaiserkulträumen und Kirchen, ausgehend vom Kaiserkultraum im Ammontempel in Luxor, ikonographische Arbeiten. H. Kaiser-Minn schildert so in einem vorzüglichen Überblicksartikel die Entwicklung der frühchristlichen Sarkophagplastik im 3. und 4. Jh., orientiert am Bildprogramm der verschiedenen Sarkophagklassen. Daneben finden wir ikonographische Einzelthemen bearbeitet: Die Petrus-Paulus-Ikonographie (M. Sotomayor), der Jonaszyklus (H. Sichtermann), Darstellungen maritimen und bukolischen Lebens (H. Brandenburg, J. Engemann), die Bedeutung von Motiven der kaiserlichen Repräsentation für die christlichen Bilder (J. Engemann), die auch von den Bischöfen rezipierte „Amtsinsignie" des Wagens (W. Weber), zur dextrarum-iunctio-Darstellung (C. Remberg), zu ntl Heilungsdarstellungen, bei denen eine formelhafte und nicht textgebundene Kurzfassung am Anfang gestanden hätte (C. Nauerth), und Weihnachts-, Passions- und Osterbilder (G. Ristow).

Dieser erste Aufsatzteil des Bdes ist nicht zuletzt durch die 168 Abb. wertvoll. Die Bearbeitung der Themen ist einschlägig ausgewiesenen Fachleuten anvertraut. Doch läßt die Auswahl der Themen und die damit vorgenommene Gewichtung im Thema „Spätantike und frühes Christentum" einige Fragen offen. Drei seien hier gestellt:

Zum einen mutet der religionsgeschichtliche Schwerpunkt, den der Bd besitzt, anachronistisch an. Er zeigt dem weiten Publikum nicht, welche Entwicklung das Studium der Religionen im römischen Reich seit Franz Cumont gemacht hat. Hier wird in unreflektierter Weise das überholte Bild von der Dominanz östlicher Kulte tradiert und unterstützt und etwa die von R. MacMullen (Paganism in the Roman Empire, 1981) herausgearbeitete Lebendigkeit des traditionellen lokalen Kults übersehen, der auch den Eindruck bestimmt beim Überblick über die jeweils neu publizierten Inschriften, die von J. und L. Robert im Bulletin épigraphique oder in der Année épigraphique dargeboten werden.

Ähnlich einseitig ist die Auswahl der christlich-archäologischen Beiträge und die Konzentration auf ikonographische Fragen (abgesehen vom Beitrag Christerns). Dies hängt mit einem dritten Punkt der Kritik direkt zusammen, der Unterrepräsentation der Kirchengeschichte, die nicht abgedeckt ist durch eine in der Tat magistrale Detailstudie des Althistorikers Straub zu augustinischen Fragen und durch die anderen o. g. Arbeiten, unter denen allein Stockmeier das Fach des Kirchenhistorikers vertritt. Vielmehr ist durch die beiden skizzierten Schwerpunkte verhindert worden, daß die christliche Spätantike in der ihr eigenen historischen Dimension, die durch das Thema „Spätantike und frühes Christentum" anvisiert ist, lebendig werden kann. Der Vielseitigkeit des Materials (Iudaica absunt) und der Vielseitigkeit heutigen wissenschaftlichen Fragens wird dieser handbuchartige 1. Teil des Bdes bei aller Qualität einzelner Beiträge nicht gerecht und steht deutlich zurück gegenüber dem Katalogband und den gesammelten Vorträgen der von K. Weitzmann betreuten New Yorker Ausstellung „The Age of Spirituality" und des mit ihr verbundenen Symposiums (New York 1979, 1980).

Diesen Vergleich muß sich der Katalogteil ebenso gefallen lassen. Hier fällt zuerst einmal auf, daß alle 272 Katalognummern unmittelbar einander folgen, ohne daß es eine äußere Gliederung gibt und ohne daß die innere Kohärenz von Gruppen äußerlich in Erscheinung tritt. Ein zweiter starker Mangel besteht darin, daß nicht alle Stücke abgebildet sind. Auch die oft wohlbegründete Weigerung eines angefragten Leihgebers, ein Objekt herzugeben, kann hier nicht als Entschuldigung gelten. Erst recht entspricht der Verzicht, in der Ausstellung vorhandene Objekte abzubilden, nicht dem Standard heutiger „Handbuchkataloge", und nicht jeder Katalogbenutzer, auch auf der Bibilothek, dürfte in der Lage sein, schnell in der dankenswerterweise angegebenen Literatur die Abb. greifen zu können.

Dabei richtet sich die Reihenfolge der Exponate mehr oder weniger nach der Abfolge der Themen des 1. Teiles. An der Spitze steht, auch zahlenmäßig dominierend, das Material, das die Entwicklung der Kaiser- und Privatportraits von der severischen bis zur justinianischen Zeit herausstellt (nr. 1–77), als rundplastisches Bild in Stein, Metall (Bronze oder Silber), Glas, oder als Medaillon und Münzbild, Gemme, Kameo oder Gewicht. Zu dieser Gruppe sei auch noch auf die Kaiser-/Priesterportraits (nr. 97–101) und die Philosophenbilder (nr. 197/198) verwiesen. Die Themenbereiche Victoria (nr. 78–83) und Stadtpersonifikationen (nr. 84–91) schließen an und führen über zum Bereich des Kaiserpriesters (nr. 97–103) und verdeutlichen das sakrale Wesen spätantiken Kaisertums, das zu seiner Darstellung immer noch traditionelle Ikonographie benötigt.

Die Orientierung am Aufsatzteil führt dann auch dazu, daß die Dokumentation der religiösen Welt des späten Altertums beschränkt bleibt auf die dort behandelten Themata. Von Jupiter (nr. 104–106) geht es gleich zu Sol (nr. 107–116), zu Isis und Sarapis (nr. 117–135). Der Zusammenhang der vier neuen koptischen Reliefplatten in München (nr. 136) hier wird nicht deutlich; die Abb. ist schlecht. Die Einordnung der koptischen Grabstele (nr. 137) hier ist zumindest irreführend; zu Heis Theos vgl. besser Hölbl (108) und M. Guarducci, Epigrafia Greca 4, 1978 (274f). Kybele und Attis (nr. 138–141), Mithras (nr. 142–149) und Jupiter Dolichenus (nr. 150–156) folgen. Das Zaubertischchen aus Pergamon (nr. 157) und die magischen Gemmen und Amulette (nr. 158–165) zeigen nicht nur einen starken – direkten oder indirekten – jüdischen Einfluß, sondern auch schließlich die Aufnahme ntl Darstellungen und Schriftparaphrasen.

Asklepios (nr. 166–168) und die mit seinen Darstellungen geschmückten Kästchen, aber auch ein Kästchen mit Erotendarstellung (nr. 170, der Hinweis auf Anth. Gr. XVI 208 ist verdruckt) leiten über zur Gruppe der Reliquiare und Pilgerandenken (Ampullen, Pyxiden) (nr. 169–176) und der von ihrer Ikonographie abhängigen Denkmäler (nr. 174 Gemme mit Kreuzbüste, Kreuz, Petrus und Paulus). Es schließen sich Beispiele der Kleinkunst mit mythologischen Szenen an (Herakles: nr. 178–182); Achilleus: nr. 184–187; Orpheus: nr. 193–194) oder mit Heroen (Alexander: nr. 188–192), Dichtern und Philosophen (Homer, Plato, Julian: nr. 195–199), um dann an einigen Beispielen der Sarkophag- und Kleinkunst die ikonographischen Züge des als Lehrers oder Heilers aufgefaßten Christusbildes zu verdeutlichen (nr. 200–202). Jonasdarstellungen als Beispiel atl Ikonographie aus den verschiedenen Genera (nr. 203–2081 in nr. 205 ist sicher nicht der trauernde Jonas im Ketosbauch dargestellt; St. vollzieht interessanterweise in nr. 206 die Identifizierung des ruhenden Jünglings auf einem in der Diskussion um die Vorbilder der Darstellung des ruhenden Jonas in jüngster Zeit oft herangezogenen stark restaurierten Pariser Campanarelief mit Dionysos nicht) sind den sie stark beeinflussenden Darstellungen aus dem maritimen (nr. 209–213) und bukolischen (einschl. des sog. Guten Hirten) Bereich (nr. 214–219) vorangestellt, die als neutrale Bilder ebenso weiter beliebt sind wie Mahl- (nr. 220) und Jagdszenen (nr. 221–223). Hier stellt dann das Thema der venatio die Weiche zur Majestasdarstellung (nr. 224–232) und illustriert ebenso wie beim adventus (nr. 233–236) und der Magierdarstellung (nr. 239–242) den Einfluß der Kaiserikonographie auf die christliche Ikonographie, der für bestimmte andere Bereiche wie für die Apotheose (nr. 243–248) nur sehr gering ist (Eliae Himmelfahrt nr. 247 = Rep. 115). Ähnliche kleine Fallstudien schließen sich mit der Wagenfahrt (nr. 249–251; nr. 251 Trierer Reliquientranslation von Weber auf die Übertragung der Josephs- und Zachariasreliquien 415 in die Chalke bezogen und ins 5. Jh. datiert) und Concordia (nr. 525–257) an.

Anhand des neuen zweizonigen Sarkophages aus Arles (nr. 258) trägt St. ihre Anschauung über die Komposition der vielszenigen Friessarkophage vor, die nicht von einem Programm, einer theologischen Grundkonzeption oder einem Grundgedanken her zu verstehen seien, sondern deren Vieldeutigkeit darin gegründet ist, daß die Sepulkralkunst „allein den Bedürfnissen von Laien entsprang", die nach ihrem eigenen Interesse aus den zur Verfügung stehenen Bildkreisen, christlichen und neutralen, ausgewählt haben. Dabei traten zu den Rettungssymbolen, den – „letztlich noch ungeklärten" – Petrusszenen und den Majestasbildern des Basileus Christos die nichtmythologischen neutralen Darstellungen.

„Die bukolischen Elemente, Jagd- und Mahldarstellungen, Jahreszeiten ... dürften, soweit sie nicht retrospektiv zu verstehen sind, neutrale Chiffren für auch im Jenseits erhofftes Glück und Frieden sein."

Die restlichen Katalognummern wirken ein wenig wie ein Anhang der Kleinkunst (nr. 259–272) mit Beispielen aus den verschiedenen christlichen Themenbereichen, der Reliefkeramik besonders mit Martyriumsdarstellungen, Glas mit biblischen Darstellungen, Pilgerampulle und Feldflasche, Schmuck, Elfenbeinarbeiten, besonders mit Christusbildern, vereinigt, gleichsam als Illustration zu den Beiträgen von Ristow.

Trotz aller Kritik an der Gesamtkonzeption – hilfreich wäre auch eine Berücksichtigung der geographischen Differenzen im behandelten Kulturraum gewesen – und an Einzelheiten der Gestaltung des Kataloges muß die Bedeutung der Ausstellung und des preiswerten Katalogs für den deutschsprachigen Raum betont werden und den Frankfurter Veranstaltern gedankt werden für diese Chance, Welt und Umwelt der alten Kirche so eindrücklich vor Augen zu führen, wie es in Deutschland bisher noch nicht geschehen ist. Dabei haben sie sich um Zusammenarbeit verschiedenster an der Spätantike interessierter Fachvertreter bemüht, und so in Frankfurt nach New York dem gesteigerten Interesse der Allgemeinheit an der Spätantike ein Forum bereitgestellt. Hier, und nicht in den fachwissenschaftlichen Ergebnissen, liegt ohne Zweifel auch für den Theologen die hauptsächliche Bedeutung des Bdes. Gelegentliche Druckfehler (wie schon im Vorwort beim Verweis auf den Bergmannschen Portraitartikel) stören.

Mühlacker-Mühlhausen Wolfgang Wischmeyer

Lindström, Fredrik: **God and the Origin of Evil.** A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament. – (Lund): C. W. K. Gleerup (1983), 272 S. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 21), kart. skr 125.–

Ist Jahwe nach dem Zeugnis des AT Urheber von Unheil, Übel und Bösem, vielleicht sogar Urheber von allem Bösen in der Welt? In der exegetischen Literatur sind solche Aussagen weit verbreitet und werden ungeprüft übernommen. Um der Frage nachzugehen, untersucht Lindström a) die angebliche Identifikation von Jahwe mit bösen Mächten (Gen 32,23–33; Ex 4,24–26; 12,21–23); b) angebliche Dämonen in Jahwes Dienst (Ri 9,23; 1 Sam 16,14ff; 18,10f; 19,9f; 1 Kön 22,19–23; Jes 19,14; 29,9–10; 37,7; Jer 51,1); c) Jahwe als angeblicher Urheber von allem Unglück im menschlichen Leben (1 Sam 2,6f; Ijob 1,21; 2,10; Koh 7,14); und d) Jahwe als Urheber von allem Unglück im Leben des israelitischen Volkes (Dtn 32,39; Jes 45,7; Am 3,6; Klgl 3,38). Mit großem

Geschick widerlegt der Vf. alle Annahmen: Jahwe wurde nie mit bösen Mächten gleichgesetzt; es gibt keine Dämonen in seinem Dienst; Jahwe ist weder Urheber von allem Unglück im menschlichen Leben noch veranlaßt er alles Übel, das seinem Volk zustößt.

Um die Argumentationsweise des Vf.s zu erläutern, seien aus jedem Teil Beispiele herausgegriffen.

a) In Gen 32 kämpft Jakob nicht gegen ein Wesen, das auf früherer Traditionsstufe als Flußdämon anzusprechen ist. Vielmehr ist mit A. Jepsen und H. J. Hermisson an eine Gottheit – den „Starken Jakobs" – zu denken. Gut, wir haben es nicht mit einem Dämon zu tun. Aber ein besonders freundlicher Gott ist dieser „Starke Jakobs" nicht. Zum in Frage stehenden Text vgl. jetzt J. P. Floß, Wer schlägt wen? Biblische Notizen 20 (1983) 92–132; 21 (1983) 66–100. – In Ex 12,21ff haben wir es nicht mit einem sehr alten Text zu tun, der einen nomadischen Blutritus gegen einen Dämon der Steppe (mašḥit = der Zerstörer) reflektiert. Vielmehr ist der Text exilisch, belegt einen sühnenden Blutritus, und redet von Jahwe, der „Zerstörung" (mašḥit) sendet.

b) Nach Ri 9,23 sendet Jahwe nicht einen bösen Dämon, der Abimelech und die Sichemiten entzweit. Die Deutung von ruaḥ raᶜah als „Zwietracht" (vgl. Num 5,14) ist vorzuziehen.

c) Der „böse Tag" in Koh 7,14 bezieht sich nicht auf jeden beliebigen oder die Summe aller bösen Tage in einem Menschenleben, sondern – wie sonst im Koheletbuch – auf die Zeit der Altersbeschwerden und schließlich auf den Todestag. – Die Verantwortlichkeit Gottes für alles Übel im menschlichen Leben ist zwar bei Ijob 1,21 und 2,10 ausgesprochen, jedoch wird diese Ansicht in den Gottesreden am Ende des Ijobbuches zurückgewiesen. Hier greift der Vf. auf O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121), 1978 zurück, wonach Gott zwar Böses zuläßt, aber es bändigt. – Für seine Zwecke hätte der Vf. auch auf Ijob 6,4 eingehen können, wonach Jahwe Krankheitsdämonen („Pfeile") schickt. Nach den Gottesreden wäre dann nicht die Realität der Krankheitsdämonen, sondern deren bewußter Einsatz durch Jahwe geleugnet.

d) Wenn Jahwe nach Jes 45,7 auch Böses schafft (erschafft), so ist das nicht als prinzipielle Aussage oder gar als Kritik am iranischen Dualismus zu werten, sondern als historische Feststellung: Wie Jahwe seinem Volk Heil wirkt, so stürzt er Babel ins Unheil.

Bei den meisten vom Autor behandelten Texten ließen sich die Ausleger zu Verallgemeinerungen verleiten. Daß diese unberechtigt sind, kann durch sorgsame Beachtung des Kontextes aufgewiesen werden. Zu weitreichenden Schlüssen sieht sich L. nicht veranlaßt. Er begnügt sich mit dem Hinweis, daß es nach den am ehesten systematisches Interesse beanspruchenden Gottesreden des Ijobbuches einen ständigen Konflikt zwischen Jahwe und dem Bösen gibt, also so etwas wie einen Dualismus, der indes Jahwes Übermacht nicht in Frage stellt. Somit kommt die grundsätzliche Bedeutung von O. Keels (o. gen.) Ijob-Deutung noch einmal in den Blick. – Leider geht L. der Herkunft der von ihm untersuchten exegetischen Mißverständnissen nicht nach. Sie scheinen überwiegend auf einem philosophisch durchdachten Monotheismus zu beruhen, wie ihn das AT selbst noch nicht kennt.

Ein interessantes und lehrreiches Buch, das dem talentierten Vf. (und seinem Doktorvater: T. N. D. Mettinger, Lund) alle Ehre macht.

Mainz Bernhard Lang

Donner, Herbert: **Die Verwerfung des Königs Saul.** – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1983. S. (5)–(36) (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, Band XIX, Nr. 5), kart. DM 18.–

Auf knappem Raum gelingt dem wohlrenommierten Kieler Gelehrten eine außerordentlich befriedigende Studie. Sie bemüht sich um ein dem AT gewiß wesentliches Thema: dem Untergang des ersten Königtums Israels, der überraschend schnell erfolgte. Nach D. hat das historische Faktum, welches in dem David zugeschriebenen Heldenlied von 2. Sam 1 noch nicht religiös erklärt wird, erst ex post die Frage provoziert: inwiefern hat Jahwe, der anfangs ganz zweifelsfrei mit Saul war, diesen später fallen lassen? D. zählt vier Erklärungsversuche (1. Sam 28; 1. Sam 15; 1. Sam 13,7b–15; 1. Sam 14,23b–46), die er ganz knapp literarisch und historisch erläutert. Die relative Chronologie lautet nach D.:

1. Sam 14.23b–46 (alte Sagenüberlieferung/Ambivalenz Sauls)
1. Sam 13,7b–15 (priesterliche Kreise um David/Verwerfung)
1. Sam 28 (prädeuteronomisch/Verwerfung)
1. Sam 15 (spätnachexilisch-zitathaft/Verwerfung)

D.s Absicht war es nicht, ausführliche Exegesen zu liefern, sondern einem gewichtigen Thema nachzuspüren. Sehr bescheiden heißt es zum Schluß: „Hier sollte nicht mehr geleistet werden, als auf das Problem hinzuweisen und Beobachtungen zu seiner Lösung mitzuteilen." Die Befriedigung, die von dieser Studie ausgeht, scheint mir dadurch zustandezukommen, daß D. sehr einfühlsam (bei drei der vier Texte, s. u.) die innere Beschäftigung der Überlieferungen mit ihrem Thema aufdeckt, ohne ihnen zu sehr ins Wort zu fallen. Den Gewinn kann man, wenn schon nicht theologisch, so im klassischen Sinne moralisch nennen.

Zu den Texterläuterungen empfehlen sich einige knappe Notizen. 1. Sam 28 erläutert D. relativ ausführlich, weil es unterschätzt worden ist. „Ich lade dazu ein, die Endorgeschichte zu bewundern. Der Verfasser ... hat sich nicht verführen lassen, den verzweifelten König zu beurteilen oder gar zu verurteilen. Er hat auch die gewiß düstere Gestalt der Totenbeschwörerin freundlich gezeichnet, ...". In der Tat: man lernt zu bewundern. Nach D. soll die Erzählung dem Deuteronomium so sehr vorangehen, daß sie noch nicht proto-dtn genannt werden kann. Also: prä-dtn Interpretation nach dem Grundsatz 1. Sam 28,3b/9.

1. Sam 15 dagegen wird auf 9 Seiten häßlich, es sei „eine Konstruktion". Der Verfasser „hatte David im Sinn (V. 28!), und wo David erfolgreich gewesen war (1. Sam 30), mußte Saul gescheitert sein" (250=26). Nach P erst soll die Erzählung entstanden sein, weil sie angeblich Gen 25,18 zitiert, das D. für nachpriesterschriftl. hält. Nicht deuteronomistisch ist für D. nach-dtr. Formelhafte Wendungen werden als Abhängigkeiten verstanden. M. E. mag D. 1. Sam 15 nicht. Daher genügen vage Vermutungen, um stets das Konstruierte von 1. Sam 15 zu beweisen.

Auf nur drei Seiten wird die Gilgal-Episode 1. Sam 13,7b–15 erläutert – ungewöhnlich spannend und griffig. Daß uns einiges nicht mehr ganz verständlich wird, wendet D. nicht gegen die Tradition. Daß priesterliche Interessen vorherrschen, läßt sich freilich nicht beweisen. Und ist V. 14, das David erwähnt, nicht sekundär?

Das nach D. altertümlichste Stück (1. Sam. 14,23b–46) zeigt Saul religiös als unanfechtbar, korrekt und konsequent, zugleich aber als den Helden des Tages (Jonathan), den Jahwe erkieste, verfehlend – wiederum eine meisterliche Erläuterung, die dem Wesentlichen tief genug nachgeht. Man freut sich, daß D. gerade mit dieser Überlieferung seine Studie beendet.

Rez. hat zu 1. Sam 13,7b–15 und besonders zu 1. Sam 15 eine andere Meinung als D. Aber man liest die Studie mit großem Gewinn und legt sie mit einer Erhobenheit aus der Hand, die man nur selten bei einschlägigen Arbeiten empfindet. Natürlich liegt dies auch daran, daß D. seinem Thema wirklich nachgegangen ist.

Mainz Horst Seebass

Fuhs, Hans Ferdinand: **Ezechiel 1–24.** – (Würzburg): Echter Verlag (1984). 133 S. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, hrsg. von Josef G. Plöger und Josef Schreiner, Lief. 7), kart. DM 28.–

Der vorliegende Kommentar zu Ez 1–24, dem ein würdiger Platz in der mittlerweile wohlbekannten Neuen Echter Bibel sicher sein dürfte, erspart dem kritischen Rez. ein Stück Arbeit, da die Einheitsübersetzung mit ihren Entscheidungen dem Vf. vorgegeben war. Text und Übersetzung stehen also nur insofern zur Beurteilung an, als der Leser über wichtige Varianten und abweichende Übersetzungsmöglichkeiten informiert werden sollte. Anlage und Zielsetzung des Kommentarwerks fordern auch kaum zu einer Auseinandersetzung mit der Ezechiel-Auffassung des Autors heraus. Der Rez. möchte daher sein anerkennendes Interesse in Form von – teilweise kritischen – Hinweisen bekunden.

Die Fachkollegen seien auf einige etwas unkonventionelle Stellungnahmen zu traditionellen Problemen des Ez-Buches aufmerksam gemacht.

Das berühmte 30. Jahr von Ez 1,1 wird mit erstaunlicher Zuversicht nach der Ära Jojachin gezählt (vgl. 8, 11 u. 21; an letztgenannter Stelle mit abschwächendem „wohl"). Wahrscheinlich steht der Vf. in diesem Punkt unter dem Einfluß von B. Lang, Ezechiel (Erträge der Forschung 153, Darmstadt 1981), 19f,32f. Von anderen Erklärungsmöglichkeiten wird 11 nur kurz das Lebensalter des Propheten angeführt. (Versehentlich wird das 30. Jahr mit unterschiedlichen Texten in Verbindung gebracht, nämlich S. 8 mit 1,4–28 und S. 21 mit 43,2ff) – Nach S. 13 unten, soll es gute Gründe für eine palästinensische Wirksamkeit Ezechiels geben. Diese Bemerkung überrascht bei einer Ezechiel-Auffassung, die sich sonst in der Nähe des Zimmerlischen Kommentars befindet; den weniger kundigen Leser wird sie verwirren oder doch unvorbereitet treffen; im übrigen bleibt sie im Kommentar ohne weitere Auswirkungen. – Ezechiels Stumm-Sein und Lähmung wird 13 auf ein „Ringen bis zu völliger Erschöpfung" zurückgeführt und als „gesundheitlicher Zusammenbruch" hingestellt. Doch spricht Vf. auf S. 34 (zu 4,4–8) auch von „gottgewirkter Lähmung" als dem biographischen Kern der Sache. – Im Hinblick auf die Frage der Einheitlichkeit des Ez-Buches sind die Strukturbeobachtungen zu größeren Zusammenhängen wie 1,1–3,15 (19f) und Ez 8–11 (48f) sehr zu begrüßen. Der Kommentar von M. Greenberg (Ezekiel, 1–20, Anchor Bible 22, 1983), der auf diesem Gebiet richtungweisend ist, konnte noch nicht verwertet werden.

Obwohl jeder Ausleger das Recht hat, auch in einem Kommentar für weitere Kreise seine eigenen Auffassungen auf literar- und traditionskritischem Gebiet zur Geltung zu bringen, kann man den Wunsch nach größerer Zurückhaltung nicht unterdrücken. Der hilflose Leser wird alles, was ihm in thetischer Form an Glossen, Nachträgen, Erweiterungen und Nachinterpretationen vorgesetzt wird, für ein allgemein anerkanntes „Ergebnis" der Forschung halten.

Die textkritischen Anmerkungen haben der Planung des Kommentarwerks und dem Vf. gewiß einiges Kopfzerbrechen bereitet, da sie für den einen entbehrlich und für den anderen überfordernd sind. Naturgemäß wird man hier und da eine an sich angebrachte textkritische Erläuterung vermissen und dem Vf. die chronische Raumnot, in der er sich befunden haben muß, zugute halten. Nicht vertretbar sind jedoch rätselhafte Verweise wie „Schreiner, 1967" (8 u. 15). Woher soll der Leser wissen, daß der Beitrag von J. Schreiner zum Ez-Buch in „Wort und Botschaft" (Würzburg 1967) gemeint ist? Was sagt dem Leser „Mandelbaum, 234f" (64), „Neher, 1979" (86) oder „Jülicher" (89)?

Corrigenda: S. 13, Z. 26: Charley; S. 17, Z. 9: eher 72 Vorkommen (vgl. Zimmerli, 57*); S. 21, Z. 10: Artaxerxes I. (465–424); S. 28, Anm. zu 3,12: Luzzatto (H müßte hier besser verdeutlicht werden); S. 36, Z. 17 v. u.: (Mt) 14,36; S. 83, Z. 14 v. u.: „Formulierungen die Ez 23 (?) nahestehen"; S. 84, Z. 13 v. u.: „(Vers) 21 fügt den brisant usw."; S. 88, Z. 18 v. u.: Mt 9,14f; S. 113, Z. 20: 588 (weil der Vf. sich für 586 als Jahr der Eroberung entscheidet, vgl. S. 12); S. 116, Z. 4 v. u.: eher „dreizehnmaliges" (EÜ unterschlägt einige Fälle).

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Seebass, Horst: **Der Gott der ganzen Bibel.** Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982) 256 S. Ln. DM 38.–

Im Vorwort (7–13) legt der Vf. dar, daß die „Basis" unserer christlichen Gemeinden sich nicht mit getrennten „Theologien" des AT und NT begnügen kann, sondern daß es ihr einsichtig gemacht werden muß: Die Bibel ist als das Wort Gottes eine Einheit. Somit muß eine „Biblische Theologie" entworfen werden, wie es auch in letzter Zeit von Exegeten des AT und des NT mehrfach gefordert wurde. Von der „Basis" „kommt die Nötigung, eine Theologie der ganzen Bibel zu finden, aufzusuchen und vorzustellen" (11). Dieser Aufgabe will sich der Vf. unterziehen, er will hier eine Biblische Theologie entwerfen, wie sie „bisher noch nicht entworfen worden" ist (11).

In einem 1. Kapitel wird eine „Biblische Theologie als Programm" vorgestellt (15–33). Der hier unternommene Versuch eines Entwurfs einer Biblischen Theologie wird „nicht unmittelbar für die Wissenschaft, sondern für interessierte Christen oder Nichtchristen" entwickelt (16). Die Gründe dafür sind folgende: 1) Die Wissenschaften vom AT und vom NT sind heute so spezialisiert, daß ein Wissenschaftler eine allen wissenschaftlichen Erfordernissen genügende gesamtbiblische Theologie zu entwerfen gar nicht imstande ist. 2) Dennoch ist für den einzelnen Christen und für den Seelsorger und Katecheten eine biblische Theologie unentbehrlich. 3) Jede Wissenschaft und also auch die Exegese muß, wenn sie dem Menschen dienen will, „auf die ihnen gemäße Weise praktisch ... werden" (18); die Bibelwissenschaft muß zum Bibellesen anregen und dem Leser helfen, die Schwierigkeiten für das Verständis der Bibel, besonders des AT (Diesseitigkeit, Heilspartikularismus, Rachewünsche, „heiliger Krieg") zu überwinden. Der Holocaust hat einen neuen Entwurf einer Biblischen Theologie als unerläßlich erwiesen. Bisher sind solche Entwürfe gescheitert, weil zu stark „der Bruch des Christus-Ereignisses mit der Welt des Alttestaments zu grundsätzlich" herausgestellte wurde (27). Der innere Zusammenhang des NT mit dem AT muß deutlicher herausgearbeitet werden. Das AT ist nicht nur eine Hinführung des Judentums zum Christentum, sondern auch eine Einübung ins Christentum für den Christen selbst.

Im 2. Kapitel „Grundlegung: Gott war in Christus (2 Kor 5,19)" (34–57) geht der Vf. von dem Gedanken aus, daß sich Gott im AT im Namen Jahwe als der für Israel Daseiende geoffenbart hat, daß dieses Dasein Gottes in der Geschichte Israels und seiner Institutionen erlebt, aber dabei die Verborgenheit Gottes doch nicht völlig aufgehoben wurde, so daß der Glaube an das Dasein Gottes auch immer neue Erwartung auslöste. Im NT erwies sich das Dasein Gottes in der Person Jesu. Das Dasein Gottes kann immer nur innerhalb des Volkes Gottes erfahren werden. Zum Volk Gottes gehört man aber nur durch Erwählung; Erwählung bedeutet nicht eine besondere Bevorzugung, sondern „heißt einzig und allein, daß man Gott zur Verfügung steht" (55).

Das 3. Kapitel „Der Apostel Paulus als Kernzeuge des Neuen Testaments" (58–80) will aufzeigen, daß Paulus mit seiner Betonung des Endes des Gesetzes keineswegs das Gesetz abschaffen wollte, „denn das Ende des Gesetzes ist etwas anderes als seine Abschaffung" (66). Tora und Gesetz haben auch für den Christen noch den Sinn der „Einübung in das Grundproblem der Gerechtigkeit, das nur Gott selbst lösen kann" (67). Die Tora ist zwar nicht mächtig genug, um die Macht der Sünde zu brechen, aber man muß entsprechend den Forderungen der Tora den Kampf um Recht und Gerechtigkeit unablässig aufnehmen, auch wenn Gott selbst die Gerechtigkeit schenken muß.

Im 4. Kapitel „Auferstehung, Weltzeit und Messianismus" (81–100) werden die Verbindungslinien vom AT zum NT in der Heilserwartung dargestellt. – Das 5. Kapitel „Gottesvolk und Gottesreich" (101–146) entwickelt den Gedanken, daß Gottesvolk und Gottesreich nicht identisch sind. Nach dem NT ist zwar die Kirche das „neue Israel" und insofern das Volk Gottes, aber eben nur in dieser Weltzeit. Das Reich Gottes bzw. Christi aber ist „eine Größe der Zukunft, von der die Christen in Anspruch genommen sind" (137). Im Lichte dieser Wahrheit verliert die Spaltung der Kirche in viele Kirchen und Konfessionen viel an Brisanz, ja man kann daraus sogar Gewinn ziehen, wenn man in den innerhalb der Kirchen entwickelten und bewahrten Traditionen Annäherungen an die eine Wahrheit, die erst Gott beim Kommen seines Reiches offenbaren wird, erkennt. „Freilich wird daraus nur ein Gewinn zu ziehen sein, wenn die Christenheit deutlicher als im Augenblick ein Gespür für das in aller Unterschiedlichkeit Eine und Gemeinsame entwickelt, das alle Kirchen richtet, indem sie es erlöst" (139).

Das 6. Kapitel „Gott der Schöpfer" (147–183) entwickelt mit der Untergliederung „Gott der Schöpfer nach dem Alten Testament", „Mann und Weib", „Schöpfung im Neuen Testament" und „Schöpfung und Weisung" eine biblische Schöpfungslehre und Anthropologie, in der der Schwerpunkt auf dem Vertrauen des Menschen auf Gottes Vatergüte liegt. – Das 7. Kapitel „Das Leiden am einzigartigen Gott" (184–211) zeigt an den Konfessionen des Jeremia, an den Anklagen Ijobs gegen Gott, an der Skepsis Kohelets, am Verhalten des Jona und am Leiden Jesu auf, daß Gott in beiden Teilen der Bibel immer noch der Verborgene bleibt, an dessen Liebe und Erlösungswillen zu glauben eine große Zumutung ist, der sich aber diejenigen stellen müssen, „die die neue Menschheit Gottes bilden sollten" (207). – Das 8. Kapitel definiert die „Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes" (212–218), der nicht ohne Umwege und streckenweise Irrwege gegangen werden kann. Biblische Theologie ist „die Kunde vom einzigartigen dreieinigen Gott", die „alle Menschen darauf stößt, daß ein Verstehen Gottes ohne innere Polemik, ohne Auseinandersetzung um das Menschliche von Rand zu Rand nicht möglich und nicht sinnvoll ist, während es im Weltgericht des Gekreuzigten sein Ja und Amen als Siegel erhalten hat" (217).

Die zum Teil recht umfangreichen Anmerkungen stehen leider nicht unter dem Text, sondern sind auf den Seiten 219–251 zusammengefaßt. Warum in Anm. 4 zum 1. Kap. H.-J. Kraus, der doch wohl am nachhaltigsten für eine biblische Theologie eingetreten ist, nicht genannt ist, fragt man sich. – Ein kurzes wenig aufschlußreiches Sachregister und ein Bibelstellenregister schließen den Band ab.

Man liest das Buch mit großem Interesse, weil der Vf. auf manche bisher übersehene Verbindungslinien zwischen AT und NT hingewiesen hat. Es bietet dem Fachtheologen, aber auch dem Exegeten viele Anregungen, um über Wesen und Aufgaben einer biblischen Theologie nachzudenken. Nicht recht einzusehen ist, warum der Vf. die Entwicklung einer biblischen Theologie nicht so sehr als eine Aufgabe für die wissenschaftliche Exegese, als vielmehr eine Aufgabe im Dienste der praktischen Theologie und der Kerygmatik betrachtet. Auch der Exeget muß, wenn er Theologe bleiben will, doch wohl die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer biblischen Theologie stellen, wenn das AT und das NT zusammen die eine Bibel sind. Gewiß hat der Vf. recht, wenn er die Spezialisierung der atl und der ntl Bibelwissenschaft als eine wesentliche Erschwerung für die Erarbeitung einer biblischen Theologie betrachtet, die den einzelnen Forscher zu überfordern droht. Kann es dann aber einem Alttestamentler, wie es der Vf. ist, gelingen, eine biblische Theologie für den gläubigen Christen oder den theologischen Praktiker oder auch den Theologiestudenten, an die in diesem Buch anscheinend gedacht ist, zu entwerfen, die sich solche ins Auge gefaßten Leser erwartet? Muß nicht auch eine solche für nichtwissenschaftliche Zwecke entworfene Theologie das streng wissenschaftlich erarbeitete Modell einer biblischen Theologie zur Grundlage haben?

Mit dieser Frage soll nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Vf. die in seinem Buch behandelten Themen in wissenschaftlicher Gründlichkeit und Verantwortung angegangen ist; der Rez. vermag aber in seinem Werk kein überschaubarers Modell einer gesamtbiblischen Theologie zu erkennen. Er hat vielmehr eine Reihe von interessanten und lesenswerten Abhandlungen zu bibelwissenschaftlichen Themen in diesem Buch vereint, die alle für die Darstellung einer biblischen Theologie fruchtbar gemacht werden können, aber eben zusammen noch kein „Modell" für eine Biblische Theologie ergeben. Auch scheint mir aus dem NT zu einseitig die paulinische Theologie herausgestellt worden zu sein. Und so sehr der Holocaust theologisch noch aufgearbeitet werden muß, scheint er mir für eine biblische Theologie nicht das Gewicht zu haben, das ihm hier eingeräumt wird.

Da mir die Schriftleitung mehr Raum als für eine Rez. üblich eingeräumt hat, um im Anschluß an das zu besprechende Buch einige eigene Gedanken zu einer biblischen Theologie zu entwickeln, gestatte ich mir, davon Gebrauch zu machen.

Gewiß wird man heute von keinem Exegeten ohne weiteres erwarten dürfen, ein Handbuch der gesamtbiblischen Theologie auf streng wissenschaftlicher Grundlage zu erstellen, das alle Vorzüge etwa von W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, und K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, miteinander vereint und deren Schwächen vermeidet. So wünschenswert eine solche systematische Darstellung biblischer Theologie für die Vertreter der systematischen und praktischen Theologie oder die Theologiestudenten wäre, müßten dafür wohl erst die Grundlagen geschaffen werden. Diese Grundlagen könnten folgendermaßen aussehen.

Es wäre in diachroner Darstellung eine Kombination von Religionsgeschichte und Glaubensgeschichte vorzulegen. Unter Religionsge-

schichte verstehe ich dabei die Gesamtheit aller als religiös bezeichneten Phänomene und Entwicklungen, gleichgültig, ob sie von der späteren israelitisch-jüdischen Tradition als orthodox oder heterodox, als mit dem Jahweglauben vereinbar oder unvereinbar betrachtet wurden, sofern sie nur für die Religion Israels zu irgendeiner Zeit von Bedeutung gewesen sind. Unter Glaubensgeschichte – als Theologe kann man auch sagen: Offenbarungsgeschichte – verstehe ich die Geschichte aller religiösen Phänomene und Entwicklungen, die als mit dem Jahweglauben vereinbar galten, ihn befruchtet haben und von der späteren israelitisch-jüdischen Tradition, sofern sie in den Kanon Eingang fand, als orthodox anerkannt wurden. D. h. es müßten Epoche für Epoche, angefangen von der Zeit der Erzväter, alle erschließbaren Glaubensinhalte und Äußerungen der Gottesverehrung so dargestellt werden, daß man ersieht, was von der nächsten Epoche aufgegriffen, bewahrt, umgeformt und weitergegeben wurde und was abgestoßen, als nicht mehr mit neuen Glaubenserfahrungen vereinbar oder gefährlich betrachtet wurde. Auf diese Weise müßten sich die von den Erzvätern bis zur Urkirche über Mose, über die Landnahmegeneration, über die Propheten und die Generationen der Königszeit, über das Exil, über die Apokalyptik, über das Schriftgelehrtentum, über Jesus und die Apostel sich erstreckenden durchgehenden Linien herausfinden lassen, die uns dazu berechtigen, die Bibel Alten und Neuen Testaments als eine Einheit und Israel und die Kirche als das eine von Gott ins Leben gerufene Volk Gottes zu betrachten.

Natürlich bin ich mir über die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens im klaren. Bei der heillosen Verwirrung, die heute hinsichtlich der Datierung der jahwistischen und der elohistischen Schichten des Pentateuchs unter den Exegeten herrscht, scheint es geradezu abenteuerlich zu sein, etwas über die Religion und Gotteserfahrung der Patriarchen, der Exodus- und Landnahmegenerationen zu sagen. Ähnliches gilt für die historische Aussagekraft der im deuteronomistischen Geschichtswerk verwerteten Traditionen. Nicht minder verwirrend sind die heute vertretenen Auffassungen über die Datierung der verschiedenen Überlieferungsgeschichten in den Prophetenbüchern. Dennoch scheint es mir immer noch zu rechtfertigen zu sein, den Jahwisten in die Zeit kurz nach dem Tod Salomos und den Elohisten kurz nach dem Jahr 722 anzusetzen und darin sowie im deuteronomistischen Geschichtswerk sehr alte Traditionen anzunehmen, aus denen man mit Hilfe der traditionsgeschichtlichen Methode einige halbwegs sichere Aussagen über die religiösen Entwicklungen bei den protoisraelitischen Stämmen, im vormonarchischen Israel und in der frühen Köngiszeit gewinnen kann. Auch die Prophetenforschung scheint mir soweit gesicherte Ergebnisse erzielt zu haben, daß man die „ipsissima vox" der Propheten noch hinlänglich zuverlässig aus dem Gewirr der Äußerungen der späteren Tradenten herauszuhören vermag.

In eine so verstandene Offenbarungsgeschichte müssen selbstverständlich auch die zahlreichen Zeugnisse außerhalb des AT in der zwischentestamentlichen Zeit, also des nicht im alttestamentlichen Kanon zu Worte kommenden Frühjudentums einbezogen werden. Aber auch für diese Zeit bzw. für die Glaubenszeugnisse des zwischentestamentlichen hellenistischen wie nichthellenistischen Judentums liegen heute genügend zuverlässige Vorarbeiten vor, daß man es wagen kann, diese Zeit in eine umfassende „Offenbarungsgeschichte" oder „Geschichte der Gotteserfahrung Israels" mit einzubeziehen.

Im NT wird es nötig sein, weiterhin, wie in den Handbüchern der „Theologie des NT" üblich, zwischen einer „Theologie" der Synoptiker, der Paulusbriefe, der johanneischen Schriften u. dgl. zu unterscheiden; aber es scheint mir auch hier heute durchaus möglich zu sein, die Verkündigung Jesu selbst und die Theologie bestimmter Regionen, etwa Antiochiens, der kleinasiatischen Gemeinden, und bestimmter Epochen, etwa der judenchristlichen und der hellenistischen Gemeinden vor und nach 70, vor und während der ersten Verfolgungen durch die Reichsbehörden u. dgl. herauszuarbeiten. So könnte ein facettenreiches Bild von der Glaubensgeschichte des „Volkes Gottes" entstehen, das uns noch viel deutlicher wird, als es die vielen modernen, aber allzu sehr von aktuellen Erfahrungen und Interessen tendenziös beeinflußten Bemühungen um ein besseres Verständnis zwischen Juden und Christen zeichnen können. Und erst dann, wenn sich so zeigt, welche Glaubensinhalte sich durchgehalten, welche Einflüsse von außen den Glauben Israels und der jungen Kirche bereichert haben und welche religiöse Phänomene und Entwicklungen zwar zeitweise den Glauben und das religiöse Leben beeinflußt haben, aber später als gefährlich oder als überholt wieder ausgeschieden wurden, kann man m. E. eine „Theologie der Bibel" schreiben.

Eine derartige ins Auge gefaßte „Glaubensgeschichte des Gottesvolkes" zu schreiben, dürfte allerdings heute die Kraft und das wissenschaftliche Gewissen eines einzelnen Exegeten bei weitem überfordern. Sie wäre wohl nur in enger Zusammenarbeit einer Reihe von Fachleuten zu erstellen. Dennoch müßte zunächst ein einzelner einen Entwurf erstellen und sich dann Mitarbeiter suchen, die er für seinen Plan gewinnen kann und die untereinander in engem Kontakt bleiben und zumindest ähnliche Auffassungen hinsichtlich der Quellenlage, der Möglichkeit, die durchgehenden Entwicklungslinien herauszuarbeiten, der Grundauffassungen über Bedeutung der Kanons, über „Offenbarung" und über die Einheit des Volkes Gottes haben. Die Mitarbeiter dürften nicht nur eine chronologisch geordnete Sammlung von Aufsätzen über die verschiedenen religionsgeschichtlichen Epochen und die „Theologie" der verschiedenen Gattungen der biblischen Bücher erstellen, sondern müßten ein Werk vorlegen, in dem die Vf. der späteren Kap. wirklich auf die der früheren Kap. gehört, sich mit ihnen abgestimmt und zu ihren Ausführungen von ihrem Gesichtspunkt aus Stellung genommen haben. Aber auch die Vf. der früheren Kap. müssen bereits zumindest in groben Umrissen die Konzeption der Vf. der späteren Kap. kennen, damit sie wissen, auf welche religiösen Entwicklungen sie besonders zu achten haben und welche Glaubensinhalte einer früheren Epoche eine besondere Wirkungsgeschichte erzielt haben, die dann in ihrer Bedeutung entsprechend zu würdigen ist. Nachdem das ganze Werk in einem ersten Durchgang abgeschlossen ist, müßten alle Mitarbeiter noch einmal das Ganze aufmerksam durchlesen und überlegen, wo sie um der einheitlichen Konzeption willen ihren Text überarbeiten und die eine oder andere geistesgeschichtliche Entwicklung deutlicher herausstellen müssen. Aufgabe des Hrsg.s wäre es, die gesamte Arbeit zu koordinieren und für eine möglichst große Vereinheitlichung zu sorgen. Dann dürfte das Werk natürlich nicht in Lieferungen, sondern es müßte im ganzen erscheinen. Ob freilich eine solche Disziplinierung von einem Exegetenteam zu erwarten ist, mag bei dem Individualismus deutscher Professoren zweifelhaft sein. Als Mitarbeiter kämen wohl nur Kollegen in Frage, die über viele Jahre bereits in der Forschung und im akademischen Unterricht tätig sind und darum die entsprechende Erfahrung, einen großen Überblick über die Forschungslage und ein Gespür für die Bedürfnisse der Gesamttheologie und der an der Bibel interessierten Öffentlichkeit haben.

Vielleicht wäre es aber schon verdienstvoll, wenn sich zunächst nur ein erfahrener Alttestamentler, ein Fachmann für das zwischentestamentliche Judentum und ein Neutestamentler zusammentäten, um einen Entwurf einer solchen „Geschichte des Glaubens/der Gotteserfahrung des Gottesvolkes" auf Grund des heutigen Standes der exegetischen Wissenschaft vorzulegen, der fächerübergreifend die Spezialisierung der Bibelwissenschaften überwindet und den Kollegen anderer theologischer Disziplinen und einem breiteren an der Bibel interessierten Publikum zeigt, daß die Patriarchen, Mose und die Propheten wirklich nicht nur die Väter des Judentums, sondern auch die Väter unseres christlichen Glaubens sind und daß der Gott der Patriachen, des Mose, der Propheten, der Weisen des Alten Bundes wirklich der Vater Jesu Christi und damit auch unser Gott ist. Daß das so ist, wird unseren Theologiestudenten und unseren christlichen Gemeinden zwar gesagt, aber es wird ihnen aus der entweder nur von Alttestamentlern oder nur von Neutestamentlern stammenden exegetischen Literatur kaum einsichtig.

Der Vf. des oben besprochenen Buches hat recht mit seiner Behauptung, daß beim heutigen Bibelleser und Konsumenten bibelwissenschaftlicher Literatur zu stark der Eindruck von einem radikalen Bruch zwischen dem AT und dem NT vorherrscht, und die Einheit der beiden Testamente zu wenig in den Blick kommt. Darum sollten seine Anregungen zur Überwindung dieses Eindrucks aufgegriffen werden. Wie sie fruchtbar gemacht werden könnten, sollen meine im Anschluß an sein Buch gemachten Ausführungen aufzeigen. Ob dieses Programm verwirklicht werden kann, wird die Zukunft lehren. Ein solches Programm in Angriff zu nehmen, scheint mit jedoch ein dringliches Bedürfnis der heutigen Situation der Kirche und des Judentums zu sein.

München Josef Scharbert

The Greek New Testament. Ed. by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of Kurt Aland and Barbara Aland. Third Edition (corrected). – Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (United Bible Societies) (1983). XXII, 926 S.

Diese Ausgabe ist strenggenommen eine verbesserte Ausgabe der dritten Ausgabe von 1975 (UBS 3). In seiner Einleitung zur 26.

Nestle-Aland-Ausgabe (NA 26), Seiten 5*, 42*, erwähnt Aland drei Unterschiede zwischen UBS 3 und NA 26: Absatzgliederung, Orthographie und Interpunktion.

In einem kurzen „Vorwort zu der verbesserten dritten Ausgabe" werden die Veränderungen genannt, die in UBS 3 R gemacht worden sind. Die Anführungen der Zeugen im Apparat sind korrigiert worden, um eine Übereinstimmung mit NA 26 zu erreichen. Die Zeichensetzung von UBS 3 ist verändert worden, um mit der von NA 26 übereinzustimmen, und der Zeichensetzungsapparat ist entsprechend umgewandelt worden. Ein Verzeichnis von Anspielungen und wörtlichen Entsprechungen ist hinzugefügt worden. Dieses Verzeichnis berücksichtigt auch andere Quellen als das AT, zum Beispiel die Psalmen Salomons.

Ein Beispiel der Angleichung begegnet in 1 Cor 9,1, wo das Perfekt verändert ist von ἑώρακα zu ἑόρακα, eine Veränderung zum Schlechten.

In dem Verzeichnis der Anspielungen ist bei Mk 4,30 der Hinweis auf Is 40,18 nicht notiert, obwohl er in NA 26 am Rande erscheint.

Bei Lk 24,12 sollten bezüglich der Zeugen für die Auslassung des Verses die Ausführungen von Neirynck, Evangelica, 313–328, angemerkt werden.

Wie weit ist neues Material dem Apparat hinzugefügt? Die Liste der Zeugen in UBS 3 R, 913–916 erscheint unverändert von UBS 3. Der letzte notierte Papyrustext ist P 76, obwohl P 90 1983 veröffentlicht wurde. Bei den koptischen Übersetzungen ist das Glazier-Manuskript, das für die Apostelgeschichte in NA 26 herangezogen ist, nicht zur Kenntnis genommen.

Eine ernstere Unterlassung ist verbunden mit den Klammern im Text. Häufig sind Wörter eingeklammert im Text ohne irgendeine entsprechende Einlassung im Apparat, zum Beispiel Joh 1,19 πρὸς αὐτὸν, 21,23 τί πρὸς σέ, Apk 18,2 και φυλακὴ παντὸς θηρίου ἀκαθάρτου. Der Gebrauch von Klammern lädt den Leser dazu ein, seine eigene Entscheidung zu treffen, aber das Versäumnis des Apparates, Zeugen für den längeren und den kürzeren Text anzuführen, hilft ihm nicht zur Entscheidung.

Eine andere Frage erhebt sich. UBS 3 und UBS 3 R sind leicht zu benutzen. Ihr Druck ist klar und lesbar, und ihr Apparat ist, so weit wie möglich, leicht zu verstehen. Auf der anderen Seite kann diese wirkliche Einfachheit irreführend sein, und der Benutzer könnte zu dem Eindruck kommen, daß die Grundlage des Textes schlichter ist, als sie es tatsächlich ist. Die Frage lautet: Brauchen wir wirklich UBS 3 neben NA 26? NA 26 ist schwerer für die Augen, komplizierter zu Rate zu ziehen, aber gibt uns einen viel reicheren Apparat, der vor einigen der Unsicherheiten, die den Text behaften, warnt.

Auf jeden Fall bleibt der Text anfechtbar. Ich habe meine Meinung in der Theologischen Literaturzeitung 104, 1979, 260–270, dargelegt und sehe keinen Grund, sie zu ändern. Es ist bemerkenswert, daß der Text von UBS 3/NA 26 nicht in der Einheitsübersetzung des NT oder in Greeven's Synopse benutzt wird.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece et Latine; Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1984), 10 unnumbered pages + 44* + 680 (gr) + 680 (lat) + 681–779 (appendices), editio XXVI.

Für dieses kompakte griechisch-lateinische Neue Testament ‚Graeco-Latin New Testament' (= GLNA) ist Nestle-Alands Novum Testamentum Graece in der verbesserten Ausgabe von 1981 mit wenigen Veränderungen benutzt worden. 1. Anstatt der kurzen Vorworte von 1979 und 1981 haben wir von Kurt und Barbara Aland ein neues Vorwort vom 30. September 1983 in Latein, welches hauptsächlich die lateinische Version erläutert. 2. Die deutschen und englischen Einführungen sind verdrängt worden zugunsten einer lateinischen Version derselben Einführung. Dieses ist vernünftig, da ein Student, der in der Lage ist, mit dem lateinischen Text genauso gut umzugehen wie mit dem griechischen, dem lateinischen Einleitungstext folgen kann. Dies ermöglichte den Herausgebern, Seiten einzusparen. Immerhin ist es erstaunlich, wie der Drucker es fertiggebracht hat, soviel in einem Band von dieser Größe hineinzubekommen.

Den griechischen Text habe ich bereits in der Theologischen Literaturzeitung 104, 1979, 260–270, und in Novum Testamentum XXIV, 374f, erörtert. Wir stimmen mit den Entscheidungen von Nestle-Aland (NA) in verschiedenen Punkten nicht überein:

1. Der Grundsatz ‚lectio brevior potior' muß – wie eine steigende Zahl von Wissenschaftlern anerkennt – fallengelassen werden; er ist nicht wahr. 2. Wir können syrische oder byzantinische Zeugen nicht eliminieren wie es Hort tat. 3. Wir sollten uns nicht von einer mythischen Majorität überwältigen lassen. 4. müssen wir zugeben, wie H. Vogels es tat und wie K. Aland es tut, daß die meisten absichtlichen Veränderungen im Text um das Jahr 200 gemacht wurden. 5. müssen wir unsere Entscheidungskriterien zwischen den verschiedenen Lesarten überprüfen.

Diese Bemerkungen beziehen sich in erster Linie auf NA 26, aber sie sind auch relevant für eine Überprüfung des begleitenden lateinischen Texts, insbesondere weil dieser jetzt der offizielle Text der römisch-katholischen Kirche ist. Eine Überprüfung ist leichter gemacht durch die Veröffentlichung der bewundernswerten Stuttgarter Vulgata von 1969, auf die K. und B. Aland in ihrem Vorwort zum GLNA hinweisen.

Der neue lateinische Text (= NV) hat versäumt, diese Verse auszulassen, gegen die es ernsthafte Argumente gibt: Mt 9,34; 16,2–3; 21,44; Mk 16,9–20; Lk 22,19b–20; 22,62; 24,6.12.40; Joh 7,53–8,11; 12,8. NV hat umgekehrt die folgenden Verse ausgelassen, die echt sein dürften: Mk 9,26; 15,28; Lk 17,36; 23,17; Apg 24,6–8. NV unterscheidet sich von NA 26 in Mt 26 in den folgenden Punkten: In den Versen 21 und 34 läßt er ὅτι aus und fügt καινῆς in Vers 28 hinzu, vgl. Mk 14,24; er hat eine andere Wortstellung in Vers 34 „ter me negabis", Vers 36 „Iesus cum illis", Vers 44 „iterum dicens" vgl. Vers 55; Vers 61 „illud" hat kein griechisches Äquivalent und Vers 71 „exeunte autem illo ad ianuam" weicht vom Griechischen ab. Manchmal scheint NV vorzüglicher und manchmal NA 26.

In den Evangelien sind die „Jünger" normalerweise die Jünger von jemandem, und bis auf wenige Passagen in Matthäus und Johannes haben die Jünger Jesu einen abhängigen Genitiv, zum Beispiel „discipuli eius". Der Genitiv bleibt immer fortbestehen, im Griechischen zumindest als abweichende Lesart. Die alte Vulgata hat dies in Markus erhalten außer in 8,1; 10,13.24; 14,12. NV hat dies ebenso unterlassen in 8,1; 9,14; 10.13.24; 14,16. Wir finden eine ähnliche Sachlage in Lukas. Die alte Vulgata weicht ab in 9,18; 17,22; 18,15; 22,39 – NV in 9,18.54; 10,23; 16,1; 17,22; 18,15; 19,29; 22,39.45.

Laßt uns nun die Übersetzung untersuchen. Hieronymus und seinesgleichen wurden im klassischen Griechisch erzogen. Deshalb gaben sie geschickt ἀπάτη den Sinn, den es im attischen Griechisch hat: „Betrug, Irreführung"; aber im späteren Griechisch kam das Wort zu der Bedeutung „Vergnügen, Genuß" (vgl. Novum Testamentum XXIV, 372). Nur in 2 Petr 2,13 in voluptatibus suis luxuriantes gibt NV die zeitgenössische Bedeutung. Ansonsten gibt man dem Wort die attische Bedeutung fallacia (Betrug, Täuschung) und dergleichen. Eine sorgfältige Untersuchung älterer Übersetzungen zeigt, daß sie sich der semantischen Entwicklung bewußt waren, zum Beispiel Mt 13,22.

Ein anderes Wort, das Verwirrung hervorrufen kann, ist διαθήκη. Es bedeutet „Testament" oder „letzter Wille" im griechischen Sprachgebrauch außer in der LXX, wo es „Bündnis, göttliche Verheißung" bedeutet. Dies scheint seine Bedeutung überall im NT zu sein außer in Gal 3,15,17. Unglücklicherweise war das gebräuchliche lateinische Äquivalent testamentum, das vom klassischen Verständnis des Wortes abhängt. Die klare lateinische Wiedergabe ist foedus oder pactum wie in der Übersetzung des AT, aber dieses ist in das NT in die NV nicht übertragen worden.

Diese begrenzte Untersuchung legt nahe, daß die NV nochmalige Überlegungen erfordert. Was den Text betrifft, dürfen wir vermuten, daß Hieronymus und seine Gefährten manchmal einen besseren Text wiedergeben. Hieronymus wird nicht beherrscht von dem Grundsatz lectio brevior potior, und folglich hat er manchmal den längeren Text, wo dieses richtig ist. Wir bezweifeln, daß die NV wirklich der Stuttgarter Vulgata überlegen ist.

Diese Andeutung hat ernsthafte Konsequenzen. Falls die Stuttgarter Vulgata für die lateinische Übersetzung nachgedruckt wird, wird sie, soweit der Text betroffen ist, nicht mit NA 26 in Einklang sein. Wenn die NV gedruckt wird, ist diese Ausgabe manchmal nicht in Einklang mit NA 26 und unterläßt es, dem vielen Textstudium seit Westcott und Hort Rechnung zu tragen. Auf jeden Fall müssen wir erkennen, daß die Übersetzung in beiden, in der NV und der Stuttgarter Vulgata, zu stark vom Einfluß des klassischen Griechisch beherrscht wird.

Nachdem diese Dinge gesagt wurden, müssen wir zugestehen, daß das NT zwischen der Stuttgarter Vulgata und der NV eine bemerkenswerte Repräsentation in Latein hat. Wenn wir darüber hinausgehen, müssen wir der Übersetzung des NT in Latein Hochachtung entgegenbringen. Dieses griechisch-lateinische NT ist ein großartiges Zeugnis für die Stärke der lateinischen Tradition. Wir können nur wünschen, daß dieser und andere Versuche, das Lateinische als lebendiges Element im christlichen Lernprozeß aufrechtzuerhalten, guten Erfolg haben werden. Drucker und Verlag haben diese Ausgabe auch durch ihre Kunstfertigkeit unterstützt.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Übersetzung aus dem Englischen von Gabriele Tensundern)

Strecker, Georg / **Schnelle,** Udo: **Einführung in die neutestamentliche Exegese.** – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1983). 156 S. (UTB 1253), kart. DM 17.80

Zu den guten Wirkungen der modernen Taschenbuchreihen gehört, Studienhilfen, Forschungsüberblicke, Fachbeschreibungen und Anleitungen zum wissenschaftlichen Arbeiten in knappen Zusammenfassungen und preiswerten Ausgaben den Studierenden an die Hand zu geben und zugleich die Lehrenden anzuleiten, ihre Methoden, Seminar- und Vorlesungsunterlagen mit dem zu vergleichen, was erfahrene Kollegen sich erarbeitet und dabei auch vielfältig erprobt haben.

Der Einführungsband der beiden Göttinger Exegeten zeichnet sich durch mancherlei aus: Er bietet alles, was für eine sachgemäße, methodisch reflektierte Arbeit mit den Texten des NT erforderlich ist, in knapper, wesenhafter, dabei lesbarer und methodisch nachvollziehbarer Form; er verzeichnet die zu jedem Sachbereich wichtige Literatur nach dem neuesten Stand; er macht mit allen wichtigen Methoden vertraut, die heute exegetisch anerkannt und als wichtig angesehen werden; er verliert das Ziel aller hermeneutischen Teildisziplinen nicht aus dem Blick, die theologische Auslegung und Verkündigung der ntl Botschaft. Besonders dankbar wird jeder akademische Lehrer für die praktischen Hinweise im Anhang auf die Erfordernisse einer Prosemi-nararbeit sein.

Näherhin finden sich folgende Informationen:

Hilfsmittel zum Studium des NT; Textkritik (mit Beispielen und Übungen); Textanalyse; Quellenkritik (mit Zweiquellentheorie und knappen weiteren Theorien); Formgeschichte (mit Kritik); Begriffs- und Motivgeschichte; religionsgeschichtlicher Vergleich; Redaktionsgeschichte; Hermeneutik (Entwürfe, Methoden, Hauptvertreter: Paulus, Origenes, Mittelalter, Luther, Schleiermacher, Troeltsch, Barth, Bultmann; neuere Ansätze: Gadamer, Sozialgeschichte, Linguistik, Psychologie).

Zu all diesen Themen werden geboten: eine Arbeitsbeschreibung, eine knappe Geschichte, Darlegung der Arbeitsweise mit Beispielen, Übungen und Aufgaben, z. T. kritische Würdigung und Weiterführung. Die Beispiele werden meist den Evangelien entnommen, doch werden auch Beispiele aus paulinischen, nachpaulinischen und außerbiblischen Schriften gebracht.

Wertvoll sind die Übersichten über die Textüberlieferung, die Eigenarten der Nestle-Aland-Textausgabe und der Textgrundlage der Huck-Greeven-Synopse und der Zweiquellentheorie, die als die wahrscheinlichste Erklärung der Jesusüberlieferung in den synoptischen Evangelien vertreten wird. Allerdings fällt auf, daß sich der Behelf auf die synoptischen Evangelien konzentriert, daß das Johannesevangelium weithin ausgespart wird, ebenso die Apostelgeschichte (und die katholischen Briefe).

Ein Vorzug dieses Arbeitsbuches ist die gute Übersicht über die hermeneutischen Entwürfe von den Rabbinen bis zur Neuzeit. Hier findet sich eine Konzentration auf protestantische Autoritäten, während Augustinus, Thomas v. Aquin, die Bedeutung der Dogmenentwicklung und der Liturgiegeschichte ebenso wie die Frage nach den Faktoren für die Glaubensentwicklung der Kirche als verbindlicher Glaubensgemeinschaft außer acht bleiben. Welche Bedeutung kommt kirchlichen Lehrautoritäten für die Auslegung der Schrift in der Geschichte der Kirchen und Konfessionen zu? Gibt es Regeln für eine ökumenische Auslegung der Bibel, vor allem ihrer konfessionell umstrittenen Stellen? Hat nicht auch die Frömmigkeitsgeschichte einen wichtigen Platz innerhalb der biblischen Hermeneutik?

Es ist unmöglich, alle bedeutsamen Fragen exegetischer Art im ganzen eines biblischen Studiums unterzubringen, auch nicht im begrenzten Umfang eines Studienbuches. Es ist aber hilfreich, Studienbücher zur Verfügung zu haben, die das Studienangebot unterbauen, begleiten, vertiefen, weiterführen. Erfreulich ist, daß in diesem substantiellen Hilfsbuch auch hermeneutische Fragen angeschnitten werden. Von Anlage, Brauchbarkeit, Vielfalt und Inhalt her ist diese Studienhilfe vollauf zu begrüßen. Sie leistet sowohl Lernenden wie auch Lehrenden sicher wertvolle Dienste.

Passau Otto Knoch

Zirker, Leo: **Die Bergpredigt.** Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung – Katechese – Jugendarbeit. – (München): Don Bosco Verlag (1983). 151 S., kart. DM 24.80

Aus der Flut exegetischer, moraltheologischer und katechetischer Arbeiten über die Bergpredigt, die in den letzten Jahren aus verständlichem Interesse stark angeschwollen ist, heben sich erst langsam jene Werke hervor, die über den aktuellen Tagesbedarf hinaus das exegetische Verständnis dieser zentralen Kap. des NT zu vertiefen und die moralpädagogische Diskussion um Geltung und zeitgemäße „Übersetzung" der grundlegenden jesuanischen Forderungen weiterzuführen vermögen. Zu ihnen läßt sich auch die Studie von L. Zirker über „Die Bergpredigt" zählen (die den anspruchsvollen Untertitel „Das Wort Gottes neu hören" führt). Der Autor, Referent für theologische Erwachsenenbildung in der Erzdiözese München und Freising, bislang hervorgetreten als Verfasser und Mitautor mehrerer kleinerer Arbeiten aus dem Bereich kirchlicher Erwachsenenbildung, versteht sein Buch als „Handreichung" für Katecheten, Referenten und Gruppenleiter, die in der Erwachsenen- und Jugendarbeit tätig sind. Ihnen will er sowohl die Aussageintention zentraler Passagen der Bergpredigt erschließen als auch Anregungen und Hilfestellungen für die katechetische Praxis in Gesprächskreisen und Seminaren geben.

Z. behandelt in den 6 Kap. seines Buches die Seligpreisungen (Mt 5,3–12), die Antithesen über das Zürnen (Mt 5,21–26), die Ehescheidung (Mt 5,27–32), die Wiedervergeltung (Mt 5,38–42) und die Feindesliebe (Mt 5,43–48) sowie das Verbot des Sich-Sorgens (Mt 6,19–34). Jedes Kap. ist so aufgebaut, daß es als Vorbereitungspapier bzw. als Arbeitsgrundlage eines Referenten dienen und den Verlauf einer Seminarveranstaltung zum jeweiligen Stoffgebiet vorzeichnen könnte. Knappen problemorientierten Einführungen in die Thematik folgen (häufig in Form vorgefertigter – und „kopierfähiger" – Fragen- und Thesenpapiere) Anregungen für Gruppen- und Plenumsgespräche, in denen die Teilnehmer einfache exegetische Fragen (z. B. die unterschiedlichen Versionen der Bergpredigt bei Mt und Lk), vor allem aber Perspektiven einer den jesuanischen Weisungen gemäßen heutigen Praxis erörten sollen (etwa die Frage eines angemessenen Umgangs mit Geld und Besitz oder die Aufgabe, in den alltäglichen Lebenssituationen Frieden zu stiften). Eingestreute „Referate" (des Gruppenleiters) zu übergreifenden exegetischen und moraltheologischen Problemkreisen (beispielsweise über die redaktionellen Interpretationen der Makarismen durch Mt und Lk oder über die verschiedenen Positionen in der aktuellen Friedensfrage) sollen diesen Diskussionsprozeß unterstützen. Am Schluß eines jeden Kap.s finden sich kurze Texte meist moderner Autoren „zum Nachdenken".

Anlage, Aufbau und Gestaltung des Buches fordern ein positives Gesamturteil heraus. Die exegetischen Passagen orientieren sich am gegenwärtigen Stand der Forschung, wie er durch die Untersuchungen von Schnackenburg, Schweizer, Merklein und Hoffmann (dessen häufig zitierte Arbeiten leider im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt sind) repräsentiert wird. (Die neu erschienenen Studien von Lohfink, Lambrecht und Strecker konnten Z. noch nicht zur Verfügung stehen).

Insbesondere scheinen mir zwei Punkte erwähnenswert: daß Z. ausdrücklich die Darlegungen zu den Antithesen mit Ausführungen zu den Seligpreisungen und zum Verbot des Sich-Sorgens verbindet, und daß er zumindest in einigen Kap. die Traditionsgeschichte der behandelten Textstellen eigens thematisiert, um sie auch der Diskussion darüber zugrunde zu legen, wie die jesuanischen Weisungen heute erfüllt werden können. (Leider hält Z. diesen begrüßenswerten Ansatz, der für eine biblisch orientierte Pastoraltheologie und Moralpädagogik noch manche Hilfen und Anregungen verspricht, nicht im ganzen Buch konsequent durch.) Wo der Autor auf die gegenwärtig sich stellenden ethischen Fragen zu sprechen kommt, sind Auswahl und Charakterisierung der politischen, moraltheologischen und pastoraltheologischen Positionen anregend, repräsentativ (wenn auch ein wenig zu sehr im Binnenraum der Kirche verbleibend) und zuverlässig; Z. bemüht sich bei seiner Auslegung der Bergpredigt durchweg um Nähe zur Lebenssituation der Adressaten. Der flüssige Stil des Autors und die sorgfältige Druckgestaltung durch den Verlag tragen zum guten Eindruck bei, den das Buch hinterläßt.

Dennoch seien einige kritische Einwände – vor allem aus exegetischer Warte – wenigstens kurz angedeutet.

1. Die exegetische Erschließung der 6. Antithese ist m. E. unzureichend. Weder wird die – auch von Mt nicht aufgegebene – Zusammengehörigkeit von Widerstandsverzicht und Feindesliebe gebührend herausgestellt, noch wird hinreichend deutlich gemacht, daß die Forderung, dem Bösen nicht zu widerstehen und die Feinde zu lieben, in Mt 5,38–48 ebenso wie in Lk 6,27–36 nicht anthropologisch, pädagogisch oder soziologisch, sondern dezidiert theo-logisch begründet wird: beides wichtige Kennzeichen der jesuanischen Mahnung, die in der aktuellen politischen Diskussion häufig übersehen werden.

2. Daß Jesu Forderungen, auch die der „Antithesen", in den Kontext seiner Reich-Gottes-Verkündigung gehören, wird zwar im einleitenden Kapitel bei der Behandlung der Seligpreisungen durchaus (wenngleich mit einer zu starken Akzentuierung der präsentischen Eschatologie) herausgestellt, tritt aber bei der Behandlung der Antithesen selbst (etwa beim Ehescheidungsverbot) zu sehr in den Hintergrund. Dadurch wird – auch für die Aktualisierungsbemühungen – zu wenig deutlich, daß Jesu Weisungen notwendig das Basileia-Handeln Gottes voraussetzen, letztlich Variationen und Ausfaltungen der Forderung sind, zuerst das Reich Gottes zu suchen (Mt 6,33), und deshalb – von ihrer Rückbindung an das Handeln Gottes her – im Gebot der Feindesliebe gipfeln.

3. Da sich der Autor an der matthäischen „Bergpredigt" (und nicht an der programmatischen Jesus-Rede der Logienquelle; vgl. Lk 6,20–49) orientiert, halte ich es für einen Mangel, daß durch die Textauswahl des Buches nur der erste Teil

der von Mt doch als einheitliche Jesus-Rede konzipierten Komposition in den Blick kommt – und vor allem das „Vater unser" nicht behandelt ist, dessen Bedeutung für das Verständnis der Bergpredigt kaum überschätzt werden kann.

4. Schließlich scheint mir die Art, wie Z. das „Ich aber sage euch . . ." erläutert, problematisch zu sein. Weder wird deutlich, daß die Form der Antithesen nicht ohne weiteres auf Jesus von Nazaret zurückgeführt werden darf, noch kann der von Z. (43) eingeführte Gegensatz „Legalismus" – „frei fließende Spontaneität" die (in der vorliegenden Form der Bergrede matthäische) Sicht des Verhältnisses zwischen der Tora und den Geboten Jesu angemessen beschreiben. Führt denn strenge Orientierung am Dekalog notwendig zum „Legalismus"? Und ist „frei fließende" ‚spontane Feindesliebe' möglich? (Läßt sich Spontaneität überhaupt fordern?) M. E. hätte – auch mit Gewinn für die moralpädagogischen Fragen – zweierlei deutlicher herausgestellt werden können (bzw. müssen): Zum einen, daß für Mt die Antithesen nicht gegen das atl Gesetz, sondern gegen die Gesetzespraxis gerichtet sind, die der Evangelist im zeitgenössischen Judentum nach der Zerstörung Jerusalems vorfindet, das mit den christlichen Gemeinden in Konflikt steht; und zum anderen, daß es Jesus nach matthäischem Verständnis in den Forderungen der Bergpredigt darum geht, Gesetz und Propheten „zu erfüllen" (5, 17–20). „Erfüllung" aber heißt: intensivierende, eschatologisch-neue Einschärfung des ursprünglichen (in seiner Unsprünglichkeit wieder freigelegten) Willens Gottes und Konzentration der Forderungen des Gesetzes auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe Mt 22,34–40 (wodurch dann freilich eine neue „Hierarchisierung", Auslegung und Kritik der Einzelforderungen des Gesetzes möglich wird). Diese Intensivierung und Konzentration setzt notwendig das eschatologische Basileia-Handeln Gottes voraus, wird dezidiert auf das Wort Jesu als des vollmächtigen Lehrers der neuen „Gerechtigkeit" zurückgeführt und soll die Hörer des Wortes, insbesondere die Jünger, zur Konformität mit dem durch Jesus erfahrbar gemachten Heilshandelns Gottes anleiten.

5. Wenn die Aktualisierung der Weisungen Jesu auf dem Wege der „Korrelation" erfolgen soll (wie es Z. m. E. mit Recht zu intendieren scheint), wären Hinweise für den Referenten, die Situation seiner Adressaten differenziert wahrzunehmen und den Übersetzungsversuchen zugrunde zu legen, hilfreich gewesen.

6. Bei den Aktualisierungsversuchen kommt – mit Ausnahme des Gebotes der Feindesliebe – die gesellschaftliche Dimension der Weisungen Jesu nur ungenügend zum Tragen. (Dies dürfte mit der mangelnden Reflexion ihrer eschatologischen Perspektive zuammenhängen.)

Dennoch: Diese Einwände könnten zumindest teilweise selbst wieder zum Gegenstand der Kritik werden; und sie können nicht übersehen lassen, daß der Autor mit seinem kleinen Buch das selbstgesteckte Ziel, eine „Handreichung" für Referenten in der kirchlichen Bildungsarbeit zu leisten, erreicht und dem Leser wichtige Hinweise für das Verständnis des Textes und die aktuelle Diskussion über die Bergpredigt vermittelt.

Münster Thomas Söding

Klauck, Hans-Josef: **Herrenmahl und hellenistischer Kult.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. – Münster: Aschendorff (1982). VIII, 431 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. Bd 15) Lw.

Schon Haupt- und Untertitel dieser umfangreichen und wirklich breit angelegten Habil.schrift (München, 1980) – jetzt in einer Reihe berühmter deutscher kath. ntl. Arbeiten veröffentlicht, in der derselbe Vf. sich schon durch seine Diss. zur Gleichnisforschung bekannt machte – geben eine gewisse Erklärung des Programms: eine Anknüpfung an die alte religionsgeschichtliche Schule vom Anfang dieses Jh.s und eine Wiederaufnahme eines klassischen Motivs dieser Schule. Ganz explizit geschieht das auch durch das einleitende Zitat von W. Bousset und durch das erste Stück der Einleitung: „Eine Neubearbeitung des ganzen Fragenkomplexes" (1) ist die Intention des Vf.s. Diese Absicht wird auch sehr gründlich durchgeführt: K. behandelt „Das Mahl in den Mysterienkulten" (91–166), Mysterienmähler im Judentum, (166–205) und „Gnosis und Mysterienmahl" (205–233). Die eigentliche Untersuchung des 1. Korintherbriefes umfaßt nur das letzte Drittel des Buches. Man erkennt den klassischen religionsgeschichtlichen Hauptakzent auf dem Hellenismus und der Gnosis. Dabei nuanciert K. gut: Jeder einzelne Kult wird für sich behandelt und der komplizierte Entwicklungsprozeß – z. B. das Verhältnis ägyptisch-griechisch (126) oder die Isismysterien (131) – gut dargestellt. Als Ergebnis der ersten Teiluntersuchung wird auch (163) betont, daß das sog. Mysterienmahl keinen einheitlichen Mahltypus darstellt. Diese betonte Differenzierung (auch n a c h einem Kap. Religionsphänomenologie, vor den Einzeluntersuchungen) unterscheidet K. von der älteren religionsgeschichtlichen Schule, wie auch seine Distanzierung von der früheren Dominanz des genetischen Gesichtspunktes, und sein Wille, den jüdischen Parallelen auch gerecht zu werden (29, bei der Definition der Aufgabe) – ob ihm das ganz gelingt bleibt aber eine Frage:

Schon der Titel „Mysterienmähler im Judentum" (166) scheint mir die Absicht, „das Verhältnis der jüdischen Mähler zu den hellenistischen Kultmählern eingehender zu prüfen" (29), zu weit in eine Richtung der Parallelisierung zu treiben, jedenfalls wenn unter diesem Titel Sabbathmahl (196–198) und Paschamahl (198–203) behandelt werden. Die erste Linie der Ergebnisse (203) korrigiert auch ganz still jene Terminologie, wenn sie vom „sakramentalen Mahl im Frühjudentum" spricht – aber trotzdem kommt K. zurück zur Rede von Mysterien im Zusammenhang mit dem Paschamahl (204), welche Rede sicher nicht mit einem Zitat vom relativ späten aber doch alten britischen Religionsgeschichtler W. L. Knox (203), und einer Referenz zur rabbinischen Literatur in der Anmerkung (191) genügend belegt werden kann. (Die Stelle ist ExR 19,6. Weish 18,9 kann eher aus dem Erzählungszusammenhang erklärt werden.) Doch wird schließlich die Grenzlinie klar zu den Mysterienmählern gezogen (205).

Getrennt werden „Essener" und „Qumran" (172–176 bzw. 177–184) behandelt, „aus methodischen Gründen" (172), die nicht angegeben werden.

Natürlich sind sie leicht zu verstehen: es dreht sich um verschiedene Quellen – Josephus und Philon bzw. Qumran-Schriften – für dieselbe Sache – nach der überwiegenden Mehrheit der Forscher. Aber da hier gerade das konkrete Leben der Essenergemeinschaft beschrieben und verstanden werden soll, scheint mir eine solche Trennung etwas unpraktisch. S. 181 muß K. auch fragen, ob Josephus oder vielmehr die Qumran-Quellen in einer Frage zuverlässig seien – und im Schlußergebnis (184) muß er feststellen, daß „was oben zum hellenistischen Einfluß bei den Essenern gesagt wurde, gilt mutatis mutandis auch für Qumran" – ohne näher klarzumachen was m u t a n d u m sei. Entweder sollten hier m. E. die methodischen Gründe für die Trennung klar dargestellt werden oder es sollten die verschiedenen Quellen zu den Essenern zusammen analysiert und beurteilt werden, um ein Gesamtergebnis zu den Mählern bei den Essenern zu erreichen.

Vor dem Zentralabschnitt des Buches – vor der eigentlichen Exegese des 1. Kotintherbriefes – das also nach dem klassischen religionsgeschichtlichen Muster dem Mysterienmahl gewidmet wird – wird, nach der Einleitung, zuerst eine sehr übersichtliche und klare Darstellung der Forschungsgeschichte von 23 S. gegeben,

mit dem „hellenistischen Ansatz" (Heitmüller, Loisy, Wetter usw.) und zwei Alternativmodellen, alttestamentliche Vorgaben – wie Bundesmahl, Symbolhandlung oder Paschamahl (J. Jeremias – aber ist es bei ihm doch nicht mehr das frühjüdische als das alttestamentliche Paschamahl?) und frühjüdische Analogien (Abschiedsmahl, Kiddush, Habura, Essenermahl usw.).

Die Forschungsgeschichte mündet in die Formulierung der Aufgabe schön aus (28–30).

Ein allgemeines Kap. zur „Phänomenologie des heiligen Mahles" führt in den z w e i t e n H a u p t t e i l ein: „Das heilige Mahl in der Umwelt des Urchristentums."

Kap. VI: „Opferbräuche – Vereinswesen – Totenkult" – die drei Unterabschnitte, die der Kapitelüberschrift entsprechen, sind je schön in einen griechisch-römischen und in einen alttestamentlich-jüdischen Teil gegliedert –, ist dann eine Konkretisierung der Religionsphänomenologie des Mahles auf den für das NT zwei wichtigsten Gebieten der Religionsgeschichte.

Das Schlußergebnis für die Gnosis bildet auch den Schluß des zweiten Hauptteils. Es gibt zu denken, wenn es heißt (233): „Es dominiert die Ausrichtung auf das Individuum. Als konstituierend für eine Gemeinde scheint man das Kultmahl nicht empfunden zu haben."

Der d r i t t e H a u p t t e i l – zum 1. Korintherbrief – fängt mit einer Einleitung zur religiösen Situation Korinths (Kap. X) an, nach einem „einfachen Kommunikationsmodell", das mit Anlehnung an die Soziolinguistik in der Einleitung des Buches (3f) skizziert wird. Obwohl auf den 6 S. dieses Kapitels nur ganz vorsichtig und nuanciert zu den traditionellen Streitfragen – die Parteien in Korinth, Mysterienfrömmigkeit und/oder Gnosis in Korinth, Paulusdeutung allgemein – Stellung genommen wird, könnte, jedenfalls mit Rücksicht auf die Forschung außerhalb Deutschlands, noch größere Vorsicht und Offenheit für verschiedene Möglichkeiten in einigen Fällen gezeigt werden,

wie zur Annahme einer Kephaspartei (236) und zur Abweisung der Pharisäer in der Diaspora (237) – vgl. 2. Makk., wo ein möglicher Verfasser auch der Auferstehungsapologie in 12,43–45 ein Diasporajude sein könnte (Jason von Kyrene oder der Epitomator könnten beide von der Diaspora stammen) und zum Inhalt des Fragebriefes (283).

Andererseits finde ich, daß der Satz (240) „Ein metaphysischer Dualismus, der zu den Wesensmerkmalen der Gnosis zählt, ist nicht sicher auszumachen", ein wirkliches u n d e r s t a t e m e n t ist.

Wie allgemein in der heutigen deutschen Forschung arbeitet K. mit der Annahme, zu der ihn die Arbeit am Text geführt habe, daß 1. Kor. „ein zusammengesetztes Gebilde" ist (241).

Diese Annahme spielt vor allem eine Rolle für die Exegese des Kontexts von 10,16–17, die übrigens verdienstvoll sehr breit angelegt wird (241–285), da jene

Verse gewöhnlich in den Schatten des Einsetzungsberichtes in Kap. 11 geraten. Überraschend ist es dann aber doch zu finden, daß jenen Versen im größeren Zusammenhang des ganzen Abschnittes 1 Kor 8–10 unter dem Titel „Das Götzenopfermahl" relativ wenig Platz gegeben wird (258–264). Dabei wird eigentlich nie gesagt, warum und wozu diese Kapitel 1 Kor 8–10 studiert werden. K. will 9,19–23 an 8,1–13 anschließen – in einem Brief und 9,1–18 Brief A zuweisen (250), wozu auch 9,24–10,22 gehöre, während 10,23–11,1 Brief B angeschlossen werden muß (272). Was dennoch als Argument gegen diese Teilung angeführt werden könnte – wie die Stichworte ‚essen' bzw. ‚Vollmacht' in 9,4,7,13 bzw. 9,4,5,6,12,18 oder eine inhaltliche Ähnlichkeit zwischen den „Briefen" – 10/29b–30/9,1–18 (277f) – wird als „Anlaß und Ergebnis der Endredaktion" gedeutet (249).

Ich bin nicht überzeugt, aber der angedeutete Versuch („Anlaß") hier und später (284, zusammenfassend), auf die in solchen Fällen öfters ganz unbeantwortete Frage nach möglichen Motiven der Endredaktion einzugehen, ist m. E. ein Fortschritt. Aber K. kommt nicht sehr weit, kann nur erklären, warum beide Texte, Brief A und B, erhalten worden sind und wie sie zusammengenäht sind – nicht warum man überhaupt eine Kombination von ursprünglich selbständigen Briefen vorgenommen haben und sie nicht einfach weiter so tradierte, wie man sie anfangs empfing.

Die Bearbeitung des zentralen Abendmahlstextes in 1. Kor., 11,17ff, gibt natürlich Anlaß zu traditionshistorischen Fragen. Interessant ist die Untersuchung der Verwendung der Begriffe für Traditionsvermittlung in V. 23a, παρέλαβον und παρέδωκα: Eine Anknüpfung an hellenistischer Mysteriensprache kann sehr wohl vorliegen, vielleicht vermittelt durch das hellenistische Judentum (Weish 14,15). Entgegen der gegenwärtig favorisierten „Ableitung aus der rabbinischen Schulsprache" mit *msr* und *qbl*, weist K. überzeugend auf, daß diese jedenfalls modifiziert werden muß (300ff). Die Offenheit (309) für eine ursprüngliche Bezugnahme auf Jes 53 ist m. E. vernünftig.

Hier und da gibt es wohl noch Fragezeichen am Rande, z. B. bei der Beschreibung der Eucharistiefeier in Korinth (320):

„Nicht nur Jesu Tod sondern auch . . . die Überwindung des Todesschicksals durch die Auferstehung und Erhöhung zum Kyrios verdichten sich in der Eucharistiefeier zu erfahrbarer Realität."

Denn wie weiß man das eigentlich – aus den Quellen?

Ob es wirklich ein „Ergebnis" ist, daß Mk 14,25, rudimentär in 1. Kor. 11,26d bewahrt, das ursprüngliche Becherwort sei (so 329 – vgl. 309–314), dürfte durchaus diskutabel sein, vor allem nach dem vorsichtigen Schluß des Vf.s selbst S. 314 („aber man darf auch fragen, ob nicht . . . der eschatologische Ausblick . . . als Becherwort theologisch genausoviel leisten . . . Eine Reihe von literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Anstößen wäre damit beseitigt"). Vor allem sollte der hermeneutisch-homiletische Enthusiasmus zu Mk 14,25 als dem ursprünglichen Becherwort (vgl. 321: „Das apokalyptische Bild ist von mythologischen Entfaltungen befreit ins Heute verlegt und punktuelle Wirklichkeit geworden") etwas gedämpft werden.

Kap. XIII, „Leib Christi und Liturgie", versucht Themen in den Schlußkapiteln des ersten Korintherbriefes aufzuspüren, die mit dem Herrenmahl in Verbindung stehen (332), d. h. die Gemeinde als Leib, Kap. 12, die Gemeindeversammlung, Kap. 14, Friedenskuß, Parusiebitte und Dominus vobiscum, Kap. 16. Dann und wann vielleicht etwas zu freimütig (z. B. zur Frage vom Platz des Maranatha-Rufes, am Anfang oder am Ende des Gottesdienstes, 362) wird „versuchsweise eine Vollform der Gemeindeversammlung rekonstruiert" (363), wo man vor allem die Nähe zur „hellenistisch beeinflußten Sekten- und Diasporawelt des Judentums" (363) spürt. Die Tendenz des Vf.s bleibt, auf Parallelen und Einflüsse in bzw. aus der allgemeinen hellenistischen oder synkretistisch-gnostischen Welt hinzuweisen (337ff, 350, 356). In diesem Zusammenhang begegnet erneut der Versuch, Paulus von der „Mythologie" (wo wird dieser Begriff eigentlich definiert?) freizuhalten: er denkt „sakramental", nicht „mythologisch" (346) – während die Korinther mythologisch dachten: für sie konnte „als Erlöserleib nur der Leib des präexistenten und jetzt erhöhten Kyrios in Frage" kommen (345) . . . Das ist viel zu pauschal, wenn so viel von der korinthischen Denkweise ganz unsicher bleibt – und steckt es nicht Apologetik in die Zeichnung des paulinischen Standpunkts? (Vgl. auch 331: Paulus meint nicht, daß die Sakramente unsterblich machen – war das überhaupt eine Fragestellung in Korinth um 55, soweit wir die Paulusbriefe lesen können?) Wieviel ist eigentlich positiv gezeigt von dem „massiven Sakramentsrealismus mit magischen Zügen" in Korinth, wie ihn K. ohne weiteres bezeichnet und dann auch mehr detailliert beschreibt (370f)? Das „möglicherweise" (z. B. 371, 17) wird dann und wann zu hypothetisch. Und die Deutung dessen was „pneumatisch" (371) heißt m. E. zu viel „altreligionsgeschichtlich-stofflich".[1]

Die Zusammenfassung mündet jedoch in eine Andeutung einer Theologie der Realpräsenz aus im Anschluß an J. Betz, die eine beachtenswerte Synthese paulinischer eucharistischer Theologie und zugleich einen Beitrag zum ökumenischen Dialog auf diesem Gebiet darstellt (373f), wenn K. zugleich „fast Calvins Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Christi im Sakrament ins Spiel" bringt und „die somatische Realpräsenz", die „gewisse Parallelen . . . nur in der hellenistischen Theophagie, nicht im biblischen Denken" hat, bei Paulus zu behaupten wagt.

So will ich auch vor allem die Bedeutung dieser wichtigen Arbeit unterstreichen, die lange ein äußerst wertvolles und übersichtliches Handbuch zu den religionsgeschichtlichen Parallelen und Vergleichsmöglichkeiten – hellenistisch-griechisch, jüdisch-alttestamentlich und gnostisch – darbieten wird, und durch die bewußte Anknüpfung an die religionsgeschichtliche Schule der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts mit neuen Vorzeichen sicher auch eine gewisse Wende der Forschungsgeschichte zum Thema Abendmahl und überhaupt frühchristlichem Gottesdienst bedeutet.[2]

Sala H. G. C. Cavallin

[1] A. 6 S. 242 wird 2 Kor 6,14–7,1 als „qumranisch beeinflußte Interpolation" bezeichnet – welchen Weg ging dieser Einfluß? was heißt „qumranisch" eigentlich?

[2] Noch zwei Kleinigkeiten: A. 23 S. 289 ist anfangs unlesbar. S. 341 wird ExR 40,3 englisch zitiert: es sollte doch entweder der Urtext oder seine deutsche Übersetzung (durch den Vf.) zitiert werden.

Boese, Helmut: **Die alte ‚Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum'.** Untersuchungen. Materialien. Texte. – Freiburg: Herder 1982, 286 S. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 9), brosch. DM 92.– (Subskription DM 78.–)

Im modernen theologischen Forschungs- und Studienbereich, in dem aufgrund von neuen Ergebnissen der Bibelwissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten bedeutsame neue Erkenntnisse gewonnen und vermittelt wurden, spielt mit guten Gründen der auf dem Masoratext aufruhende atl Bibeltext, so z. B. auch in den neuen deutschen Bibelübersetzungen, eine dominierende Rolle. Dabei wird aber leicht übersehen, daß die Bibel der Alten Kirche bis weit ins frühe Mittelalter und im liturgischen Bereich mit Ausstrahlungen bis in die Gegenwart hinein die LXX und ihre Tochterübersetzungen war. In der lateinischen Kirche des Altertums war der bestimmende Text die sogenannte Vetus Latina, die LXX in lateinischem Gewand, die erst ab dem 5. Jh. mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und Intensität in den verschiedenen Lebensbereichen der Kirche durch die vom Masoratext abgeleitete Vulgata des Hieronymus († 420) verdrängt wurde. Die Zusammenstellung dieser wie die LXX sehr vielgestaltigen altlateinischen Bibel in einer kritischen Ausgabe, wie sie vom Vetus-Latina-Institut in Beuron seit Jahren in Angriff genommen und für einige Bücher schon verwirklicht ist, wird wohl noch das ganze kommende 21. Jh. beschäftigen. Das atl Buch der Vetus Latina, das am meisten abgeschrieben, gelesen, gebetet und meditiert wurde, ist sicher das Psalterium; es hat daher auch vom Altertum bis in die Neuzeit hinein Theologie und Leben der lateinischen Kirche am nachdrücklichsten geformt. Daher ist jede wissenschaftliche Arbeit zu begrüßen, die zur Erhaltung dieser Tatsachen beiträgt und etwas die weitverbreitete These hinterfragt, die westliche Kirche habe seit jeher in Theologie und Glaubensgestaltung ihre Impulse fast ausschließlich vom AT in Gestalt des Masoratextes bezogen. Ein wichtiger Beitrag in diese Richtung stellt die von B. vorgelegte Untersuchung zur Glosa psalmorum ex traditione seniorum dar. Es handelt sich dabei um eine relativ weitverbreitete Schrift am Übergang vom Altertum zum frühen Mittelalter, die nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zur Erstellung des altlateinischen Psalmtextes erbringt, sondern auch einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Frömmigkeit und Theologie dieser Zeit hat und somit ein Zeuge ist für die Art und Weise, wie die westliche Kirche, ausgehend von lateinischen Kirchenvätern, das AT aus neutestamentlich-christlicher Sicht verstanden und interpretiert hat. Wo wir heute um dieses Fundament unserer westlichen Kirche nicht wissen, vermögen auch nicht Theologie und Kirche der Gegenwart zu verstehen.

Das Vorwort (5f) charakterisiert die Glosa psalmorum ex traditione seniorum, auf die der Vf. zuerst in der Hs. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Bibl 2°73, stieß, als „eine bisher als solche unbeachtet gebliebene alte Erklärung des ganzen lateinischen Psalters, . . . geschichtlich doch von beträchtlichem Wert. Vermittelt sie doch einen unmittelbaren Einblick in die Vorstellungswelt, wie sie weithin in den Klöstern des 7., 8. Jahrhunderts den Psalmengesang begleitet haben dürfte."

In der Einleitung (11–17) wird als Hauptbedeutung der aus der ersten Hälfte des 7. Jh.s stammenden Schrift herausgestellt, „daß sie Zeugnis ablegen von dem Stand der Frömmigkeit und theologischen Bildung in einer Zeit, aus der nur wenige vergleichbare Denkmäler erhalten sind" (13f.). Diese leicht faßliche Psalmenauslegung, die theologisch noch eng mit der frühchristlichen Märtyrerkirche verbunden ist, „läßt viel unmittelbarer als die großen Kommentare erkennen, welche Vorstellungen damals in unzähligen Seelen lebendig waren, wenn sie ihre Psalmen rezitierten" (16). Da aber sicher noch nicht alle Textzeu-

gen der Glosa bekannt sind und daher noch nicht auswertbar sind, beschränkt sich der Vf. darauf, „das bis jetzt ermittelte Material vorzuführen, die Überlieferung des Textes ... darzustellen und die Probleme, die noch im einzelnen zu bearbeiten sind und die noch der Lösung harren, ehe man an eine Edition wird herangehen können, aufzuzeigen" (17). Der Abschnitt I „die Praefatio" (18–25) behandelt das Vorwort der Glosa, das sich bald verselbständigt hat und anderen Psalmausgaben eingefügt wurde. 22 Hss. mit dieser Praefatio aus dem 9. bis 13. Jh. werden aufgeführt (18–22), die unterschiedliche Gruppierungen repräsentieren.

Abschnitt II bespricht die Textüberlieferung der Glosa (25–76). Die bisher bekannten Hss. dazu werden beschrieben (25–34). Sie entstammen dem 9. bis 12. Jh. und dem deutschen und französischen Sprachraum. Die bedeutsamste Hs. ist der schon erwähnte Stuttgart Codex (=S) aus dem 9. Jh., eine aus Frankreich stammmende Pergamenthandschrift mit 196 Blatt, die früher im Besitz des Klosters Zwiefalten war; sie umfaßt den größten Teil der Glosa. (Von den beiden fotografierten Beispielen von Glosa-Handschriften [zwischen 32 und 35] bringt Tafel II Bl. 52r der Handschrift S.) Die kommentierenden Glossen zu den Psalmen „secundum historiam" und „secundum sensum (moralem)" wird gewöhnlich mit „id est" oder „hoc est" eingeleitet. Nach der Besprechung der handschriftlichen Überlieferung (34–48) werden die Quellen der Glosa beschrieben (48–59). Am meisten verwendet sind Augustinus, sodann Hieronymus und Gregor der Große, daneben Eucherius, Benedikt und die ‚seniores'. Welcher Psalmtext in der Glosa verwendet ist, wird auf den Seiten 59–66 besprochen. Nach B. (61) „ist doch unverkennbar, daß ein altlateinischer Psalmentext dem Ganzen zugrunde lag. Es handelt sich dabei um einen Mischtext von der gleichen Art, wie ihn auch die meisten anderen der noch erhaltenen altlateinischen Psalterien bieten und als deren Ursprungsland Gallien angesehen werden muß". Als Entstehungszeit nennt B. die erste Hälfte des 7. Jh.s (66–73), als Verfasser einen Benediktiner oder einen eng mit den Benediktinern verbundenen Theologen. Im Abschnitt „Sprache und Orthographie" (73–76) wird im Blick auf das typische Latein der Merowingerzeit ebenfalls Frankreich als wahrscheinliches Entstehungsland herausgestellt.

Der Abschnitt III „Spätere Bearbeitungen und Fortleben der Glosa" (76–99) bespricht vier solcher Bearbeitungen. Zum einen ist es das „Breviarium in psalmos" (76–82), das wegen der Benutzung der Hieronymus-Schriften „Commentariolus" und „Tractatus in psalmos" mehrfach Hieronymus zugeschrieben wurde und daher bis ins 15. Jh. eine weite Verbreitung fand. B. setzt die Entstehung dieser Schrift in der Mitte oder in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s an. Als zweites wird als eine leicht überarbeitete Form der Glosa das Gebetbuch des Erembertus (764–793) genannt (82–87), das dem Abt von Weißenburg und Bischof von Worms gewidmet ist und im Codex Vaticanum Pal. lat. 67 vorliegt. Als eine dritte Form einer späteren Bearbeitung der Glosa führt der Vf. die Randglossen an (87–92), wie sie sich im Stuttgarter Bibelpsalter, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Bibl. 2°23 aus dem 10. Jh. befinden. Eine vierte Form der Bearbeitung (93–99) ist nach B. der Klosterneuburger Kommentar, Codex 158, eine Papierhandschrift des 15. Jh.s, Blatt 1r–56v, überschrieben „Glosa psalterii sancti Jeronimi brevis et utilis". Abschließend bemerkt B. zu diesen Bearbeitungen: „Es bleibt nun abzuwarten, ob etwa noch Handschriften mit dem hier nur erschlossenen erweiterten Text der Glosa zum Vorschein kommen werden."

Im letzten Abschnitt seiner Einleitung „Materialien" (100–109) steht zuerst das Initienverzeichnis der Glosa zu allen 150 Psalmen, nach B. „ein brauchbares Hilfsmittel zur Identifizierung weiterer Texte" (101). Der Abschnitt B (109–132) bringt sodann eine vollständige Kollation der mit der Glosa verbundenen Psalmentexte mit der Ausgabe von Robert Weber, Psalterium Romanum, Rom 1953. Aus dieser Übersicht wird die Bedeutsamkeit der Glosa-Psalmentexte für die Erstellung des Vetus-Latina-Textes des Psalteriums besonders deutlich.

Als Hauptteil des gesamten Werkes ist der Abschnitt „Texte" (133–272) anzusehen. Er beschränkt sich aber auf eine kleine Zahl ausgewählter Psalmen, nämlich auf die Psalmen 1–10.50.60–69.93.99.103.109.131 und 150, da eine Gesamtausgabe erst dann sinnvoll ist, wenn weitere Textzeugen der Glosa festgestellt sind und eingearbeitet werden können. Dem Text der Glosa zu den genannten 22 Psalmen ist ein zweifacher Apparat beigefügt. „Der erste davon dient dem Nachweis der herangezogenen Quellen und der Zitate ... Der zweite Apparat verzeichnet die Varianten der benutzten Handschriften" (137). Die bei der Ausgabe verwendeten Siglen und Zeichen sind auf Seite 138 zusammengestellt. Der Text selbst steht auf den Seiten 139–271. Ein Register (272–286) bietet eine Übersicht über die verwendeten Stellen der benutzten Hss. (275f), der zitierten Bibelstellen (277–283) und der Namen und Sachen (283–286).

Zusammenfassend ist zu dieser verständlich geschriebenen, von ausgewogenem Urteil bestimmten und wissenschaftlich sehr korrekt durchgeführten Untersuchung zu sagen, daß sie ihr Ziel erreicht hat, einen Beitrag zur Erforschung und Erstellung des altlateinischen Psalmtextes zu bieten und deutlich zu machen, auf welche Weise in der frühen Zeit der Kirche und darüber hinaus mit den Psalmen gearbeitet wurde. Zudem regt diese Untersuchung, vor allem durch ihre Voruntersuchungen, dazu an, weitere Textzeugen der Glosa und ihrer Ableitungen zu suchen und einzuordnen. Diese Aufgabe und Möglichkeit ergibt sich vor allem auch aus der Tatsache, daß die Handschriftenkataloge mancher Bibliotheken keinen präzisen Index aufweisen oder die in einem Codex enthaltenen zahlreichen kleinen Schriften noch nicht genau identifiziert sind. Die wertvolle Arbeit von B., für die ihm die Fachleute zu Dank verpflichtet sind, macht so deutlich, wieviel in der kommenden Zeit noch zu entdecken, einzuordnen und auszuwerten ist, vor allem auch im Bereich der Kirche im Übergang vom Altertum zum Frühmittelalter mit einer Ausstrahlung bis hinein in die Neuzeit, ja in die Gegenwart.

Benediktbeuern Otto Wahl

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** II: Les premiers grands exégètes latins. Préface de M.-J. Rondeau. – Paris: Ed. du Cerf 1983. 185 S. (Initiations), kart. FF 127.–

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** III: Saint Augustin. Preface de A.-M. La Bonnardière. – Paris: Ed. du Cerf 1983. 202 S. (Initiations), kart. FF 127.–

Der Band I (1980) dieser Einführung, der griechische und orientalische Kirchenväter behandelt, wurde in der TheolRev 78 (1982), 373f bereits vorgestellt. Die inzwischen erschienenen Bde II und III, für die der Vf. sich vornahm, nach der Methode von Bd I fortzufahren (II, 13; III, 15), lösen die gleichen Bedenken zur Methode und Aufgabenstellung einer Auslegungsgeschichte dieser Art aus, wie sie zu Bd I angemeldet wurden.

Allerdings werden hier (II, 13–22) etliche Fragen, auch Einwände zur vorgelegten Konzeption von Auslegungsgeschichte noch einmal neu diskutiert. Sie beziehen sich auf das Verhältnis der heute betriebenen historisch-kritischen Bibel-Exegese zu einem darüber hinausgehenden Plus, das in dieser Exegese als solcher nicht enthalten ist, bei den Vätern aber angesetzt und für Bibelauslegung prinzipiell als Postulat formuliert wird.

Mir scheint der Ansatz nach wie vor problematisch: Die 3 Bde sollen in die patristische Bibelauslegung einführen, um aus ihr eine – vom Vf. für notwendig gehaltene – Ergänzung zur derzeit praktizierten Exegese zu gewinnen. Daran ist zweierlei ungeklärt. Einmal wird nicht überprüft, wie das systematische Interesse („Mon propos était et demeure doctrinal": II, 13) die Antwort auf das historische Befragen präjudiziert. Und außerdem ist (wie im Bd I) nicht deutlich, wo der gesuchte Nutzen sich niederschlagen soll: in der wissenschaftlichen Exegese, wie etliche Ausführungen meinen lassen müssen, oder in Theologie und Spiritualität der Leser, die aber durchweg als Anfänger behandelt werden und demnach nicht als diejenigen gelten können, die den Transfer aus der Patristik in die jetzige Exegese leisten können.

Zwar ist es geschickt, die Väter-Exegese als eine Fortsetzung der Relecture von atl Texten zu beschreiben, die in jüdischer und urchristlicher Zeit wiederholt schon einer Relecture unterzogen worden waren (II, 15) (für die urchristlichen kanonischen Texte hätte Entsprechendes gesagt werden sollen, weil es um die patristische Auslegung der „ganzen Bibel" geht). Aber vergleicht man noch Vergleichbares, wenn man diese patristische Relecture der Bibel als „élaboration d'une théologie biblique, prolongeant, systématisant, organisant le donné scripturaire" (II, 14) bezeichnet, also doch mit dem Gesamtprozeß der Theologie in eins setzt und dann aber daran isoliert die heutige Exegese als eine spezialisierte Disziplin der Theologie mißt? In „analoger Manier" zur Väter-Exegese (II, 16), diese Relecture der Bibel heute zu leisten, kann nicht darin bestehen, der „literarischen" Exegese das Attribut „spirituell" zu addieren, d. h. ihr eine Dimension des Verstehens beizufügen, die sich nicht aus ihren geltenden Methoden ergibt. Der Vf. verlangt „un authentique effort d'exégèse à la fois littérale et spirituelle, à la manière des Pères, en notre temps, en prolongeant leur herméneutique au moyen des techniques modernes"; es geht um den „sens spirituel en son triple niveau: christique, tropologique, anagogique" (II, 17). Der Vf. gibt selbst den Vermerk (II, 18), daß in solchen Programmen eher der Zusammenhang von Schrift, Tradition und Lehramt zur Diskussion gestellt wird, also nicht die methodische Reichweite der heutigen Exegese. Der Grund für alle mangelnde Unterscheidung dieser Art ist ein prähermeneutisches Verständnis von Text, das der Vf. mit einem reichlich instrumental entworfenen Inspirationsverständnis verbindet; beides ist keine Basis, von der aus man Empfehlungen an die heutige Bibel-Exegese geben kann, („l'exégèse patristique nous aide à ne pas oublier ni évacuer l'Auteur divin, l'autorité divine des Ecritures théandriques" II, 21). Die biblische Exegese als Wissenschaft von den Texten muß sich in einer anderen Richtung anstrengen als hier angemahnt wird. Das Angemahnte kann nicht als Ergebnis exegetischer Arbeit erwartet werden. Und im übrigen können die theologischen Entwürfe der Väter nicht, wie vielfach und auch hier geschehen, pauschal ihre Schriftauslegung genannt werden. Für den Vergleich muß man genauer sein.

Unabhängig von dieser Absicht des Vf.s sind die 3 Bde mit ihren Übersichten über Schrifttheorie und Schriftauslegungspraxis der Väter

natürlich nützlich. Im Bd II werden Tertullian, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus als Schriftausleger vorgestellt, gemessen am Titel des Bdes (Les premiers grand exégètes latins) eine schmale Auswahl; der Bd III ist für Augustinus reserviert. Ein genaueres Vorstellen erübrigt sich, weil es sich nicht um originelle oder analytische Arbeit handelt, sondern um Wiedergabe eines Teils der bekannten Forschungsbeiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Mit einem gewissen Stolz (II, 21) reklamiert der Vf. für sich die Deutung der „medulla scripturarum" bei Tertullian auf die christologische „Formel" vom Gott-Menschen (II, 47–52). Auch die Profile der einzelnen Väter mit ihren Besonderheiten sind im Prinzip gelungen. Durch viele Passagen der 3 Bde zieht sich allerdings eine Neigung zu unvermittelter Aktualisierung, in der sich die Einführungsgedanken von Bd I und II in etwas seltsamer Form in Erinnerung bringen.

Regensburg Norbert Brox

Henke, Rainer: **Studien zum Romanushymnus des Prudentius.** – Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang (1983). 185 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XV: Klassische Sprachen und Literaturen Bd 27), kart. sfr. 45.–

Der Vf. der vorliegenden Diss. zielt in Anlehnung und Weiterführung der Arbeiten Ch. Gnilkas zur frühchristlichen Literatur und in kritischer Auseinandersetzung mit den Veröffentlichungen von E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1954², und K. Thraede, Studien zu Sprache und Stil des Prudentius, Göttingen 1965, darauf ab, den geistesgeschichtlichen Kontext des Romanushymnus zu erläutern und für die Kommentierung des Textes fruchtbar zu machen.

Die Arbeit ist in 4 Teile gegliedert, von denen sich der 1. und ausführlichste mit den Unfähigkeitsbeteuerungen christlicher Autoren als Ausdruck der Demut befaßt (13–84), der 2. das Problem der Funktion der grausamen Szenen in der Martyrerliteratur und bei Prudentius behandelt (88–119), der 3. das Zeugnis des Kindes als Beweismittel für die richtige Überzeugung aufgreift (133–144) und der 4. schießlich die Auffassung des Adels bei den Christen beleuchtet (152–167).

Die gesamte Diss. ist von häufigen Zitaten aus durchaus bekannten und greifbaren Quellen durchzogen, unter denen die langen Zitate (36–37,40,48–49,50,66,81,100–101,113,115–118,129,133,140–141,150,156–157,160) besonders auffallen, da im Anschluß daran statt einer Interpretation meistens nur eine Paraphrase des Inhalts geboten wird. Außerdem ist der Vf. mit dem sachgerechten Umgang mit den biblischen Texten wenig vertraut, wie sich an den ungebräuchlichen Abkürzungen der biblischen Schriften, den Zitaten des AT in lat. Übersetzung und der Nichtbenutzung neuerer Kommentare ablesen läßt. Nach Ausweis des Literaturverzeichnisses hat der Vf. überholte Abhandlungen sowohl über das frühe Christentum (Achelis 1912) als auch zur Frage des Martyriums (v. Campenhausen 1936, Surkau 1938) herangezogen.

Nun noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten.

Im 1. Teil bemüht sich der Vf., die Unfähigkeitsbeteuerungen christlicher Autoren als Ausdruck der Demut, einer speziell christlichen Tugend, zu erweisen, obwohl er eine vergleichbare Auffassung bereits bei Philon von Alexandreia vorfindet (32–33).

Befremdlich wirkt seine Äußerung, daß „die Unfähigkeitstopik der heidnischen Literatur jede Bezugnahme auf Gott vermissen lasse" (24). Dieses Pauschalurteil wird man so nicht akzeptieren können, da sowohl Platon wie auch die in seiner Nachfolge stehenden bzw. die sich auf seine Autorität berufenden Philosophen, die ebenfalls zum Kreis der „heidnischen Literaten" zählen, aufgrund der Erkenntnis der Transzendenz Gottes (vgl. Resp. 509b) der Überzeugung waren, daß Menschen unfähig seien, das Wesen Gottes zu beschreiben (z. B. Tim. 28c), und es daher nur bildhaft, in mythischer Einkleidung, möglich sei, Aussagen über die Gottheit, die für menschliche Begriffe ἄρρητον ist, zu machen (z. B. Platon, Phaedr. 246a–247e; Symp. 210a–212a; Albinos, Eisagoge 10 [164f Hermann]; Plotin, Enn. I, 7,1; V, 4,1; V, 5,11; VI, 9,6).

Auch das auf S. 36–38 aus Basilius, Hom. 15,1 (PG 31,464) herangezogene Beispiel einer Demutsbezeugung im Zusammenhang mit der Exegese von Ex 4,10 stellt ein sich im Rahmen philosophischer Tradition bewegendes Lehrstück negativer Theologie dar, das jedoch in christlicher Theologie mit Schriftstellen belegt wird. Denn auch Moses erlebt keine „unmittelbare Gottesschau", wie der Vf. (37) behauptet, sondern nur eine Schau ὡς δυνατὸν ἀνθρώπῳ, wie Basilius im platonischen Sinn (Theaet. 176b) sagt, was er biblisch in Ex 33,18–23 mit der Schau der Rückseite Gottes ausgedrückt findet. In diesem Kontext wertet Basilius das Eingeständnis des Moses in Ex 4,10 als Beleg dafür, daß Gott aufgrund seiner Transzendenz jegliche menschliche Erkenntnis überragt.

Problematisch gestaltet sich ebenfalls der Vergleich zwischen der christlichen Auffassung vom „Unsagbarkeitstopos und der rhetorischen Schultheorie" (51). Der Vf. konfrontiert hier zwei Ebenen, die von ihrer Ausgangsposition her nicht miteinander kommensurabel sind. Da eine Auseinandersetzung mit der theologia tripertita unterlassen wird (vgl. z. B. G. Lieberg, Die theologia tripertita in Forschung und Bezeugung, ANRW I, 4, Berlin 1973, 63–115), stellt der Vf. theologia mythica und christliche Theologie einander gegenüber, ohne daß das unterschiedliche Gottesbild ins Blickfeld rückt. Selbstverständlich kann ein Dichter wie Homer den Gott Apollon innerhalb der theologia mythica κατ' ἀξίαν preisen; denn gemäß der theologia philosophica haben die Kultgötter unter den Geistwesen geringeren Ranges ihren Platz (vgl. Platon, Tim 40d–41a). Sobald aber vom transzendenten Gott die Rede ist, treffen sich antike Philosophie und christliche Theologie in der Überzeugung, daß kein Dichter fähig ist, Gott κατ' ἀξίαν zu loben (vgl. Platon. Phaedr. 247c: τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητής, οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.

Mit Recht weist der Vf. (52–53) unter Einbeziehung des jeweiligen Kontextes die Ansicht zurück, die Beistandsbitte eines christlichen Autors sei lediglich eine traditionelle rhetorische Übung. Dieser Vorwurf gilt auch nicht generell gegenüber antiken Autoren; man denke z. B. an das Gebet des Timaios zu Beginn seiner Rede über die Weltschöpfung und die Einrichtung des Kosmos (Platon, Tim. 27c–d). Auf die Aufforderung des Sokrates, vor einem solchen Unternehmen die Götter κατὰ νόμον anzurufen, reagiert Timaios in einer Weise, die wohl als Präfiguration einer christlichen Beistandsbitte gelten kann. Es geht ihm nämlich nicht nur um die Erfüllung einer allgemein üblichen Sitte, sondern darum πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις (κτλ. θεοῖς καὶ θεαῖς) μὲν μάλιστα, ἑπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν.

Weiterhin gelingt es dem Vf. (57–87) darzustellen, daß die rhetorischen Demutsbezeugungen des Prudentius aus seiner christlichen Einstellung resultieren, in der er sich als Mensch und als Dichter von der Gnade Gottes abhängig weiß.

Defizite sind auch im 2. Teil der Arbeit zu verzeichnen. Die Transponierung des römischen Ruhmesgedankens auf die christlichen Martyrer hätte deutlicher akzentuiert werden können (102–119), besonders im Hinblick auf die imitatio Christi, von wo aus das christliche Martyrium erst seinen Sinn erhält. Dieses Motiv klingt in den Ausführungen des Vf.s zwar an (104), jedoch hätten sich einige Probleme wie z. B. die Überwindung des Mitleides (119–132) durch die Beachtung und Einbeziehung der neueren Literatur z. B. N. Brox, Zeuge und Märtyrer, München 1961, und Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980, besser klären lassen.

Der 3. Teil, der das Zeugnis des Kindes als Beweismittel behandelt, zeigt die geistigen Grundlagen auf, von denen ausgehend Prudentius diese Vorstellung für die Apologie des christlichen Glaubens heranziehen kann.

Die Erörterung über die Bedeutung des Adels bei den Christen, die den Gegensatz zwischen antiker und christlicher Auffassung hervorhebt und in der der merkwürdige Terminus Wiederauferstehung auftaucht (158, 161 vgl. 101), beschließt die Studien zum Romanushymnus, die einmal mehr die Problematik aber auch die Fruchtbarkeit der Beschäftigung mit einem Thema aus dem Bereich der Begegnung von Antike und Christentum offenbaren.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Senger, Basilius: **Liudger – Leben und Werk.** – Münster: Regensberg 1984, 120 S., kart DM 12.80

In engem Anschluß an die beiden ersten Liudgerviten und die persönlichen Erinnerungen Liudgers in der Gregorvita zeichnet der Vf. ein gemeinverständliches, historisch fundiertes Lebensbild des ersten Bischofs von Münster, das sich als eine reife Frucht des diesjährigen Liudger-Jubiläums darbietet.

Die Schrift berichtet u. a. über die friesische Heimat und das christliche Elternhaus Liudgers sowie über den Bildungsweg des jungen Friesen in Utrecht und York. Sie verfolgt auf dem Hintergrund der Sachsenkriege Karls d. Gr. die ersten Missionsaufträge Liudgers in Deventer und im Ostergau. Wir erfahren interessante zeitgeschichtliche Einzelheiten über den Aufenthalt des vertriebenen Missionars in Rom und Monte Cassino und die anschließende Missionstätigkeit Liudgers in den fünf mittelfriesischen Gauen.

Sehr ausführlich und unter kritischer Würdigung der neueren Literatur schildert der Vf. das ausgedehnte, für das Bistum Münster grundlegende Wirken des Heiligen im westlichen Sachsen sowie die Vorgänge um die Gründung von Werden und die Berufung des Friesen zum Bischof von Münster. Gut gelungen ist die Skizzierung der geistlichen Gestalt Liudgers, wie sie sich aus dem apostolischen Wirken des Missionars und namentlich aus den Erinnerungen des dankbaren Schülers in der Vita Gregorii ergibt. Kirchengeschichtlich steht Liudger im Übergang von der angelsächsischen Mission zur karolingischen Reichskirche. Das Werkchen wird durch die Zeichnungen von Peter Ruhnau ansprechend illustriert. Den Abschluß der Schrift bildet die Geschichte der Liudgerverehrung namentlich in Werden und Billerbeck. Das Liudger-Lied wurde 1983 durch zwei neue, hier erstmals mitgeteilte Patronatslieder der angesehenen Textdichterin Maria Luise Thurmair-Murmelter und Friedrich Dörr in erfreulicher Weise bereichert.

Der Vf., der durch seine zahlreichen gediegenen Beiträge zur Liudger-Forschung wesentliche Voraussetzungen für eine umfassende Liudger-Biographie schuf, hat durch dieses gehaltvolle, ansprechend

gestaltete, auf der Höhe der Froschung stehende Werkchen allen Freunden des Erstbischofs von Münster echte Freude bereitet und der frühsächsischen Kirchengeschichte einen hervorragenden Dienst erwiesen. Dafür gebührt ihm unser ehrlicher Dank.

Münster Alois Schröer

Herp, Henri: **De processu humani profectus.** Sermones de diversis materiis vitae contemplativae. Hrsg. von Georgette Epiney-Burgard. – Wiesbaden: Steiner 1982. XII, 278 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte Bd 106), kart. DM 58.–

Der Franziskaner aus Erp (in Nordbrabant) ist einer der wichtigsten Vermittler des Geistesgutes der mitteralterlichen Spiritualität (Augustinus, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, die Viktoriner) und besonders der rheinischen Mystik (mit der Spannweite von Tauler bis Ruusbroec) für die Nachwelt. Das erste bekannte Datum seines Lebens ist sein Rektorat im Haus der Brüder vom Gemeinsamen Leben zu Delft. Nach seiner Romreise (1450) wird er Franziskaner, bekleidet im Orden wichtige Posten (1470–1473 Vikar der Kölner Provinz) und stirbt 1477.

Einflußreich wurde er besonders durch seine „Theologia Mystica" (Neudruck 1966), in der man 1538 seine wichtigsten spirituellen Schriften vereinigte. Greifbar im Druck ist auch sein wohl reifstes Werk „Spieghel der Volcommenheit" (krit. Ausg. 1931). Darüber hinaus gibt es Frühdrucke verschiedener seiner Predigten.

Vorliegende, als Ganze bisher ungedruckte Predigtsammlung über das beschauliche Leben existiert in vier Hss. vollständig, wozu noch einige Einzelüberlieferungen kommen. Das Stemma macht keine Schwierigkeiten; über die Entstehungsdaten der einzelnen Predigten oder ihrer Zusammenstellung läßt sich nichts ausmachen; aber die Autorenschaft Herps ist nach äußeren und inneren Kriterien nicht zu bezweifeln.

Von verschiedenen Kriterien her kann die Hrsg.in die 21 Predigten in sechs Untergruppen einteilen; dadurch erhalten wir einen Einblick in die Thematik der Predigtsammlung, die in der Überlieferung eher den Titel „Sermones de diversis materiis vitae contemplativae" trug. Gruppe I–V hat deutliche Anklänge an Johannes Tauler (Innerlichkeit, Gottesgeburt in der Seele); doch gerade hier spürt man auch den Unterschied Herps zur Deutschen Mystik. In IV, 25 (123, 115–131) geht es z. B. um „illud centrum in anima, in quo vera trinitatis imago relucet et tam nobile, quod nullum illi nomen proprie convenit ... haec igitur mens, vel apex mentis, aut centrum ipsius animae, ut feliciter renovetur, ipsae vires, quae dicuntur spiritus, ad interiorem sinum mentis sunt reflectendae et mens ipsa ad intimum suum regerenda, scilicet ad Deum, ibidem suaviter recumbantem et hoc per simplicem intentionem, puram dilectionem et nudam vel impermixtam actualem intuitonem ... Quia dum increato spiritui se totum immergit, ut liquescat et in illam infinitam abyssum diffluat, denuo semper illius imago renovatur, ut audire feliciter mereatur: Filius meus es tu, ego hodie genui te." Die Metaphysik Taulers nähert sich moralischen Anweisungen, seine tiefe Menschenkenntnis verflacht zur Methode.

Gruppe VI–VIII handelt vom Fall der Undankbarkeit und der Gnade der Dankbarkeit. Gruppe X–XI bringt eine geistliche Exegese des Exodus; Gruppe XII–XIII behandelt das Kommen Christi in die Seele, Gruppe XIV–XVII die „Vollkommenheit" und deren Tugenden; Gruppe XVIII–XX erörtert die sieben Grade der Liebe. Predigt IXX (über den göttlichen und den menschlichen Willen) und XXI (über das leibliche und geistliche Martyrium) ergänzen diese Lehre vom geistlichen Leben.

Zum Verständnis der Predigten gibt die Hrsg.in neben den textkritischen Untersuchungen (1–32, dazu der knappe Apparat unter dem Text) weitere Hilfen: ausführliche Inhaltsangaben der Predigten mit kritischen Quellenvergleichen: Thomas, Ps. Dionysius, Ruusbroec, Tauler: „il enlève au style du mystique rhénan son allure vive et familière, remplaçant la spontanéité par la rhétorique" (33–76, 45); ein Bericht über die Quellen (z. B. stammen die symbolischen Schriftauslegungen von Nicolaus von Lyra); der durchgängige Ekklektizismus wird deutlich (77–81). Die Analyse des Aufbaus zeigt die damals übliche, doch wohl oberflächliche Einteilung nach Konkordanz-Worten mit Endreimen usw. Das Publikum scheint je nach Predigt von verschiedenem religiösen Niveau gewesen zu sein. Bei der Analyse der Spiritualität dieser Predigten kann Epiney-Burgard drei Lieblingsbilder Herps herausarbeiten: Fließen; Sonne und Feuer; Sehnsucht. Liebe aber ist deutlich das Zentrum und der Höhepunkt der Spiritualität Herps (86–90).

Die Sermones selbst (91–267) haben neben dem kritischen auch einen reichen Quellenapparat, wo auch weiter ausholende Untersuchungen angeführt werden. Bibliographie, Namenregister und ein leider sehr kurzer „Index thematique" beschließen die sorgfältige Arbeit (269–278).

Mit Herp werden wir mit der Spiritualität einer Zeit konfrontiert, der es an Größe und Strahlkraft gewiß nicht mangelt, der aber die schöpferische Kraft fehlte, die für das neuaufbrechende Jahrhundert von Renaissance und Humanismus notwendig gewesen wäre. Epiney-Burgard hat uns mit der sorgfältigen Herausgabe dieses Predigtwerks einen weiteren Verständnisschlüssel zur Hand gegeben, um den Skandal der Kirchentrennung im 16. Jh. zu verstehen. Wie sehr allerdings hier die Forschung immer noch daran arbeitet, Schneisen in unerforschtes Land zu legen, zeigt allein die reiche Bibliographie dieses Bandes, in der man nicht wenige wichtige Werke vermißt. Herp selbst erscheint als ein liebenswerter, eifriger Seelsorger, der Sinn hatte für Innerlichkeit und geistliches Leben, der aber letztlich doch eher Epigone einer alten als Künder einer neuen Zeit ist.

München Josef Sudbrack

Gregorii Ariminensis OESA. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Ed. B. Damasus Trapp OSA, Venicio Marcolino.

Tomus I. Super Primum. Prologus: Ed. Willigis Eckermann OSA, collaborante Manfred Schulze, Dist 1–6: elaboraverunt: Manuel Santos-Noya, Walter Simon, Wolfgang Urban. – (Spätmittelalter und Reformation. Bd 6, Texte und Untersuchungen) Berlin, New York: Walter de Gruyter 1981. CIV, 522 S., geb. DM 234.–

Tomus II. Super Primum (Dist 7–17). Elaboraverunt: Venicio Marcolino, Manuel Santos-Noya, Walter Simon, Volker Wendland. 1982

Tomus III. Super Primus (Dist 19–48). Elaboraverunt: Venicio Marcolino, Walter Simon, Wolfgang Urban, Volker Wendland. 1984

Unsere Kenntnis der Geistes- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters, insbesondere des 14. Jh.s, ist immer noch dadurch eingeschränkt, daß die Quellen nicht hinreichend verfügbar sind. Damit verbunden ist, daß Begriffe und Einordnungs- bzw. Interpretationsschablonen weiter überliefert werden und weiterbestehen, die eine richtige Beurteilung der Zeit und ihrer einzelnen Repräsentanten verhindern.

Gregor von Rimini gehört zu den Autoren, die auf Grund der Quellenlage nicht genügend beachtet und angemessen beurteilt wurden. Es ist zu begrüßen, daß, nachdem das zweite Buch des Kommentars Gregors zu den Sentenzen des Lombarden bereits vorliegt, nun auch das erste zu Verfügung steht, in dem bekanntlich auch wichtige philosophische Fragen erörtert werden. Der Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini verdient auch insofern besondere Beachtung, als Gregor sich ständig mit anderen Autoren auseinandersetzt, deren Meinungen referiert und zu ihnen Stellung nimmt. Wie weit er dabei den zitierten Autoren gerecht wird, dies zu erheben, muß Einzeluntersuchungen vorbehalten bleiben. Es handelt sich vor allem um Johannes Duns Scotus, Petrus Aureoli, Wilhelm von Ockham, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, aber auch Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaine und andere kommen zur Sprache.

Die sehr ausführliche Einleitung berichtet über die Entstehung des Sentenzenkommentars Gregors, bietet eine Beschreibung der Hss. und der Drucke, berichtet auch über verlorene Hss., behandelt das Verhältnis der einzelnen Hss.-Gruppen zueinander und legt die Grundsätze der Edition dar. Alles in allem eine wissenschaftliche Leistung, die höchstes Lob verdient.

München Werner Dettloff

Schröer, Alois: **Die Reformation in Westfalen.** Der Glaubenskampf einer Landschaft. 2. Bd: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens bis zum Augsburger Religionsfrieden (1555). Münster: Aschendorff (1983), XX, 788 S., Ln DM 118.–

Verhältnismäßig schnell nach dem Erscheinen des 1. Bdes (vgl. Theologische Revue 77, 1981, Sp. 390ff) legt der Vf. den 2. und abschließenden Bd seines großen Werkes vor. Der 1. Bd behandelte die weltlichen Territorien. Schwierigkeiten erwuchsen der Darstellung dort durch die starke Zersplitterung des Landes in meist unbedeutende Ländchen, abgesehen einmal von der Grafschaft Mark, die gemeinsam mit Ravensberg der Entwicklung im Herzogtum Jülich-Kleve-Berg folgte, aber auch abweichende Züge, sogar innerhalb des Territoriums starke Varianten von Ort zu Ort aufwies. Deutlich wurde dort, daß der Gang der Reformation unübersehbar von tragenden Persönlichkeiten abhing, seien es nun Fürsten und andere Obrigkeiten oder einzelne Reformatoren. In dieser Vielfalt liegen Reiz und Größe der Aufgabe beschlossen, die „Reformation" in einer Landschaft wie Westfalen zu begreifen. Ein solches Werk berührt die Grenzen menschlicher Lei-

stungsfähigkeit, will man nicht unerlaubt stark generalisieren und trotzdem die Einheit des Geschehens im Auge behalten.

Zwar scheinen die Verhältnisse im 2. Bd in einer Hinsicht einfacher zu liegen: Wenige große geistliche Staaten, noch dazu nicht selten in einer Hand vereinigt, repräsentieren den weitaus größten Teil Westfalens. Aber auch hier herrscht Farbigkeit. Die Entwicklungen in den Bischofsstädten zeigen keine Gemeinsamkeiten mit denen in den kleineren Stiftsstädten oder gar mit dem Lande. Mit dem Tode eines Bischofs kann unter dem Nachfolger der Wind völlig umschlagen. Domkapitel und Landstände reagieren höchst verschieden, oft scheinbar unlogisch und unberechenbar. Derselbe Fürstbischof kann in einem seiner Hochstifte die Reformation fördern, in einem andern eher hemmen. Hierfür stets die zutreffende Erklärung zu finden und zu begründen, ist keine leichte Aufgabe.

Trotzdem sieht sich die Wissenschaft gefordert, sich an einer derartigen Aufgabe zu versuchen. Die Vorbedingungen bringt der Vf. aufgrund jahrzehntelanger Forschungen und Erfahrungen mit. Als Landesgeschichtler erweist er sich mit den politischen Verhältnissen hinreichend vertraut, als Geistlicher mit den theologischen Belangen. Auch mit scharfer Brille wird man kaum eine schiefe Formulierung ausmachen können. Der Münsterer „Domkantor" Melchior Röchell († 1605) ist wohl eher ein Versehen. Dieser bescheidene Domkameral und Domsänger hätte sich niemals unterstanden, den vornehmen Prälatentitel eines „Domkantors" zu führen.

Der Bd gliedert sich in drei Teile. Eine kurze Einleitung erklärt das Wesen einer geistlichen Landesherrschaft. Danach werden die geistlichen Territorien Minden, Paderborn, Herzogtum Westfalen, Vest Recklinghausen, Münster, Osnabrück, Corvey, Werden und Essen abgehandelt. Im zweiten Teil folgen in gleichem Aufbau die Bischofsstädte. Münster mit seiner weltweites Aufsehen erregenden Täuferherrschaft nimmt dabei einen breiten Raum ein. Ein dritter Teil versucht eine Zusammenfassung der außerordentlich detaillierten Ausführungen der beiden ersten Teile zu bieten. Er endet mit einem Ausblick auf die weitere Entwicklung.

Auf 545 Textseiten folgen Verzeichnisse der Abkürzungen und ein knapper „Literaturauszug". Angesichts der bestehenden erschöpfenden Bibliographien zur westfälischen Landesgeschichte und zur Reformationsgeschichte ist die Kürze wohl gerechtfertigt. Eine Liste der westfälischen Bischöfe der 1. Hälfte des 16. Jh.s leitet zu 243 Seiten Anmerkungen und einem erfreulicherweise gemeinsamen Personen-, Orts- und Sachregister von 68 Seiten über, das beiden Bänden gilt.

Text, Anmerkungen und Register dokumentieren den Charakter des Werkes als Kompendium, das den Benutzer in die Lage versetzt, auch Einzelentwicklungen zuverlässig nachzulesen und die wichtigsten Quellen- und Literaturangaben aufzufinden. Diese Eigenart des Werkes steht seiner Lesbarkeit indessen nicht im Wege. Die meisten Abschnitte lesen sich flüssig und stellenweise sogar spannend. Besonders gut gelungen scheint der Abschnitt über die Bischofsstadt Osnabrück, vor allem in sprachlicher Hinsicht. Mit Befriedigung vermißt man in ihm auch die bereits an anderer Stelle bemängelte „seltsame Wortschöpfung" ‚Neulehre' und die doch immer einen Beigeschmack behaltende Bezeichnung ‚Neuerer' für die Reformatoren oder einzelne Prediger lutherischer Konfession.

Das Gesamturteil über Schröers Werk und seine Objektivität kann nur positiv ausfallen, wenn auch in Zukunft die Einschätzung der Reformation in den verschiedenen Lagern so gegensätzlich bleiben wird wie bisher. Der Vf. kann das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, seiner Heimat Westfalen eine zuverlässige Geschichte der Reformation zwischen 1518 und 1555 geschenkt zu haben, an der sich jede Weiterarbeit und Vertiefung orientieren kann und muß. Allein das ist eine hervorragende Leistung.

Daß die EDV-gesteuerte Fotosetzanlage durch einen Programmierungsfehler nach der Druckfreigabe auf den ersten 70 Seiten ihre Unabhängigkeit von der üblichen Rechtschreibung beweisen wollte, geht nicht zu Lasten des Vf.s.

Münster Wilhelm Kohl

Wicks, Jared: **Cajetan und die Anfänge der Reformation.** – Münster: Aschendorff (1983). 136 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd 43) kart. DM 26.–

Die anzuzeigende Studie widmet sich einem Mann, der entscheidend die frühe Phase der lutherischen Reformation mitgeprägt hat, dem aber aufgrund der politischen Verkettung seiner Tätigkeit eine gerechte Anerkennung und Würdigung versagt blieb. Die bewußte Beschränkung auf die direkte Berührung Cajetans mit der neuen Glaubensbewegung ermöglicht eine sorgfältige Analyse der dramatischen und in ihrer Bedeutung für den Fortgang der Reformation entscheidenden Begegnung Luthers mit dem hochgestellten Repräsentanten der römischen Kirche im Oktober 1518 in Augsburg.

Die Begegnung und ihre Vorgeschichte bilden auch das Herzstück dieser Studie (Kapitel 2 und 3). Vorausgeht ein Abschnitt, der den geistigen Hintergrund und die vielfältige Tätigkeit Cajetans bis zum Jahr 1518 deutlich macht. Ein abschließendes 4. Kapitel gibt einen Überblick bis zum Jahr 1521, das einen klaren Einschnitt in Cajetans Tätigkeit markiert.

Die ersten Studienjahre und die frühe Lehrtätigkeit des jungen Dominikaners bringen Cajetan in Berührung mit dem areligiösen Aristotelismus am Ende des 15. Jahrhunderts. In der früh aufgenommenen Auseinandersetzung damit entwickelt er sich zu einem strengen Verfechter thomistischer Positionen, nicht ohne auch neue Wege in der damals viel verhandelten Frage nach der Beweisbarkeit der menschlichen Unsterblichkeit zu gehen. Seine große Bedeutung für die Geschichte des Thomismus begründet zweifelsohne sein großer Kommentar zur Theologischen Summe des Aquinaten, den Cajetan in Auseinandersetzung mit scotistischen Positionen entwirft. Nicht nur als Lehrer der Kirche wird er bald zu einem gefragten Ratgeber, auch im Orden muß er früh entscheidende Aufgaben übernehmen, bis ihm schließlich die Leitung des Ordens übertragen wird. Dabei zeigt er Gespür für maßvolle Reformen. In der dominikanischen Opposition gegen den Konziliarismus der Kirchenversammlung von Pisa wird Cajetan zu einem führenden Verfechter der päpstlichen Vollgewalt in der Kirche und erreicht damit Einfluß auf Jahrhunderte hin. In knappen aber prägnanten Skizzen gewinnt der Vf. ein ausgewogenes Urteil über Cajetans Wirken vor 1518, das ihn als einen bedeutenden Theologen und Ordensleiter ausweist, ihn aber nicht unbedingt für die vor ihm liegende kirchenpolitische Aufgabe gerüstet hat.

Im Frühjahr 1518 wird Cajetan mit der undankbaren Aufgabe betraut, als päpstlicher Legat auf dem Augsburger Reichstag die deutschen Stände für den päpstlichen Plan eines Kreuzzuges zur Abwehr der Türken zu gewinnen. Diese Aufgabe konnte Cajetan nicht lösen. Zu groß war das Mißtrauen und die Verärgerung gegenüber dem Medici-Papst in Rom. Besonders Luthers Landesherr opponierte gegen die Pläne, wie er auch schon die von Rom angestrengten ordensinternen Maßnahmen gegen Luther blockiert hatte. Dabei hatte Rom gerade auf Friedrich den Weisen seine Hoffnungen gesetzt und mußte so auch weiterhin auf ihn Rücksicht nehmen, was immer wieder das Vorgehen gegen Luther bestimmte. In der ersten Phase der römischen Reaktion gegen Luther wie auch in der öffentlichen Auseinandersetzung in Deutschland spielten Mitglieder des Dominikanerordens eine entscheidende Rolle, so daß Luther eine große Antipathie gegen diesen Orden entwickelte. Der Vf. sieht darin mit Recht einen belastenden Faktor für eine fruchtbare Begegnung Luthers mit dem Dominikanerkardinal.

Das entscheidende 3. Kapitel widmet sich der Begegnung beider im Oktober 1518. Kaiser Maximilian hatte den Anstoß gegeben zu einem neuen Vorgehen Roms gegen Luther als öffentlichen und hartnäckigen Häretiker. Cajetan wird offiziell mit dem Fall betraut und aufgrund seiner Verhandlungen und seines großen Ansehens wird ihm die weitreichende Kompetenz übertragen, selbst als Richter in dieser Sache zu fungieren und nach eigenem Urteil nach erfolgtem Verhör zu entscheiden. Cajetan hat sich dieser Aufgabe mit aller Gewissenhaftigkeit unterzogen und in 14 Traktaten eigene Analysen und Untersuchungen zu zwei Lutherschriften (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute; Sermo de poenitentia) angestellt. Schon hier wie später im Gespräch mit Luther selbst sind es zwei Punkte, die Cajetans Hauptinteresse finden: die Lehre vom Schatz der Ablässe und Luthers Forderung nach der Glaubensgewißheit beim Empfang des Bußsakramentes. In beiden Punkten sieht Cajetan einen Irrtum vorliegen. Eingehend würdigt der Vf. Cajetans Analysen und die der Urteilsfindung zugrundeliegenden Maßstäbe. Er zeigt deutlich auf, daß Cajetan sich nicht allein von thomistischen Positionen leiten ließ, sondern vor allem nach allgemein kirchlichen Normen suchte, die den Vorwurf des Irrtums rechtfertigen. Eingehend wird sodann die Begegnung Luthers mit Cajetan gezeichnet: die Konzentration auf die entscheidenden Fragen nach dem Schatz der Ablässe und dem Sakramentsglauben. Deutlich tritt dabei auch durch die Berufung Cajetans auf die päpstliche Bulle „Unigenitus" die Rolle des päpstlichen Lehramtes gegenüber Luthers Schriftinterpretation zu Tage. An diesem Gegensatz ist schließlich das Gespräch auch gescheitert.

Verdienstlich ist der Hinweis, daß Cajetan zuletzt nur noch auf dem Punkt der Ablässe beharrte und hier einen Widerruf verlangte. Es ist ein Verdienst dieser eingehenden Analysen, Cajetans Eingehen auf und seine Auseinandersetzung mit Luthers Positionen als wesentlich umsichtiger und gewissenhafter erscheinen zu lassen, als dies oft gesehen wird. Dennoch bleibt auch hier eine tragische Verschiedenheit der Argumentationsebenen zu konstatieren, so daß letztlich einmal mehr von einem tragischen Nebeneinander der beiden Positionen gesprochen werden muß. „Obwohl Cajetan sich im Fall Luthers als äußerst beweglicher Diplomat und in der vorbereitenden Analyse von Luthers Schriften als durchaus kompetenter Theologe zeigte, gelang es

ihm nicht, sich mit Luther auf religiöser Ebene zu treffen und auseinanderzusetzen" (112).

Das abschließende 4. Kapitel gibt einen Überblick über Cajetans Wirken bis 1521: seine diplomatische (erfolglose) Tätigkeit mit dem Auftrag, eine Wahl Karls von Spanien zum Kaiser zu verhindern, was eine vorübergehende Suspendierung der Luthersache zur Folge hatte, seine Rückkehr nach Rom, seine mäßigende Rolle im wieder aufgenommenen Lutherprozeß. In seinen schriftlichen Arbeiten aus jener Zeit fällt auf, daß er sich mehr als früher einer kritischen Schriftexegese widmet, eine Tätigkeit, die ihn schließlich bis zu seinem Tod 1534 begleiten sollte.

Cajetans Größe als Theologe und Ordensleiter aber auch sein Mißerfolg und sein oftmals unglückliches Bemühen als päpstlicher Diplomat werden in dieser kurzen aber prägnanten Studie gewissenhaft aufgezeigt. Das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und eines Registers erschweren zwar das Arbeiten damit, schmälern aber nicht ihren Beitrag zu einer gerechteren Sicht auf die Anfänge der Kontroverstheologie in der Reformationszeit.

München Wolfgang Schwab

Lubieniecki, Stanislaus: **Compendium Veritatis Primaevae.** Hrsg., eingeleitet und erklärt von K. E. Jordt Jørgensen. 2 Bde – København: Akademisk Forlag (1982). 222 S. und 494 S., kart. Bd 1 und 2 zus. dkr 245.–

Die Polen haben aufgehört, sich darüber zu wundern, daß sich der Westen für ihre Gegenwart interessiert. Wenn die Gelehrten des Westens jedoch die Vergangenheit Polens entdecken, Polens Geschichte schreiben oder bislang unbekannte Texte veröffentlichen, die aus polnischer Felder stammen, dann löst das an der Weichsel Verwunderung und Dankbarkeit aus. Solche Dankbarkeit verdient Georg Huntston Williams, Prof. in Harvard, der die polnische Sprache erlernte, um das Problem der Reformation in Polen (vgl. sein Werk „The radical Reformation", London 1962, sowie das gemeinsam mit A. M. Mergal vorbereitete Buch „Spiritual and Anabaptist Writers: Documents Illustrative of the Radical Reformation", Philadelphia 1957) sowie das arianische Denken von Stanisław Lubieniecki zu studieren. Williams schloß sich K. E. J. Jørgensen aus Kopenhagen an. Auch er begann mit dem breiteren Thema der Reformation in Polen („Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis 1645", Kopenhagen 1942), um dann zu detaillierteren Fragen überzugehen. Er veröffentlichte die Monographie „Stanisław Lubieniecki. Zum Weg des Unitarismus von Ost nach West im 17. Jahrhundert" (Göttingen 1968) und erlangte das volle Recht, kompetent seine Stimme zum Thema S. Lubienieckis und des polnischen Antitrinitarismus zu erheben. Der beste polnische Kenner Lubienieckis ist Prof. Janusz Tazbir aus Warschau („Arianie i katolicy" – Arianer und Katholiken, Warszawa 1971, sowie „Stanisław Lubieniecki, przywódca ariańskiej emigracji" – Stanisław Lubieniecki, der Führer der arianischen Emigration, Warszawa 1961) sowie Privatdozent Jerzy Misiurek von der Kath. Univ. in Lublin.

In Band I – schwer zu verstehen ist, warum er kein Inhaltsverzeichnis besitzt – gibt J. eine Einleitung sowie ein Namensregister (mit kurzen Biographien). In der Einleitung (1–83) bringt J. dem Leser den Autor und sein Compendium näher. Über S. Lubieniecki schreibt er knapp, da er ihm schon vorher eine Monographie gewidmet hatte; außerdem wissen wir schon viel über diesen hervorragenden Vertreter der Polnischen Brüder im 17. Jh.

Mehr Raum widmet er der Präsentierung des Werkes selbst. Das Manuskript „Veritatis Primaevae Compendium sive Nova Facilis et Certa Catholicae Christianae Confessionis Demonstratio per quindecim brevia, amica colloquia divisum inter Georgium, Faustum, Adrianum, Cyrillum, Martinum et Joannem habita" (Eine Zusammenfassung der ursprünglichen Wahrheit oder eine neue, leichte und zuverlässige Darstellung des katholischen christlichen Bekenntnisses durch fünfzehn kurze, freundschaftliche Gespräche zwischen Georg usw. verteilt) befindet sich gegenwärtig in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Lubieniecki präsentiert die Lehre der Polnischen Brüder (der ganze Band II). Er bemüht sich, das möglichst allseitig zu tun. In fünfzehn umfangreichen Gesprächen entfaltet er folgende Themen: die Grundlegung des Christentums, Gott (über Gott, über den Sohn Gottes und über den Heiligen Geist), Taufe und Erbsünde, Eucharistie, Rechtfertigung (gemeinsam mit dem Glauben und den guten Werken), Macht in der Kirche, Heilige – Maria – Christus, Bilder und Reliquien (im Sachverzeichnis von Band II steht irrtümlich „de imaginibus et religionis sacris" statt „reliquiis"), Frömmigkeitspraxis (Degeneration der Lehre und der Bräuche, Fegefeuer, Niedergang der Kirchendisziplin, Zölibat, Nachfolge Christi, Fußwaschung), Glaube und Glaubensbekenntnis, christliche Liebe (caritas), recht verstandene christliche Mäßigkeit (temperantia). Das letzte Gespräch bildet eine Zusammenfassung des Ganzen.

Die Lehre der Polnischen Brüder (Unitarier, Antitrinitarier) legt Lubieniecki im breiten Kontext der anderen christlichen Traditionen dar: der römisch-katholischen, der orthodoxen, der lutherischen und der calvinistischen. Jede wird von einem Gesprächspartner vertreten, der den Namen des Haupt- oder eines der Hauptvertreter der entsprechenden Tradition trägt. Die Ansichten der römisch-katholischen Kirche trägt Adrian vor, der orthodoxen Kyrill, der lutherischen Martin und der calvinistischen Johannes. Der Arianer Lubieniecki ist mit Faustus identisch. In ihren Dialog schaltet sich Georg ein, der Hausherr und Politiker. Die Interventionen des Faustus ergeben insgesamt eine recht systematische Darlegung des polnischen Arianismus im 17. Jh. Das Manuskript entstand im Jahre 1630, da Lubieniecki (in Band II, 174) über das Colloquium charitativum" in Thorn schreibt, es habe „vor 15 Jahren", ante annos 15, stattgefunden.

Das Hauptverdienst J.s besteht in der Verbreiterung der Quellengrundlage für die Erforschung der Theologie des polnischen Unitarismus. Das ermöglicht eine genauere Analyse der Ansichten der führenden Vertreter dieser Bewegung sowie vergleichende Studien, z. B. mit der Theologie des italienischen Antitrinitarismus. Es scheint, daß sich Lubienieckis Faustus nicht völlig mit Faustus Socyn identifizieren läßt, da er annimmt, daß Christus, der Menschensohn, für unsere Sünden starb (Band II, 14).

Anerkennend unterstrichen werden muß, daß J. die grundlegende polnische Literatur zu diesem Thema benützt hat. Es sei mir jedoch erlaubt, auf bislang unveröffentlichte Studien hinzuweisen, die als Maschinenschrift in der Hauptbibliothek der Kath. Univ. Lublin vorliegen: Józef Krasiński „Dyteizm Piotra z Goniądzu" – Der Ditheismus des Piotr von Goniądz, Lizentiatsarbeit 1957; ders. „Nauka teologiczna Piotra z Goniądza" – Die theologische Lehre des Piotr von Goniądz, Doktorarbeit 1958. Der Autor entdeckte in der Universitätsbibliothek in Warschau Michael Servets Buch „Christianismi restitutio". Über die Christologie der Polnischen Brüder schrieb auch Jerzy Misiurek seine Habilitationsschrift: „Spory christologiczne w Polsce w drugiej połowie XVI wieku" – Christologische Auseinandersetzungen in Polen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Lublin 1984, Verlagsanschrift: Redakcja Wydawnictw KUL, Al. Racławickie 14, PL-20-950 Lublin).

Die neue Veröffentlichung J.s wird von allen an der theologischen Kultur des 17. Jh.s und insbesondere am Phänomen des Antitrinitarismus in diesem Zeitraum Interessierten mit Dankbarkeit begrüßt.

Lublin S. Celestyn Napiórkowski

Ruster, Thomas: **Sakramentales Verstehen.** Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs. – Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang (1983). 340 S. (Disputationes Theologicae Bd 14), kart. sfr. 74.–

Diese unter Leitung von Hans Jorissen entstandene und Ende 1982 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn angenommene Doktorarbeit befaßt sich mit dem hermeneutischen Wahrheitsbegriff in der Theologie und der geschichtlichen Rückbindung der Glaubenswahrheit an konkrete Verstehensbedingungen wie vor allem Sprache und Erfahrung. Exemplarisch wird die damit gegebene Problematik am Werk des katholischen Fundamentaltheologen Eugen Biser und des evangelischen Systematikers Ernst Fuchs aufgerollt. Bei aller Verschiedenheit der beiden Theologen haben sie doch einen Hauptansatz gemeinsam, nämlich den Ausgang vom Wort Gottes als lebendiges Sprachgeschehen der Selbstzusage Gottes an Welt und Glaubende. Daher widmet sich Biser der „Theologischen Sprachtheorie", den „Religiösen Sprachbarrieren", den Gleichnissen Jesu als Metapher, der Paulusgestalt oder einer „therapeutischen Theologie", um die Voraussetzungen des hermeneutischen Verstehensaktes, wie er sich im Glauben entfaltet, zu analysieren und die hermeneutische Grundverfaßtheit menschlichen Seins aufzuweisen. Ein fundamentaltheologischer Neuansatz ist erkennbar.

Fuchs hingegen drängt auf eine „Theologie des Wortes Gottes" im Sinn einer Verstehenslehre biblisch-neutestamentlicher Sprachwelt, einer „Sprachlehre des Glaubens", wobei unter Einfluß von Karl Barth, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten und Martin Heideggers Philosophie, in gewisser Nähe zur sogenannten dialektischen Theologie, eine ausgesprochene Hermeneutik biblischer Verkündigung im Horizont des Sprachproblems, eine Analyse des „Glaubens als Sprachereignis" entsteht.

Beide so unterschiedlichen Theologen befassen sich also mit dem Sprachproblem und der Hermeneutik der Theologie, behandeln Gleichnisse Jesu und paulinische Rechtfertigungslehre, Verkündigungsgeschehen und Glaubensakt, und beide treffen sich in ihrer letzten Konzentration auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift als inhaltlicher und methodisch-sprachlicher Ausgangsbasis jeder Theologie.

Vf. versucht, die Hermeneutik von Biser und Fuchs vergleichend darzustellen und von daher den Stellenwerk der Hermeneutik in der Theologie zu bestimmen.

Zunächst behandelt er „Die Sprache der Gleichnisse als Formgesetz theologischer Wahrheit" (24–68) mit den Themen Sprachereignis, Analogie, Allegorie, Tertium comparationis, Gleichnis als Spiel. Die Untersuchung von Tullio Aurelio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu, Frankfurt 1977, sowie von H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978, können in den angeschnittenen Fragen weiterführen.

Dann geht es um eine „Methodologie des Wortes Gottes" (70–107), um „Jesus und die Einheit der Verkündigung" (108–148) mit Abschnitten über „Die Realpräsenz Jesu in seinem Wort" und „Die Selbstvergegenwärtigung Jesu".

Es folgt „Menschsein vor dem Wort" (149–185) mit Darlegungen zum Verhältnis von Theologie und Anthropologie, Sprachlichkeit der Existenz, zu den Sprachbarrieren und zur Entmythologisierung; dann „Der hermeneutische Diskurs" (186–204), „Die Gewißheit" (210–224) über Auferstehung als Paradigma und Gewißheitsgrund; schließlich „Sakramentales Verstehen" (225–261) über die sakramentale Struktur des Verstehens von Glauben und die Zuordnung von Wort und Sakrament im Kontext der Eucharistie.

Der im Werk von Biser und Fuchs gut eingelesene Vf. bietet eine eindrucksvolle Synthese beider Ansätze zur Durchleuchtung der theologisch-hermeneutischen Struktur des biblischen Wortes Gottes als Verstehen bedingendes existentiales Sprachereignis im ekklesial-sakramentalen Glaubensvollzug. Kritische Hinweise zu dieser Konzeption, wie etwa von Josef Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt/M. 1978, und Franz Platzer, Geschichte – Heilsgeschichte – Hermeneutik, Frankfurt/M. 1976, wären noch stärker zu berücksichtigen gewesen.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Gisel, Pierre: **Vérité et Histoire.** La Théologie dans la Modernité. Ernst Käsemann. – Paris/Genève: Éditions Beauchesne/Labor et Fides (1983). VI, 675 S. Deuxième édition, revue et corrigée. Préface de Christian Duquoc O.P. – (Théologie Historique 41), kart. FF 160.–

Die 1977 erschienene 1. Aufl. des Werks wurde in ThRv 75 (1979) 312f von mir vorgestellt. Die Genfer Doktorarbeit von 1975 über die Theologie von Ernst Käsemann (Tübingen), der in Frankreich bis dahin weitgehend unbekannt war, hat eine so positive Aufnahme gefunden, daß eine überarbeitete und verbesserte 2. Aufl. rasch notwendig wurde, die durch einen deutlichen ökumenischen Hinweis, die Vorrede von Christian Duquoc O.P., ergänzt ist. Denn G. spricht in seiner Auseinandersetzung mit der modernen Theologie, wie sie am Leitfaden des Denkens und Werkes von Käsemann entfaltet wird, Fragen und Probleme an, die zweifellos den konfessionellen Rahmen protestantischer Tradition übergreifen und gerade auch katholische Leser stark ansprechen. Bleiben doch Themen wie der Bezug zwischen historischem Jesus und dem Messias des Glaubens, die Mitte des NT, der Abschluß und die Grenze des Kanons, die Bedeutung und der Primat der Christologie für eine Theologie der sozio-politischen Weltwirklichkeit und deren Gestaltung, Kreuzestheologie und Befreiungstheologie auch katholischer Theologie von heute als Problemfelder vorgegeben, zumal sie direkt die christliche Praxis der Kirchen berühren und mitbestimmen. Das Werk von G. ist auf hohem hermeneutischen Niveau, aber in verständlicher Darstellung geschrieben, so daß es auch breiten Kreisen zugänglich wurde.

Die Bibliographie ist mit den seit 1977 erschienenen Veröffentlichungen und mit Studien über Käsemann um eine Seite erweitert (28a) und enthält die tragischen Dokumente um die Ermordung der Tochter Käsemanns in Argentinien und um den Kirchenaustritt Käsemanns. Ansonsten ist der Text der 2. Aufl., von kleinen Verbesserungen abgesehen, unverändert der der ersten. Nur der Buchpreis hat sich fast verdoppelt.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Dahm, Albert: **Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths.** – Paderborn: Bonifatius 1983. 234 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd 47), Lw. DM 28.–

Die Versöhnungslehre ist das innerste Zentrum der kirchlichen Dogmatik (= KD) Karl Barths, und diese Mitte ist ihrerseits konzentriert in dem Namen Immanuel: Gott mit uns (vgl. KD IV/1, 1ff). Der Inhalt der Barthschen Lehre von der Versöhnung ist entsprechend „die Erkenntnis Jesu Christi, der (1) der wahre, nämlich der sich selbst erniedrigende und so der versöhnende Gott, aber (2) auch der wahre, nämlich der von Gott erhöhte und so versöhnte Mensch, und der in der Einheit beider (3) der Bürge und Zeuge unserer Versöhnung ist" (KD IV/1, 83). Die Versöhnungslehre hat sonach zunächst den „Weg des Sohnes Gottes in die Fremde" (vgl. KD IV/1, 171ff) bis in die letzte Konsequenz zu verfolgen und ihn als souveränen Akt der freien Gnade Gottes (vgl. KD IV/1, 83ff) zu bekunden. Da aber die hingebende Sendung des Sohnes Gottes den Menschen nicht vernichten, vielmehr erretten und zu jener Vernunftkreatur neu erschaffen will, die dieser in sündiger Selbstverkehrung zu sein versagte, muß dem göttlichen Exitus die „Heimkehr des Menschensohnes" (KD IV/2, 20ff) korrespondieren. Die Versöhnungslehre verfolgt diesen Reditus, indem sie das Sein des Menschen in Jesus Christus als Glaube, Liebe und Hoffnung bedenkt (vgl. KD IV/1, 98ff). Daß es sich bei dem besagten Korrespondenzverhältnis von göttlichem Exitus und menschlichem Reditus um einen Zusammenhang handelt, nimmt die Versöhnungslehre am Mittlersein Jesu Christi wahr (KD IV/1, 133ff, vgl. KD IV/3), wodurch sich das gesamte Versöhnungsgeschehen als Selbstzeugnis des wahrhaftigen Zeugen erweist.

Dem solchermaßen dreieinigen Gesamtzusammenhang des Versöhnungsgeschehens hat die Versöhnungslehre durchweg und im Detail zu entsprechen. Sie tut das, indem sie zunächst im Anschluß an die traditionelle Lehre vom status exinanitionis und dem status exaltationis unter der Kapitelüberschrift ‚Jesus Christus, der Herr als Knecht' den ‚Weg des Sohnes Gottes in die Fremde', unter der umgekehrten Kapitelüberschrift ‚Jesus Christus, der Knecht als Herr' die ‚Heimkehr des Menschensohnes' bedenkt, um die Einheit beider status bzw. der ihnen gemäßen Bewegung als Selbsterweis Jesu Christi auszusagen. In dieses Schema werden sodann die Person und Amt Jesu Christi betreffenden Lehrstükke eingezeichnet. Während das ‚vere deus' und das ‚munus sacerdotale' der Selbsterniedrigung Jesu Christi koordiniert werden, sind das ‚vere homo' und das ‚munus regale' mit seiner Erhöhung verbunden. Daß es sich gleichwohl um einen einigen Geschehensvollzug handelt, bekundet der dritte Aspekt der Versöhnungslehre, dem die Einheit von wahrem Gott- und wahrem Menschsein Jesu Christi zugeordnet ist, wie sie im ‚munus propheticum' bezeugt ist. Damit sind alle herkömmlichen christologischen Lehrstücke (Zwei-Stände-Lehre, Zwei-Naturen-Lehre, Lehre vom dreifachen Amt) in einer in sich differenzierten Einheit zusammengefaßt, welche als solche den Inbegriff der Versöhnung darstellt, wie er im Immanuelnamen beschlossen ist. Hinzuzufügen ist, daß sich das christologische Organisationsschema in KD IV/1–3 des weiteren durch die Hamartiologie über die Soteriologie bis hin zur Pneumatologie und der ihr entsprechenden Ethik durchhält, womit die Universalität des Versöhnungsgeschehens angezeigt ist. Die besonders beachtenswerte organisationstechnische Entscheidung, die Sündenlehre der Christologie in gleichsam negativer Entsprechung (der Erniedrigung des Gottessohnes widerspricht der Hochmut, der Erhöhung des Menschensohnes die Trägheit, dem wahrhaften Zeugnis des Gottmenschen die Verlogenheit des in sich verkehrten Sünders) nachzuordnen, will inhaltlich besagen, daß von der Sünde theologisch nur als von dem immer schon zu spät gekommenen, gründlich vergangenen und so zum Verschwinden bestimmten, weil in sich widrigen, Widerspruch die Rede sein kann.

Ein angemessenes Verständnis des Gerichtsgedankens in der Versöhnungslehre Karl Barths setzt die Einsicht in diese Organisationszusammenhänge voraus. Denn der Vollzug des Gerichts ist nach Barth nur als Moment des Versöhnungsvollzugs überhaupt sachgemäß zu begreifen. Es überrascht deshalb, daß D. in seiner im WS 1981/82 von der theologischen Fakultät Trier als Diss. angenommenen Studie der kunstvollen Architektur und kompositorischen Gesamtgestalt von KD IV, 1–3 nur wenig Aufmerksamkeit widmet. Richtig gesehen ist hingegen, daß die Versöhnungslehre ihrerseits in einem umfassenden, die Gesamtdogmatik umgreifenden Zusammenhang zu verorten ist. D. beginnt deshalb die inhaltliche Entfaltung des Gerichtsgedankens Barths, die im Zentrum seiner Abhandlung steht (Teil II, 83–187), mit der Frage nach dem ewigen, in Gott selbst gründenden Bund als der Voraussetzung von Gericht und Versöhnung (84ff). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das göttliche Gericht bei Barth nie als Selbstzweck, sondern nur als Implikat der göttlichen Gnadenwahl, wie sie in Jesus Christus offenbar ist, in Betracht kommt (96). Diese Einsicht bestätigt auf ihre Weise, daß Gotteslehre und Christologie, Erwählungs- und Versöhnungslehre in Barths Denken einen unauflöslichen Verweisungszusammenhang darstellen. Weder Wesen noch Eigenschaften Gottes lassen sich unabhängig von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfassen; Gotteslehre hat demgemäß von Anfang an Trinitätslehre zu sein. Ist aber Gottes Gnade und Menschlichkeit in Jesus Christus das erste (und letzte) Wort der Theologie, Gottes Bund mit dem Menschen im Immanuelnamen von Ewigkeit zu Ewigkeit beschlossen, dann kann der Fall der Sünde als des Menschen Widerspruch gegen Gottes Gnadenzuwendung (99ff), der wiederum den Anlaß gibt für das göttliche Gericht, offenbar nur mehr als ein ‚Zwischenfall' gelten. Diese Tatsache darf indes nicht zu einer Verharmlosung des Unwesens der Sünde in seiner bodenlosen Abgründigkeit führen. Denn Tatsache ist, daß die Sünde zwar nicht Gottes ewigen Gnadenwillen, wohl aber das in der Entsprechung zu diesem Gnadenwillen sich verwirklichende Heil des Menschen, in welchem dieser seine geschöpfliche Bestimmung findet, völlig in Frage stellt. Von daher will der Satz verstanden sein, die Sünde treibe ihr Unwesen

in „negative(r) Relation zur göttlichen Gnade" (108). Den Sünder aus dieser Verkehrung zu bekehren und folglich Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen zu schaffen, ist Sinn und Zweck der Sendung des Sohnes als des ewig Erwählten Gottes. Sie findet ihre äußere Realisationsgestalt im Geschehen der Inkarnation, die im Ereignis des Kreuzes sich vollendet. Inkarnation und Kreuz verhalten sich nach Barth gewissermaßen wie äußerer und innerer Grund der Versöhnung. Das gilt auch und gerade unter dem Gerichtsaspekt: das Gericht, dessen Übernahme sich in der Herabkunft der Menschwerdung und in der Niedrigkeit der Erdentage Jesu ankündigt (117ff), ist am Kreuz als Strafgericht am Unschuldigen vollzogen (136ff). Das Kreuz steht demnach im Schnittpunkt der Versöhnungslehre. „Im Kreuz ereignet sich das Werk der Versöhnung schlechthin" (136).

Das ist nach Barth deshalb der Fall, weil es am Kreuz zum vollendeten Ereignis einer vierfachen Stellvertretung kommt: In der leidensgehorsamen Erniedrigung des Sohnes Gottes zu unserem Stand ist das göttliche Gericht zum ersten (vgl. 143ff) als Anklage und Verurteilung über jeden Menschen insofern beschlossen, als in ihm alles selbstgerechte bzw. selbstrechtfertigende Richten als Unrecht erwiesen und definitiv gerichtet ist. Das pro nobis der Versöhnung beinhaltet mithin das contra nos des Gerichts durch den göttlichen Richter, der durch Verwerfung erwählt, durch mortificatio zum Leben bringt und in seinem Zorn das fremde Werk der Liebe übt, um den Menschen von seiner Verkehrtheit zu bekehren. – Der Sohn Gottes aber vollstreckt zum zweiten (145ff) als Richter das gerechte Gericht über die Menschen dadurch, „daß er selbst als Mensch an unsere Stelle trat und an unserer Stelle das Gericht, dem wir verfallen waren, über sich selbst ergehen ließ" (KD IV/1, 244). Der Richter richtet somit, indem er sich selbst richten läßt. Der Sohn Gottes ist mithin Richter und Gerichteter in einem. Barth kann in diesem Zusammenhang sogar sagen, daß Jesus Christus „für uns zum Sünder gemacht ist" (KD IV/1, 261). Dies ist indes nach seiner Auffassung kein Widerspruch zur Sündlosigkeit Jesu Christi, vielmehr im Gegenteil ihre Realgestalt an sich selbst. Denn „das ist gerade ... die Sündlosigkeit, der Gehorsam dieses einen Menschen, das er sich als Gottes Sohn dessen nicht weigerte, für uns Alle dahingegeben zu werden und also an unsere, der Sünder Stelle zu treten" (KD IV/1, 261). Die Sündlosigkeit Jesu Christi besteht mithin darin, daß er sich stellvertretend als Sünder richten läßt. Dies führt zum dritten Aspekt des Versöhnungsgeschehens, in dem der Tod Jesu Christi nun an sich selbst thematisch wird (vgl. 148ff). Dabei wird mit Nachdruck betont, daß es sich in der Passion Jesu Christi „um eine Aktion, eine Tat" und zwar eine göttliche Tat handelt (KD IV/1, 269). Darin kommt zum Ausdruck, daß sich der Sohn Gottes in seinem Tod resp. Gott selbst im Tod seines Sohnes als souveränes Subjekt identisch durchhält. Als solche souveräne Tat Gottes ist die einmalige Passion Jesu Christi zugleich als einzigartig und ein für allemal gültig bestimmt, als ein Ereignis, dem der Mensch nichts hinzufügen kann: „Indem es für uns geschehen ist, ist es ohne uns geschehen: ohne unser Mitwirken und Hinzutun" (KD IV/1, 275). Das pro nobis steht also als schlechthinniges extra nos in Geltung. Wohl impliziert das extra nos nach Barth das in nobis; dabei ist aber die Inklusivität des Kreuzesgeschehens streng von seiner Exklusivität auszulegen, nicht etwa die Exklusivität zum Prädikat der Inklusivität zu erklären. Gemäß diesen Bestimmungen ist das Entscheidende in Jesu Leiden und Tod mithin folgendes: „er hat eben damit, daß er – der an unsere, der Sünder Stelle trat – in den Tod gegangen ist, mit uns als Sünder und damit mit der Sünde selbst in seiner Person Schluß gemacht" (KD IV/1, 279). Diese Negation ist nun aber – so führt Barth abschließend zum vierten Aspekt des Stellvertretungsereignisses am Kreuz aus, der zur Auferstehungsthematik überleitet – zugleich „die große Position Gottes" (KD IV/1, 282), in der Gott und Mensch versöhnt sich entsprechen, wie es in der Gerechtigkeit Jesu Christi, des rechttuenden Richters manifest ist. Damit erweist sich das Kreuz als die Wiederherstellung der göttlichen Bundesordnung (vgl. 165ff), in welchem Gott sein Recht am Ort des Menschen zur endgültigen Durchsetzung bringt, so daß sich mit D. abschließend sagen läßt: „Im Leiden und Sterben Jesu Christi kommt es zum menschlichen Werk der Entsprechung gegenüber Gottes auch angesichts der Sünde aufrecht erhaltenem Gnadenangebot. Jesus Christus hat als einziger Mensch und stellvertretend für alle übrigen am Kreuz Gott den schuldigen Gehorsam geleistet. Damit hat er das Rechte und so Gottes Rechtanspruch Genüge getan. Indem in Jesus Christus der Mensch Gottes Gnadenangebot annimmt, indem in ihm der Mensch Gott so zugekehrt ist, wie Gott sich von Ewigkeit her dem Menschen zugewendet hat, ist der Bund geschlossen und befestigt. Gottes Bundeswille trifft nun nicht mehr ins Leere, sondern findet auf seiten des Menschen Bestätigung und dankbare Anerkennung" (174).

Damit ist nach Barth der Gehalt des in der Versöhnung am Kreuz offenbaren Stellvertretungssinnes expliziert: Der gekreuzigte Jesus Christus ist erstens: der an unserer Stelle richtende Richter (KD IV/1, 254–258), zweitens: der an unserer Stelle gerichtete Richter (KD IV/1, 259–269), drittens: der an unserer Stelle getötete Richter (KD IV/1, 269–282), viertens: der an unserer Stelle rechttuende Richter (KD IV/1, 282–300). In diesem vierfach differenzierten Zusammenhang werden alle klassischen Begriffe der Versöhnungslehre entsprechend reformuliert (Richter; Stellvertretung, Genugtuung; Gerechtigkeit etc.) und die Dimensionen des pro nobis als pro se, contra nos, extra nos und in nobis abgrenzend entwickelt. Daß die Struktur des juridisch geprägten Argumentationszusammenhanges übersetzbar ist und in anderen Vorstellungsgehalten variiert werden kann, zeigt Barth KD IV/1, 301ff, wo er neben der finanziellen (Lösegeld etc.) und militärischen (Sieg über Tod und Teufel etc.) vor allem die Bedeutung der kultischen Begrifflichkeit (Opfer etc.) für die ntl Interpretation des Kreuzestodes verhandelt. Wenn der juristischen Begrifflichkeit gleichwohl aufs Ganze gesehen der Vorzug gegeben wird, so hat das nach D. seinen wesentlichen Grund in dem „geschichtliche(n) Vorgang des gegen Jesus vor einem irdischen Gericht geführten Prozesses" (187), wobei zu gelten hat: „Gott hat sich ... des irdischen Gerichts bedient, um sein göttliches Gericht zu vollziehen und sein göttliches Urteil auszusprechen" (187).

Darüber hinaus ist D. bemüht, in einem einführenden Teil der Arbeit (Teil I, 17–82) auf breiter Basis jene theologiegeschichtliche Traditionslinie aufzuzeigen, „auf die Barth in der Verwendung des Gerichtsmotivs als Deutungsmuster der Passion Jesu zurückgegriffen hat" (182). Er verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Barths Lehrer W. Herrmann (23ff) sowie auf Chr. Blumhardt (30ff), der Barths gesamte Entwicklung nach dessen eigenem Urteil nachhaltig geprägt hat. Erwähnt werden außerdem neben Barths Studium von Luther und der altprotestantischen Orthodoxie (67ff) eine Reihe älterer Theologen, die Barth ausgiebig gelesen hat, so J. T. Beck (40ff), F. Chr. Oetinger (50ff), J. A. Bengel (55ff) und H. F. Kohlbrügge (60ff). Die Kriterien, die zu dieser Auswahl geführt haben, werden indes nicht recht deutlich, zumal ein gerade in der Versöhnungslehre so entscheidender Name wie der Martin Kählers gar nicht erwähnt wird. Der historische Wert der einleitenden motivgeschichtlichen Untersuchung ist demnach ebenso gering zu veranschlagen wie der systematische. D. selbst vermeidet es vorsichtshalber, „von einer direkten Abhängigkeit Barths von diesem oder jenem Autor zu sprechen" und begnügt sich mit einer allgemeinen „Horizonterhellung" (22).

Sachlich ungleich gewichtiger als die einleitenden theologiehistorischen Anmerkungen scheint mir der in einem abschließenden Teil (Teil III, 188–226) vorgenommene Vergleich des Barthschen Gerichtsgedankens mit der katholischen Position, insbesondere mit der Lehre des Thomas von Aquin zu sein. Dabei richtet D. folgende Anfragen an Barths Konzeption: Bewegt sich Barth noch in den „Grenzen des theologisch Tragbaren", wenn er im Interesse der vorbehaltlosen Solidarität Jesu mit dem Sünder den Gekreuzigten einerseits den einzig sündlosen Menschen, andererseits den Sünder schlechthin nennt und die Sündlosigkeit Jesu gerade in seinem Bekenntnis zum Sündersein sieht (191f)? Ist die daraus folgerichtig gezogene Konsequenz, Jesus Christus habe am Kreuz persönlich das Gericht über die Sünde, die Höllenstrafe der Verwerfung erlitten, theologisch noch haltbar (192)? Thomas jedenfalls gebrauche den Begriff der Strafe in bezug auf das Todesleiden Jesu nur in einem abgeschwächten Sinn. Entsprechend will auch D. die poenale Bestimmung des Kreuzestodes so eingeschränkt wissen, daß das Leiden Christi noch als Akt menschlicher Selbsthingabe aussagbar ist. Darauf ziele der auf das Kreuz bezogene Opfergedanke in der katholischen Theologie ebenso, wie der Gedanke der Satisfaktion und des Verdienstes (196ff). „Im Kreuz Jesu Christi vollzieht sich das Opfer nicht im bloßen Erleiden der durch die Henker vollzogenen Tötung, sondern in der aktiven Lebenshingabe bzw. in der in ihr vollbrachten Selbstdarbringung. Die Selbstdarbringung bedeutet Darbringung des Todesgehorsams" (198). Bei Barth bleibe dieses Moment des Kreuzesgeschehens unterbestimmt, was sich u. a. daran zeige, daß er den Opfergedanken in Strukturanalogie zu den favorisierten juridischen Deutungskategorien verhandle und ihm ein eigenständiges Gewicht bestreite. Zwar betone Barth durchaus den Gehorsam des Gekreuzigten, aber der Gehorsam schließe „noch nicht die Darbringung (des Gehorsams) ein. Zum Opfer gehört aber als wesentliches Element die Darbringung (oblatio)" (207). Daß dieser Mangel nicht ohne Auswirkung auf Barths Verständnis der Genugtuung und des Verdienstes bleibt, ist nach D. offenkundig. An der unterschiedlichen Anselmrezeption von Thomas und Barth soll das aufgewiesen werden. „Barth sieht in der durch Anselm entwickelten Vorstellung einer von Christus dem Vater geleisteten Genugtuung Gottes Barmherzigkeit bzw. seine Vergebung sola misericordia kompromittiert. Für Thomas wird gerade im genugtuenden Leiden Jesu Christi Gottes Barmherzigkeit aufs höchste wirksam, eben weil Gott selbst Urheber dieser Genugtuung und diese selbst somit integraler Bestandteil seines Wirkens in unendlicher Barmherzigkeit ist" (217). Ähnliches gilt für die Frage des Verhältnisses von Gnade und Verdienst: Während Barth in der Sorge um die Wahrung der absoluten Gnadenhoheit Gottes einen Gegensatz zwischen menschlichem Verdienst und göttlicher Zuwendung aufbaue, tastet nach katholischer Auffassung der Verdienstgedanke in keiner Weise die Gratuität der Gnade an (218ff).

All diese Einwände lassen sich m. E. zurückführen auf das Problem des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln im Vollzug der im Namen Jesu Christi als des Immanuel eröffneten Versöhnung. Nun könnte ja in Anbetracht der eingangs skizzierten Gesamtorganisation von KD IV, 1–3, deren strukturelle Systematik D. leider nicht hinreichend entwickelt, die These vertre-

ten werden, Barth gehe es in der versöhnungstheologischen Explikation jenes gott-menschlichen Entgegenkommens (Exitus – Reditus), welches der auferstandene Gekreuzigte in Person ist, um ein dergestaltes Zusammensein von Gott und Mensch, das beider Verhältnis als ein kommunikatives Verhältnis wechselseitiger Aufgeschlossenheit Verschiedener denkt und somit jeden Gedanken konkurrierender Handlungssubjekte bzw. Willensvermögen aufhebt. Theologisch resp. pneumatologisch wäre dann Barths theologia crucis (in ihrer Einheit mit der theologia resurrectionis) so zu deuten, daß Gott seine (trinitarische) Gottheit gerade darin erweist, daß er sich in Jesus Christus bis in die letzte Tiefe der Endlichkeit, ja in die Höllentiefe in sich verkehrter, selbstverschlossener sündiger Endlichkeit begibt, um den sündigen Menschen aus dem Banne seiner Selbstinsistenz zu lösen und seiner Endlichkeit im Geiste ein unveräußerliches Existenzrecht zu geben (vgl. in diesem Zusammenhang etwa E. Jüngel, Barth-Studie, Gütersloh 1982, bes. 233–245: Der königliche Mensch. Eine christologische Reflexion auf die Würde des Menschen in der Theologie Karl Barths; sowie: ders., . . . keine Menschenlosigkeit Gottes . . . Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: EvTh 31 [1971], 376–390). Zwar kann man durchaus der Meinung sein, daß Barths Dogmatik diese durch die Komposition von KD IV zumindest nahegelegte Einsicht nicht wirklich eingelöst hat, weil – trotz gewisser Akzentverlagerungen in KD IV im Vergleich etwa zu KD I – das ihren Anfang bestimmende Interesse an der absoluten Autonomie Gottes (vgl. T. Rendtorff, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161–181) das intendierte Zusammensein von Gott und Mensch in Jesus Christus einseitig zugunsten göttlicher Aktivität auflöst und damit die Christologie und mit ihr die Anthropologie theologisch der Gotteslehre gleichschaltet (vgl. T. Rendtorff [Hrsg.], Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975). D. hat in diesem Zusammenhang in der Tat wichtige Bedenken vorgetragen und eine gefährliche Nähe Barths zum spätmittelalterlichen Nominalismus und einer isolierten Lehre von der potentia Dei absoluta konstatiert. Richtig ist auch, daß die Behauptung, „Gott hätte es auch können bewenden lassen beim Tod des gerichteten Richters, ohne daß aus diesem Tod als dessen Frucht das Heil der Welt hervorgegangen wäre, ohne daß es in der Auferstehung zur Annahme dieses Opfers gekommen wäre" (225f mit Verweis auf KD IV/1, 337ff), einen theologischen Ungedanken darstellt, der der Anfechtung zugehört, weil er die Faktizität und ewige Gültigkeit des in Jesus Christus offenbaren Versöhnungsgeschehens spekulativ hintergeht.

Unbeschadet solcher berechtigter Vorbehalte Barth gegenüber (auch D.s Bedenken gegenüber der Barthschen ‚Ontik des Nichtigen' [bes. 110ff] scheinen mir nicht unbegründet!) muß doch ein Interpretationsverfahren für unbefriedigend erachtet werden, das ein System an Kriterien bemißt, die diesem äußerlich sind. Genau dies scheint mir bei D. vielfach der Fall, so wenn er in vermeintlicher Selbstverständlichkeit davon ausgeht, daß die Ereignisse der Heilsgeschichte und mithin auch die Passionsereignisse nur als Akkommodation Gottes an das endliche Fassungsvermögen zu begreifen seien. Auch muß der für Barths Theologie elementare Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verfehlt werden, wo der geschichtliche Geschehensablauf der Heilsgeschichte nach Maßgabe eines Wesen-Erscheinungs-Dualismus zum bloßen ‚Medium' der Gottheit herabgesetzt wird (vgl. 195). D. setzte sich durch solche unbefragten Interpretationsprämissen dem Verdacht einer bloß standpunktbedingten Kritik aus, worauf ja auch die methodische Unterscheidung zwischen Darstellung und anhangsweiser, an der Autorität des Kirchenlehrers orientierter Kritik hindeutet. (Daß gleichwohl Unsicherheiten im Gesamturteil bestehen bleiben, insbesondere was die Rolle der menschlichen Natur Jesu Christi im Versöhnungsgeschehen betrifft, sei nur am Rande vermerkt: Obwohl der Vorwurf von R. Prenter und E. W. Wendbourg „Barth reduziere in unzulässiger Weise die Rolle der Menschheit Jesu im Geschehen der Versöhnung" [179f] zunächst eingeschränkt wird, kommt schließlich doch auch D. zu einem sachlich vergleichbaren, wenn auch unterschiedlich abgeleiteten Ergebnis.)

Zusammenfassend ist festzuhalten: Systeme von der ehernen Konsequenz der KD erschließen sich einer thematisch limitierten bzw. motivgeschichtlichen Perspektive nur schwer; überzeugend zu kritisieren sind sie ohnehin nicht durch thetische Teileinwände, sondern allein im Zusammenhang einer systematischen Rekonstruktion ihrer grundlegenden Organisationsbedingungen.

München Gunther Wenz

Jelich, Georg: **Kirchliches Ordensverständnis im Wandel.** Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis". – Leipzig: St. Benno Verlag 1983. XVI, 298 S. (Erfurter theol. Studien Bd 49) brosch. 24.30 M

Die Arbeit handelt über den Wandel, den das Ordensleben in theologischer und kirchensoziologischer Hinsicht auf dem II. Vat. Konzil erfahren hat. Zur Interpretation der im Untertitel genannten Beschlußtexte lagen dem Vf. einmal die vorkonziliaren Entwürfe zu diesen beiden Texten vor (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vat. II° apparando, Typis Polyglottis Vaticanis 1969), sodann die amtlich veröffentlichten Diskussionsbeiträge der Konzilsväter während der vier Sitzungsperioden (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici II^{i}, Typis Polyglottis Vaticanis 1971–1977). Vorausgeschickt (1. Teil) hat er seinen „Untersuchungen" „Grundzüge einer Theologie des Ordenslebens bei Thomas von Aquin" sowie die „Sicht des Ordenslebens" bei Pius XII., weil beide das vorkonziliare Verständnis des Ordenslebens, wie sich aus den für das Konzil vorbereiteten Schemata deutlich ergibt, weithin geprägt haben, wobei Pius XII. zwar auf eine wirksame Anpassung des Ordenslebens an eine so tief veränderte Welt drängte, in den theologisch-spirituellen Grundauffassungen aber – abgesehen von einem stärkeren apostolischen Impuls – ganz der auf Thomas zurückgehenden Tradition verhaftet blieb. – Der Kern der Arbeit steckt in den Teilen 2 und 3: „Die Konzilstexte (Kap. V u. VI von ‚Lumen gentium' und das Dekret ‚Perfectae caritatis') in ihrer historischen (sc. konziliaren) Entwicklung" und „Die Theologie des Ordenslebens" nach dem II. Vaticanum. Darüber gilt es vor allem zu berichten.

a) (2. Teil): Nach einer (jeweils getrennten) k u r z e n Aufzeichnung des zeitlichen, prozeduralen Ablaufs der Erstellung der beiden genannten Konzilstexte wird a u s f ü h r l i c h über ihren inhaltlichen Werdegang, von den ersten vorkonziliaren Entwürfen bis zur endgültigen Beschlußfassung, referiert.

Zur Kommentierung der fortschreitenden Entwicklung der Texte bedient sich der Vf. der inzwischen zahlreich erschienenen Literatur zum Konzil, vor allem aber der mündlich vorgetragenen oder schriftlich eingereichten Diskussionsbeiträge der Konzilsväter, von Bischöfen und Ordensobern, oft im Namen von größeren Gruppen von Vätern eingebracht. Die Fülle des hier vorgelegten Materials wirkt durch das dabei zutage tretende breite Meinungsspektrum sowie die vielen Wiederholungen für den Nichteingeweihten etwas ermüdend oder sogar verwirrend, vermittelt aber zugleich einen Eindruck, mit welcher Mühe die endgültigen Texte erarbeitet wurden und in welch hohem Maße Einmütigkeit in den neu aufgeworfenen Grundfragen der Ordenstheologie (der Ort der Orden in der Kirche als Volk Gottes, das Verhältnis von Gebot und Rat, von Kontemplation und Apostolat, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe) zustande kam.

Da „Lumen gentium" v o r „Perfectae caritatis" in der Konzilsaula behandelt wurde, wendet sich der Autor zunächst den Aussagen der Kirchenkonstitution über das Ordensleben zu. Eine genaue Durchsicht hat dem Rezensenten gezeigt, daß der komplizierte Gang der Diskussion sehr sorgfältig nachzuzeichnen versucht wurde. Die jeweiligen Kontroverspunkte werden präzis herausgestellt, und auf Kompromisse im endgültigen Text wird hingewiesen.

Bei dem Hin und Her der Entwicklung ist es allerdings selbst für den interessierten und theologisch einigermaßen versierten Leser nicht leicht, den Auseinandersetzungen zu folgen. Zwar hält der Vf. immer wieder einmal inne und gibt einen Überblick über den Gedankengang einer neuen Diskussionsphase, aber dem Leser erscheint der Fortschritt nicht eben groß, da die gleichen Probleme und oft auch die gleichen Begründungen der verschiedenen Meinungsgruppen dauernd wiederkehren.

Was man am Schluß dieses wichtigen Abschnitts noch gewünscht hätte, wären etwas umfassendere, im Konzilstext selbst nicht aufscheinende Perspektiven, um die oft harten und leidenschaftlich geführten Kontroversen besser verstehen zu können. Keine Frage z. B., daß die seit Jahren zunehmende Bedeutung des Weltstandes der Laien in der Kirche (der im alten Kirchenrecht kaum vorkam) die privilegierte Stellung des Ordensstandes nach der Reformation zum ersten Mal innerkirchlich wieder zur Debatte gestellt hat. Hier befanden sich die Orden (auch gegenüber dem neuen Zugriff der Ortsbischöfe) gewissermaßen in der Abwehr. Und selbst nach allen Abklärungen durch das Konzil bleibt das Verhältnis von Ordensstand und allgemeinem Christenstand weiterhin von einer nicht aufzulösenden Spannung gekennzeichnet. „Es scheint fast wie ein Dilemma: Betont man mit Vorzug das Besondere des Ordenslebens, das, was es auszeichnet, die Gnadengabe, dann droht das Grundlegende, für a l l e Maßgebende, die Berufung a l l e r zur Fülle des Christseins (aufgrund der Taufe) aus dem Blick zu geraten und umgekehrt" (F. Wulf in: Mitten unter den Menschen, Patmos, Düsseldorf 1979, 68).

Im Vergleich zu den Kapiteln V und VI der Kirchenkonstitution kommentiert der Autor die „innere Entwicklung" des Ordensdekrets „Perfectae caritatis" summarischer.

Die t h e o l o g i s c h e n Grundfragen eines erneuerten und vertieften Ordenslebens wurden ja alle schon in der Kirchenkonstitution behandelt und dort vorgestellt. So begnügte er sich hier mit einem Abdruck der im Lauf der Verhandlungen erstellten fünf Textfassungen des Dekrets, wobei die Stimmen der Konzilsväter nur in wichtigen Fragen zur Sprache kommen. Das ist berechtigt, weil es sonst zu viele Wiederholungen gäbe und manche Leser abhängen würden. Was der Vf. hier für die endgültige Fassung des Dekrets an Besonderem herausstellt, ist nicht viel. Mit Recht weist er auf die Bedeutung von Artikel 1 hin, der die Rückbindung des Dekrets an die Ordenstheologie von „Lumen gentium" sicherstellt. Hier bleibt nur nachzutragen, daß Kardinal Bea diesen Text auf ausdrückliche Bitte einer persönlichen Intervention aus der Kommission eingebracht hat. Mit Recht wird auch auf die gelungene Formulierung der Überschrift des Dekrets: „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" („accomodata renovatio")

hingewiesen, weil hier „Erneuerung" und „Anpassung" als eine einzige, sich gegenseitig durchdringende Sache, ein einziger Vorgang gesehen wird. Wenn dann aber festgestellt wird, daß das Dekret leider keinen „gemeinsamen" Nenner für Orden und Säkularinstitute gefunden habe und sich mit der „vita religiosa" in weiteren Sinn begnüge, so gilt das ebenso für die entsprechenden Kapitel der Kirchenkonstitution. Daß „Perfectae caritatis" konsequent den Begriff des „Vollkommenheitsstandes" vermeidet, hat es sogar vor „Lumen gentium" voraus, wo dieser Begriff in Kap. VI, Art. 45,2 stehen geblieben ist.

Endlich noch die Bemerkungen des Autors zu den im Dekret nicht sehr gelungenen Beschreibungen der verschiedenen Ordenstypen in der Kirche, Art. 7–10. Hier wird offenkundig, daß sich die geschichtlich älteren Orden nicht in scharfe Definitionen einfangen lassen, wenn sie ihre Identität wahren wollen. Darin unterscheiden sie sich von den vielen Neugründungen des 19. und 20. Jh.s. Darin wird dann aber auch die Not der Ordenskommission in gewisser Weise sichtbar, die es ja in besonderem Maße mit der Praxis des Ordenslebens zu tun hatte und sich sehr konkret dessen Geschichte stellen mußte. Aus dieser Sicht ist in der Kommission oft härter gestritten worden als in der entsprechenden Untergliederung der Theologischen Kommission über das Ordensleben. Bestand doch die Ordenskommission, Bischöfe und Berater, mehrheitlich aus Ordensleuten. Die Verhandlungen gingen nur zäh voran, und der Durchbruch kam spät, erst gegen Ende der vierten Session; es bedurfte dazu noch scharfer Interventionen in der Aula. Von daher kann man sagen, daß der Weg von der ersten, ganz der juridischen Tradition verhafteten Vorlage des Dekrets bis zum endgültigen Text fast weiter war als der in den Kapiteln V und VI der Kirchenkonstitution.

b) (3. Teil): In diesem wichtigsten Teil seiner Arbeit hat der Vf. den Versuch unternommen, aus den beiden Konzilsdokumenten eine Theologie des Ordenslebens zu erheben. Er ist sich der Schwierigkeit und der Grenzen dieses Unterfangens bewußt. Bei allem Konsens der Väter in den grundlegenden Aussagen hatten doch nur wenige von ihnen (selbst Generalobere) ein heutigem theologischem Denken entsprechendes Gesamtkonzept vor Augen, und selbst dort, wo das der Fall war, unterschieden sie sich meist sehr voneinander. Man war zu wenig darauf vorbereitet, oder aber die Zeit war noch nicht reif dafür, was auch die nachkonziliaren Bemühungen um eine zeitgemäße Ordenstheologie, auf die der Vf. öfter zurückgreift, bestätigen. Unter diesen Voraussetzungen gilt es den Entwurf des Autors zu prüfen.

Er legt folgendes Schema vor, in das die theologischen Grundaussagen des Konzils über Ordensberufung und Ordensleben eingebracht werden:

I. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit als Grundlage der Ordensheiligkeit. Alle Christen sind von Gott in Christus und in der Kirche mit göttlicher Heiligkeit beschenkt worden und darum zur vollkommenen Liebe zu Gott und dem Nächsten verpflichtet. Die Ordensleute streben zu dieser Heiligkeit auf dem Weg der evangelischen Räte, der für sie eine besondere Hilfe darstellt.

II. Das Proprium der Ordensheiligkeit. Dieses Proprium wird nach dem Autor auf dem Konzil in drei theologischen Daten gesehen: 1. im Weihecharakter der Ordensprofeß; 2. in der besonderen Teilnahme an der Sendung und den Aufgaben der Kirche; 3. in der „Zeichenhaftigkeit" des Ordenslebens.

III. Das Ordensleben als Nachfolge und als Charisma. Hier wird zum einen gezeigt, wie in der Entwicklung der beiden Konzilstexte immer stärker der christologische Charakter des Ordenslebens als zentral herausgestellt wird, und daß die Eigenart der Nachfolge nicht unbedingt in einem Mehr, sondern in einer größeren Ausdrücklichkeit geschieht, zum anderen, daß der charismatische Charakter des Ordenslebens dieses in besonderer Weise der charismatischen Struktur der Kirche zuweist.

Man wird nicht leugnen können, daß in diesem Entwurf alles untergebracht ist, was in den Konzilstexten theologisch über das Ordensleben ausgesagt ist, und jeder Punkt wird nicht nur dokumentarisch reich belegt, sondern auch kritisch durchleuchtet. Nur eine Schwierigkeit scheint sich zu ergeben. In der Abfolge von I und II wird eine klare innere (logische) Ordnung sichtbar, während III mit seinen Stichworten Nachfolge und Charisma wie angehängt erscheint, obwohl diese doch schon konstitutiv zu I und II gehören. Das soll kein Vorwurf sein, sondern zeigt nur, wie schwer es ist, aus den Konzilsaussagen eine der früheren Ordenstheologie analoge einheitliche Gesamtkonzeption zu erheben. Für den Rezensenten scheint in einer gewissen Weiterführung des Konzils und der ihr immanenten Logik folgender Entwurf erwägenswert, der auch den Ausführungen des Autors entsprechen dürfte:

1. Ordensleben ist eine Gnadengabe (Charisma), d. h. eine Berufung zum Dienst, zum Aufbau des Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12,14). 2. Ordensleben ist ein Grundcharisma, das zum vollkommenen Christsein aufruft und befähigt, in der Hingabe an Gott und im Dasein für die Menschen. 3. Das Charisma des Ordenslebens drängt zur Jüngergemeinde derer, die Christus auf dem Weg der evangelischen Räte folgen. 4. Innerhalb der Berufung aller Christen zum vollkommenen Heil eignet dem Ordensleben eine quasi-sakramentale Zeichenhaftigkeit und eine Zeugnishaftigkeit hinsichtlich des Mysteriums Christi, der Kirche und des ewigen Lebens. 5. Die göttliche Initiation und Besiegelung der Ordensberufung geschieht in der Profeß; sie ist eine besondere, gnadenhafte Ratifizierung der Taufgnade, die Weihecharakter hat.

Noch einige Bemerkungen zu den Einzelaussagen des Autors über die Ordenstheologie des Konzils: Fast unvermeidbar werden noch einmal die Stimmen der Väter zu den ordenstheologisch relevanten Aussagen zitiert. Und da der Autor es genau nimmt, muß man auch genau hinschauen und sich durcharbeiten. Das gilt vor allem für den, der sich in dieser Materie nicht genau auskennt. Und selbst der Kenner muß „am Ball" bleiben. Nur so wird er den Vf. bestätigen können oder auch Fragen an ihn haben.

Zustimmen kann er ihm z. B. darin, daß der in den Konzilstexten der Ordensprofeß eignende „Weihecharakter" (consecratio) noch weiterer theologischer Abklärung bedarf. Insbesondere bleibt noch genauer zu untersuchen, was es mit der dem Profeßakt zugeschriebenen „besonderen Weihe" („peculiaris quaedam consecratio") von „Perfectae caritatis" (5,1) auf sich hat. (Hingegen sollte der Vf. den Ausdruck „consecratio mundi", „Weihe der Welt" [172] als die dem Weltstand der Laien im Vergleich zum Ordensstand spezifische Aufgabe vermeiden, da die „Welt", so wie wir sie vorfinden, einmalig und definitiv durch Christi Menschwerdung und Erlösung geweiht wurde und nur durch ihn geweiht werden konnte.) Zustimmend registriert man auch, wie sorgfältig der Autor die unter den Konzilsvätern so unterschiedlich verstandene „Zeichenhaftigkeit" des Ordenslebens (primär theologisch oder primär moralisch) vorgestellt hat, wobei er selbst mehr dem theologischen Sinn dieses Begriffes, entsprechend dem gewichtigen Zeugnis bedeutender Konzilsväter, den Vorzug gibt.

Wir haben aber auch Vorbehalte gegenüber einigen Interpretationen des Autors, besonders gegenüber seiner, wie mir scheint, überzogenen Kritik am Ordensdekret, das nach seiner Meinung in manchen Aussagen hinter der Ordenstheologie von „Lumen gentium" zurückbleibt. Es ist zwar unbestritten, daß im Ordensdekret etliche Kompromisse zu finden sind, die davon zeugen, daß Mitglieder vor allem der älteren Orden an ihrer ordenstheologischen und spirituellen Tradition bewußt oder unbewußt festzuhalten suchten. Aber es ist wenig fruchtbar, nun sozusagen auf die Suche zu gehen nach „Spuren" (146,169) einer solchen Tendenz und damit in die Texte mehr oder anderes hineinzulesen, als gesagt werden soll. Der Autor moniert z. B., daß im Ordensdekret öfter etwas als das Ordensleben in besonderer Weise kennzeichnend hingestellt wird, was aber im Grunde für alle Christen gelte, ohne daß dies gesagt würde. So beanstandet er, wenn auch vorsichtig (147), den Satz aus Art. 2a, daß die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi als „letzte Norm des Ordenslebens" zu gelten habe, als ob das nicht für alle Christen zutreffe, um sich dann allerdings später (254f) selbst wieder zu korrigieren und die Ausdrücke „letzte Norm" und „oberste Regel" geradezu als „Schlüsselbegriffe" der Ordenserneuerung zu deklarieren, was sie in der Tat sind und was im Kontext des konkreten Ordenslebens auch selbstverständlich ist. Oder: In Art. 11 werden die Mitglieder der Säkularinstitute gemahnt, in ihrem Weltauftrag und ihrer Zuwendung zur Welt „das Streben nach Ganzhingabe an Gott in vollkommener Liebe als ihre wichtigste Aufgabe" zu betrachten. Wenn der Autor auch hier wieder fragt, ob das nicht alle Christen betreffe (146), dann sollte es eigentlich klar sein, daß an dieser Stelle, die sich an die Mitglieder der Säkularinstitute wendet, von jener „Ganzhingabe" die Rede ist, die durch die Verpflichtung zu den evangelischen Räten charakterisiert ist und so von Weltchristen nicht gefordert wird. – Ein letztes Beispiel einer übertriebenen Kritik des Autors scheint mir von größerer Wichtigkeit zu sein. In Art. 6,1 des Ordensdekrets heißt es: „Wer sich auf die evangelischen Räte verpflichtet, muß vor allem Gott, der uns zuvor geliebt hat (Joh 4,10), suchen und lieben und sich ... bemühen, ein mit Christus in Gott verborgenes Leben (vgl. Kol 3,3) zu führen. Daraus fließt die Nächstenliebe zum Heil der Welt ... und erhält neuen Antrieb". Dazu bemerkt der Vf.: „Dieser Passus vermittelt den Eindruck, daß ‚Perfectae caritatis' hintergründig die totale Integration von Gottes- und Nächstenliebe doch nicht vollzieht" (149, ebenso 189f). Nun begegnet man hier in der Tat der Lehre des Thomas von Aquin, der die altmonastische Tradition des unbedingten Vorranges und Vor-ganges der Kontemplation, d. h. der Liebe zum alleinigen Gott, vor dem Apostolat, der Nächstenliebe, für das Ordensleben bis in unsere Zeit hinein festgeschrieben hat. Aber ganz abgesehen davon, daß man diesen Satz im Kontext der anderen Sätze lesen muß, die im

Dekret des öfteren und ausdrücklich die ‚Einheit von Gottes- und Nächstenliebe' betonen (wie es der Autor auch tut), ist nicht zu vergessen, daß auch in der Zweieinheit von Gottes- und Nächstenliebe Gott immer der absolute Primat zukommt, der auch im Nächsten noch ‚über alles' geliebt werden muß. Ob man von hierher noch so einfach von einer ‚Identität' von Gottes- und Nächstenliebe sprechen kann, wie der Autor es tut (und es sogleich wieder abschwächt, 158), oder auch von einer „totalen Integration" (149), das ist die Frage, zumal in unserer Zeit des vordringlich gewordenen und erhöhten Einsatzes so vieler Christen für mehr soziale Gerechtigkeit (vor allem in der Dritten Welt) die Theozentrik des christlichen Glaubens immer stärker aus dem Blick zu geraten droht. Unter dieser Rücksicht liest man den genannten Satz 6,1 des Ordensdekrets heute mit einer gewissen Sympathie, obwohl er mißverstanden werden kann. So scheint es jedenfalls dem Rezensenten aus der Rückschau auf die letzten Jahre.

Zum Schluß seiner Ausführungen faßt der Autor in knapper Form noch einmal einige „Grundorientierungen" des Konzils „für die theologische Reflexion über das Ordensleben" zusammen, nämlich 1. „das Eingefügtsein des Ordenslebens in das Mysterium der Kirche", 2. „die enge Verbundenheit des Ordenslebens mit dem Christusmysterium", 3. „das charismatische Verständnis des Ordenslebens". Er schließt damit, zu betonen, daß die konziliaren Aussagen über das Ordensleben nicht „primär in einer direkten Korrektur der Tradition oder gar in ihrer Ablehnung bestehen", sondern eine Weiterführung, entsprechend „entscheidenden Aspekten der heutigen Theologie", bedeuten. Er hätte noch hinzufügen können, daß diese Weiterführung mit dem Konzil nicht zu Ende gekommen ist, sondern in jeder Zeit von neuem ihren Raum haben muß. – Einstweilen aber sei dem Autor für seine überaus sorgfältige und sehr mühevolle Arbeit gedankt.

München Friedrich Wulf

Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Referate und Diskussion eines Symposions anläßlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts. Hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1983). 272 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Institus Nr. 15), brosch. DM 24.–

Vorliegender Bd will die auf dem Symposion vorgetragenen Referate einer breiteren Leserschaft zugänglich machen, gemäß der Zielsetzung, an die der Präsident des Instituts, Erzb. J. J. Degenhardt, eingangs erinnert: Streng wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie und zugleich praxisbezogen die Vermittlung dieser Arbeit an die Seelsorge (vgl. 9–12). Die verschiedenen Beiträge bieten weniger eine Retrospektive auf die bereits geleistete Arbeit, als vielmehr das Ringen um Klärung einer theologischen Frage, der auch künftighin Mühe zugewendet werden muß.

In einem ersten Ansatz versucht J. Kard. Willebrands die *Bedeutung der Verhandlungen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen und der Anglikanischen Gemeinschaft für die Lehre von der sakramentalen Struktur der Kirche* aufzuzeigen (13–19). Die theologisch-dogmatischen Linien, die vom Kirchenbegriff in den Hauptwerken Möhlers hin zur Kirchenkonstitution des 2. Vat. Konzils führen, kehren auch in den folgenden Referaten wieder: Ursakrament im strengen Sinn ist die Person Jesu Christi selbst, Kirche das Mysterion/sacramentum der Gegenwart und der Vorankündigung der Vollendung des Heilswerkes Christi; Einzelsakramente sind Ausdruck des einen Sakramentes Jesus Christus, der sich und sein Heilswerk durch den Hl. Geist als Sakrament der Kirche vergegenwärtigt; grundlegend ist die Glaubensaussage, daß das Geheimnis Christi und das in ihm vollzogene und sich vollziehende Heilsereignis sakramentaler Natur ist, d. h.: Christus existiert und wird der Welt als Sakrament gegeben. Wenn anschließend festgestellt wird, am dichtesten und umfassendsten werde das Sakrament seiner selbst durch den Hl. Geist in der *Eucharistie* dargestellt (17), so läßt sich dazu sicherlich ein ökumenischer Konsens aufzeigen. Wie steht es aber mit der These: „Wenn die Kirche Eucharistie feiert, wird sie Leib Christi"? Es befremdet, daß bei katholischen Theologen nicht genügend zur Geltung gebracht wird, inwieweit die Taufe konstitutiv ist für die Kirche als Leib Christi; Taufe nicht nur irgendwie eine Initiation für das Eigentliche, das danach kommt, sondern sakramentale Hineinnahme in den Tod und in die Auferstehung Jesu Christi gemäß der paulinischen Interpretation, die dann auch das rechte Verständnis für die eucharistische Teilnahme am Opfer Jesu eröffnet. Gewiß kann in einem kurzen Referat nicht immer alles gesagt werden; auch ist die Konzentration auf einen wichtigen Hauptaspekt der Ekklesiologie wie auf das Verhältnis von Eucharistie und Kirche durchaus sinnvoll. Methodisch wäre aber zu beachten, daß die Reihenfolge der Sakramente nicht beliebig ist, und daß in numerischer Aufzählung die Taufe keineswegs zufällig am Anfang der Reihe steht. Über das erste muß auch zuerst gesprochen werden; nur so läßt sich der Anschein vermeiden, den auch vorliegender Bd hervorrufen könnte, daß nämlich im Aspekt katholischer Autoren die theologia crucis fehlt oder mindestens zu kurz kommt.

Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht wird von H. Döring dargestellt (20–125). Zunächst wird aufgezeigt, inwieweit die durchlaufende Denkstruktur der Ekklesiologie sakramentaler Art ist und worauf ihre Legitimation beruht. Zweierlei wäre bei einer „Grundaussage" hervorzuheben: Sie muß zum Ausdruck bringen, 1. daß die Kirche eine Funktion für die Welt hat, 2. daß die Kirche aber auch die Ausdrucksform von der Welt zu sein hat, d. h. Ausdruck dessen, was die Welt vor Gott sein soll. „So gesehen ist die Kirche bei aller Andersartigkeit eine heilsgeschichtliche Funktion der Welt: die geschichtliche, rechtliche und gesellschaftliche Objektivation und die sakramentale Gegenwart der Gnade Gottes an alle Menschen" (27), oder wie es an anderer Stelle heißt „. . . *in* Christus ist die Kirche das sakramentale Instrument *für* die Einheit mit Gott und mit den Menschen und zugleich das *Zeichen* dieser Einheit mit Gott und den Menschen" (31). Auch H. Döring erklärt, daß das Sakrament schlechthin Jesus Christus selbst ist, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, von dem her alle andere Sakramentalität nur eine analoge sein kann. Wenn es dann weiter heißt: „Nur in ihm findet man den Zugang zum Mysterium Gottes. Nur in der Beziehung zu Christus, dem Ursakrament, empfängt alle übrige Wirklichkeit Sakramentalität, auch Kirche und Welt" (45), so wäre im Hinblick auf andere Religionen nach einer überzeugenden Begründung zu fragen. Extra ecclesiam nulla salus? – Zur Weiterführung sakramentaler Denkstruktur beschreibt H. Döring die Kirche als Sakrament des Geistes. Er stützt sich dabei vor allem auf das Bemühen von M. Kehl, die Ekklesiologie in den umgreifenden Kontext der Pneumatologie einzuordnen.[1] Es ergibt sich, daß Kirche deshalb als „Sakrament des Geistes" verstanden werden kann, weil sie als „Ort der konkreten Freiheit des Glaubens" Sakrament des „befreienden" und „konkretisierenden" Geistes sein kann und sein muß (56). – Die Bewährung dieser „sakramentalen Denkstruktur" ist nun unter ökumenischer Fragestellung zu prüfen. Kann die Bindung Gottes an die Werkzeuge, die er als Mittel seiner Antwort gegeben und verordnet hat, erwiesen werden? H. Döring hält die sakramentale Denkform für eine notwendige Vermittlungsfigur der Ekklesiologie. Zu seinen Ausführungen ergeben sich einige Einzelfragen: Stimmt es, daß Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes die Grenzen von Raum und Zeit „zerreißt" (74)? Wäre eben dies ihre „Geschichtlichkeit" oder wäre damit auch die „Geschichtlichkeit" zerrissen? Müßte nicht das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Reich Gottes und Welt positiver beschrieben werden als unter dem Aspekt des Zerreißens? Gewiß finden sich auch bei H. Döring dazu mancherlei Ansatzpunkte (vgl. u. a. 83). Andererseits, – kann man sagen, daß das entscheidende Merkmal des Reiches Gottes die „totale Vergebung" ist (74)? Mit Recht wird an anderer Stelle daran erinnert, daß Christus selbst nicht nur Zeichen des Heils, sondern auch Zeichen des Gerichts ist (179). Dies bezeugt die Glaubenserfahrung der Kirche, und eben dies wäre auch zu bedenken bei der Grundthese: „Nur in der glaubenden Übereinstimmung mit den Zeugen kommt es auch zu einer Übereinstimmung mit dessen Erfahrung, so daß die Erfahrung eines jeden einzelnen stets seine Eigenerfahrung ist und im Vollzug Gestalt gewinnt – jedoch vermittelt" (88). – In dieses Denken werden noch die Ansätze für eine kommunikationstheoretische Ekklesiologie eingebracht.[2] Daraus ergibt sich: „Kirche als Sakrament hat . . . von ihrem innersten Wesen her den Zug auf Interaktion und Kommunion, Dialog und Kooperation" (107). – Zum Schluß vertritt H. Döring noch einmal kräftig seine Option für die sakramentale Denkstruktur. Dabei ist er sich der Schwierigkeiten bewußt, die diese nach wie vor für das ökumenische Gespräch enthält; es gibt jedoch s. E. keine bessere. Allerdings muß zum richtigen Verständnis deutlich gezeigt werden, daß die Sakramentalität der Kirche in ihrer Institutionalität der Freiheit des Geistes Christi Raum gewährt (116).

Gewissermaßen treuhänderisch erörtert H.-J. Schulz *Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht* (126–170). Sie erscheint als Entstehungs- und Deutungsprinzip der Bekenntnisse, so daß z. B. bei Theologen wie Basilius v. Caes. die dogmatische Überlieferung des trinitarischen Bekenntnisses nur eine Seite einer umfassenden, in besonderer Weise liturgievermittelten und durch die Liturgie realisierten Paradosis ist (139). Dabei gilt die Grunderkenntnis eucharistischer Ekklesiologie, daß der Hl. Geist das Tun Christi in der Kirche zur Geltung kommen läßt; durch die vom Wirken des Hl. Geistes geheiligten Gaben der Eucharistie baut sich die Kirche selbst als ein Leib in Christus auf, erfährt sie sich als *ein* Leib – *ein* Geist (147). Geschichtlich gesehen gilt die liturgisch-sakramentale Überlieferung und ihre theologische Normativität als bleibendes Vermächtnis der konziliaren Epoche patristischer Zeit. Die großen Entwürfe der Bildertheologen postulieren sakramentenähnliche Urbild-Abbild-Verhältnisse als Grundprinzip der Interpretation allen Seins und speziell der inkarnatorischen Heilsordnung (156); der ganze Kosmos der Glaubenseinheit erscheint dabei im Spiegel der Liturgie (160, 162). Als Impuls theologischer Erneuerung erwartet H.-J. Schulz ein neues Überlieferungsbewußtsein, das sich am Geist der Ganzheit eines ungeteilt dogmatisch-liturgischen Erbes der selbst noch ungeteilten Kirche der Frühzeit inspiriert.

Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug, die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion wird von G. Gaßmann herausgearbeitet (171–201). Das Ergebnis dieser „Entdeckungsreise" ist viel reicher, als zunächst vermutet werden konnte. Offenkundig wird die hier genannte Begrifflichkeit als eine Hilfe für die Bestimmung und Beschreibung des Ortes und der Berufung der Kirche und ihrer Einheit in Gottes Heilsplan empfunden (193);

[1] Vgl. Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie. Hrsg. von Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder, 1979 (Quaestiones Disputatae; 85).

[2] Alexander Ganoczy: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 (Die Theologie). S. 106–135. – Barbara Kappenberg: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen Ekklesiologie. – Frankfurt a. M. 1981.

sie macht vor allem deutlich, daß die Kirche und ihre Einheit nicht um ihrer selbst willen da sind. „Kirche ist Zeichen, Sakrament, Werkzeug der Liebe Gottes, seiner Herrschaft, seines universalen Heilsplanes für alle Menschen in Jesus Christus. Sie ist ... Zeichen für Gottes Gericht und Gnade ..., Zeichen der zukünftigen Einigung aller Menschen im Reiche Gottes, der erlösenden Schöpfung und Vollendung aller Dinge" (196). Kritisch wird gesehen, daß eine deutlichere Verbindung zwischen den Sakramenten in der Kirche und der Sakramentalität der Kirche noch fehlt. Daß durch diesen unabgeschlossenen Rezeptionsprozeß nicht nur neue Ausdrucksmöglichkeiten samt deren Rückwirkungen auf inhaltliche Konzeptionen gewonnen wurden, sondern auch ein wesentlicher Beitrag zur Annäherung unterschiedlicher ekklesiologischer Konzeptionen geleistet wurde, ist für G. Gaßmann Grund genug, diesem Prozeß in der weitergehenden ökumenischen Diskussion mehr konzentrierte Aufmerksamkeit zu schenken als bisher (197).

Kritische Ansätze zu neuer Besinnung bietet auch der öffentliche Vortrag von P. Hünermann: Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens (202–221). Im Anschluß an Pascal verweist er darauf, daß das Herz als Mitte und Spitze des Menschen den Ort bezeichnet, an dem der Mensch, angerührt durch die Gnade des sich herabneigenden Gottes, die Realität Gottes und seine Wirklichkeit hervorbringt und hervorbringend allererst erfaßt (213). Leider scheint diese Theologie im 2. Vaticanum auszufallen. Es fällt auf, daß weder in der Liturgie- noch in der Kirchenkonstitution oder in einem der anderen Texte genauer bestimmt ist, „wie die so verstandenen und vollzogenen Sakramente im heutigen Erfahrungskontext, im weltlichen Zusammenhang stehen" (218). Hier macht sich für P. Hünermann eine Lücke bemerkbar. Zugleich mit der entsprechenden Ergänzung theologischer Ansätze wird ein neues Verständnis sakramentaler Struktur der Wirklichkeit angezielt, als eines „Raumes der Huld Gottes, in dem die Humanität des Menschen und die wahre Wirklichkeit der Welt sich allererst entfalten können" (221).

Zum Schluß wird das Interesse auf *Weiterführende Ansätze und Fragen aus der Diskussion der Referate* gelenkt, wie sie von H. J. Urban zusammengefaßt wurden (222–227). Hinsichtlich der Klärung des Sakramentsbegriffs in seiner Anwendung auf die Kirche ergibt sich (u. a.), daß die „Überlieferung im gesamtheitlichen Sinn" als primäre theologische Quelle zu gelten hat. Ausgangspunkt aller Überlegungen über die Sakramentalität ist die Ursakramentalität Christi. Erst von ihm bzw. von der universalen Heilsdimension des Kreuzesgeschehens auf Golgotha aus eröffnet sich die Sakramentalität der Kirche. Dabei bleibt Kirche als Sakrament immer selbst „sakramentsbedürftig". Nie darf übersehen werden, daß der Glaube unabtrennbar zum Sakrament gehört. – Zuletzt wird darauf hingewiesen, daß die Begrifflichkeit, mit der Kirche zur Sprache gebracht wird, nur komplementär richtig angewendet werden kann. Das deckt sich mit der Grunderkenntnis, daß Aussagen wissenschaftlicher Theologie immer nur Modellcharakter haben.[3] Im lebendigen Vollzug bedarf die Theologie daher auch des Dialogs. Dem wollte das Symposion dienen.

Die verschiedenen Beiträge sind ein Beleg dafür, daß das Erfassen theologischer Wahrheit wegen der Kontingenz alles Geschöpflichen nur komplementär erfolgen kann. Von daher gesehen ermöglicht erst der große Konsens in der Kraft des Geistes die Erfassung des von Christus geschenkten Heils in seiner Gesamtgestalt. Die Arbeit des Möhler-Instituts ist dazu ein guter Weg.

Fulda Elmar Fastenrath

[3] Vgl. u. a. Johann Auer: Die Bedeutung der „Modellidee" für die „Hilfsbegriffe" des katholischen Dogmas. In: Einsicht und Glaube. Hrsg. von Joseph Ratzinger und Heinrich Fries. – Freiburg i. Br.: Herder, 1962. S. 259–279. – Ders.: Modelldenken. In: LThK 7 (^{2}1962) 508.

Schmidt, Heinz: **Didaktik des Ethikunterrichts I.** Grundlagen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1983), 260 S. (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd 6,1), kart. DM 36.–

Mit diesem Buch wird eine Reihe eröffnet, die das in verschiedenen Bundesländern eingeführte Unterrichtsfach „Ethik" (als Alternative zum Religionsunterricht) wissenschaftlich und didaktisch fundieren soll. Dabei will dieser erste der beiden sich mit Didaktik befassenden Bände die Grundlegung vermitteln, auf der dann der 2. Bd „einen fachdidaktischen Rahmen entwickeln sowie Ziel-, Inhalts- und Methodenfragen schulspezifisch konkretisieren soll" (10).

Die Grundlagenfragen hat der Vf. nach vier Sachgruppen geordnet:

In Teil I werden die rechtlichen Rahmenbedingungen für das neue Unterrichtsfach umrissen. Daß ein Unterrichtsfach über Sinn- und Wertfragen an einer staatlichen Schule dem Prinzip weltanschaulicher Neutralität des Staats nicht widerspricht, ergibt sich bereits daraus, daß die Verfassungsnormen bestimmte Wertvorstellungen implizieren bzw. sich ausdrücklich darauf berufen, die auf elementare sittliche Verbindlichkeit als Voraussetzung für eine gesellschaftliche Ordnung verpflichten. Auf dieser Grundlage in Auseinandersetzung mit ihren unterschiedlichen Traditionen und Interpretationen zu einer gemeinsamen Erkundung und Erprobung humaner Lebensbedingungen auf Zukunft hin anzuhalten, hält der Vf. für die Grundaufgabe eines Ethikunterrichts.

Geleitet von dieser Perspektive nimmt er in Teil II eine kritische Sichtung der vorliegenden didaktischen Konzepte für dieses Fach vor. Ausführlich rezipiert er dabei die breite angelsächsische Diskussion, wobei er Möglichkeiten und Grenzen einer Übertragung dortiger Ansätze auf die hiesige Schulsituation aufzeigt. Darüber hinaus wertet er auch die hierzulande mittlerweile entwickelten Konzepte und Lehrpläne aus. Im Anschluß an Ansätze östlicher Provenienz weist er auf die im Westen unterbelichtete kollektive Dimension im Bereich der Werterziehung hin.

Teil III befaßt sich mit entwicklungs- und sozialisationstheoretischen Konzepten zur sittlichen Erziehung. Dabei geht der Vf. der Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Autorität und freier Einsicht nach. Er referiert Befunde zum Zusammenhang zwischen der Entwicklung der sozialen Wahrnehmung und der des moralischen Urteils. Die Theorien zur Entwicklung moralischer Urteilsstrukturen werden knapp vorgestellt, wobei der Vf. diese allerdings an sozial-kulturelle Strukturen gebunden sieht und darum eigens nach der Bedeutung sozial gestützter Interaktionsformen für die sittliche Erziehung fragt. Anhand der verschiedenen Ich-Entwicklungskonzepte arbeitet er die die Sittlichkeit fördernden Strukturen heraus, zeigt allerdings auf, daß diese notwendig um die persönliche biographische Perspektive ergänzt werden müssen, wozu er auf den Gewissensbegriff – als Instanz menschlicher Selbstdefinition – rekurriert.

In Teil IV legt der Vf. den Ertrag der lernpsychologischen, der allgemeindidaktischen und der schultheoretischen Arbeiten für die Didaktik des Ethikunterrichts dar. Er macht dabei deutlich, daß die bestehenden Strukturen schulischen Lernens nicht unberührt bleiben können, sollen sie der Herausforderung, kulturschöpferische Lernprozesse in Richtung auf eine kommunikative und solidarische Existenz zu initiieren und befördern, gerecht werden.

Diese Inhaltsübersicht deutet an, daß das Buch eine umfassende Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes zu Fragen der sittlichen Entwicklung und Erziehung enthält. Die Ergebnisse der relevanten empirischen Wissenschaften (insbesondere Psychologie und Soziologie) werden ausführlich dargelegt und auf ihre didaktische Bedeutung hin erörtert. Das Ganze wird nochmals in eine gediegene Verbindung mit dem Diskussionsstand innerhalb der philosophischen und theologischen Ethik gebracht, wobei die aktuelle Brisanz einer moralischen Erziehung deutlich wird. Von daher ist diese Veröffentlichung auch für die religionspädagogische Diskussion eine unverzichtbare Informationsquelle und zugleich eine Herausforderung, will sie mit dem Religionsunterricht dem hier angezielten Niveau des Ethikunterrichts entsprechen.

Allerdings geht die detaillierte Einbeziehung und Sichtung teilweise sehr heterogener theoretischer Ansätze und Konzepte zu einem großen Teil auf Kosten einer Übersichtlichkeit der Gesamtdarstellung. Hier wirkt sich das Fehlen von Zusammenfassungen, die den gewonnenen Problemstand dem Leser nochmals kurz vergegenwärtigen und ihn in den Zusammenhang des angezielten gesamttheoretischen Rahmens hineinstellen, als sehr nachteilig aus. Ohne Vorkenntnisse bleiben viele Abschnitte unverständlich. Von daher ist dieses Buch als Lehr- und Studienbuch nur bedingt geeignet.

Münster Norbert Mette

Schwartz, Werner: **Analytische Ethik und christliche Theologie.** Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 295 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 46), kart. DM 58.–

Die Bedeutung der wissenschaftlichen Disziplin „Ethik" in der evangelischen Universitätstheologie steht in keinem Verhältnis zur Bewertung der christlichen Moral in der Meinung unserer Kirchenmitglieder. Oft hat man – zumal als Gemeindepfarrer – den Eindruck, daß „christlich" synonym ist mit „moralisch anständig". Sieht man freilich genauer zu, werden Sache wie Begriff alles andere als eindeutig. Das macht auch Vf. zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „Es gibt kaum eine Frage praktischen Verhaltens, in der Christen einer Meinung sind ... Wenn so wenig klar ist, was das Verhalten von Christen ausmacht, hat es dann überhaupt Sinn, von einer christlichen Ethik oder wenigstens von einer Ethik von Christen zu sprechen" (11)? Von der Beantwortung dieser Frage ist dann freilich auch die Möglichkeit einer darauf aufbauenden theologischen Ethik als wissenschaftlicher Disziplin abhängig. Vf. bejaht beide Fragen und hat zum Nachweis ein anregendes und ohne Zweifel gutes Buch geschrieben; gut nicht nur, weil die Mainzer Universität die zugrunde liegende ev.-theol. Diss. von 1981/82 preisgekrönt hat.

Das Buch gliedert sich in sechs Teile. Teil 1 „Probleme und Klärungen" (11–22), Teil 2 „Positionen und Entwicklungen" (23–73), Teil 3 „Diskussionen und Entscheidungen" (74–128), Teil 4 „Moral und Religion" (129–167), Teil 5 „Die Funktion religiöser Sätze für die Ethik" (168–213), Teil 6 „Die metaethischen Voraussetzungen der Ethik von Christen" (214–262). „Abschließende Überlegungen" (263–267), Literaturverzeichnis (269–291) und Namensregister bilden den Schluß.

Teil 2 ist der Darstellung, Teil 3 der Bewertung der wesentlichen Positionen der analytischen Ethik gewidmet; die Teile 4 und 5 erweitern den Untersuchungsbereich um Überlegungen der analytischen Religionsphilosophie und der

in den englischsprachigen Ländern bereits erfolgten Rezeption dieser philosophischen Richtungen durch die theologische Ethik. Diese ausgewählten Ergebnisse werden in Teil 6 noch einmal ausgezogen und in das sog. „story"-Konzept der Ethik integriert, das Vf. von seinem Lehrer Dietrich Ritschl übernommen hat (vgl. D. Ritschl u. Hugh Jones: „Story" als Rohmaterial der Theologie, ThExh 192, München 1976).

Damit ist aber auch die der Arbeit vorausliegende Grundentscheidung hinsichtlich des Propriums christlicher Ethik gefallen: Mit seinem Lehrer Ritschl sieht Vf. es darin, daß christliche Ethik reine „Ethik von Christen" ist, also gewissermaßen eine Binnenmoral von Menschen, die auf einer gemeinsamen Weltsicht beruht. Diese spezifische Weltsicht der Christen – und dieses revolutionär Neue verbirgt sich hinter der Bezeichnung „story"-Konzept" – wird vermittelt durch die „story Gottes mit dem Menschen" (266 u. ö.). Aber ob das als Bestimmung des christlichen Propriums ausreicht? Mir ist es eine durchaus noch offene Frage, zumal unter Berücksichtigung des alten Anspruchs christlicher Ethik, allen Menschen etwas zu sagen zu haben. Für Vf. aber ist diese Entscheidung eindeutig, und die theologische Ethik hat für ihn in folgendem ihren Untersuchungsgegenstand:

„In eben diesem Bezug auf eine spezifische Weltsicht ist die Einheitlichkeit der Ethik von Christen zu sehen – bei allen Unterschieden in ihrer Ausprägung. Ein offenes Konzept ist erforderlich, das diese Einheitlichkeit auszudrücken erlaubt. Es muß notwendig interpretationsfähig sein, denn nur so ermöglicht es die Integration unterschiedlichen Materials christlicher Ethik. Dazu wird das Konzept der story vorgeschlagen, das die spezifisch christliche Weltsicht (die story der Christen, der ersten Christen, des Christus im Horizont der story Israels) mit der gegenwärtigen story der Christen einschließlich ihren ethischen Entscheidungen und ihres ethischen Denkens vermittelt" (266).

Allein in diesem Untersuchungsgegenstand unterscheidet theologische Ethik sich von der philosophischen, nicht aber in einer anderen Aufgabe. Daß in dieser Verhältnisbestimmung weniger ein Ergebnis der Arbeit vorliegt als vielmehr eine Voraussetzung, ist keine Kritik an Vf. Kritisch kann ich das schon allein darum nicht sehen, weil ich selbst aufgrund eigener Beschäftigung mit dem Thema darin mit Vf. einig bin: Die sich selbst als inhaltlich neutral verstehende analytische Ethik (= Metaethik) muß mit jeder in sich konsistenten theologischen Ethik kompatibel sein und ist es auch. Theologische Ethik kann sich problemlos aber gerade des sprachanalytischen Instrumentariums bedienen, um eben diese Konsistenz zu erreichen, die sie dann der rationalen Diskussion zugleich zugänglich macht als auch in gewisser Weise enthebt: Konsistenz vorausgesetzt ist sie von der Vernunft her nicht mehr zu kritisieren, nur noch bezüglich ihrer normativen Prämissen.

Die oben an Vf. gestellte Anfrage tut meiner grundsätzlich positiven Bewertung seiner Arbeit keinen Abbruch, auch nicht einige kleinere Kritikpunkte an seiner Darstellung und Bewertung bestimmter Autoren aus dem Lager der analytischen Ethik, die einer ausführlicheren Diskussion bedürften, als hier möglich ist. Verschweigen kann ich freilich nicht, daß ich gewisse Schwierigkeiten mit Vfs. Einschätzung des sog. Naturalismus oder Deskriptivismus habe. Damit ist gemeint die Theorie, daß moralische Werturteile allein aus Tatsachenbehauptungen ableitbar seien. Wenn der Naturalismus recht hätte, wäre theologische Ethik nicht möglich. Er hat aber nicht recht – und das ist eine rein logische Frage! Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Vf. aus dem Interesse heraus, einem arbiträren Subjektivismus zu begegnen, den Deskriptivismus zu positiv beurteilt. (Vgl. z. B. seine Überschrift 3.6 (115): „Zwischen (sic!) Deskriptivismus und Präskriptivismus: Eine angemessene Konzeption der Metaethik".) Ich halte das deshalb für eine folgenschwere Fehleinschätzung, weil der Deskriptivismus von der Sache her eine absolute Theorie ist: ein bißchen deskriptivistisch gibt es so wenig wie ein bißchen schwanger. Und das relative Recht deskriptiver Prämissen ist der Streitpunkt nicht, der geht um das Wörtchen „allein" bei der Ableitung (gleich Begründung) moralischer Urteile. Ich hätte mir hier in Vfs. Ausführungen etwas mehr Klarheit gewünscht.

Meine Bedenken lassen sich an dem bereits zitierten Satz von S. 266 erläutern. Wenn das „story"-Konzept auch die „ethischen Entscheidungen" der jetzigen Christen einschließt, dann handelt es sich dabei um moralsoziologisch erhebbare, in jedem Fall aber deskriptive Sachverhalte – und wie nun sollen daraus normative Prämissen werden können, die auch eine christliche Ethik zweifelsohne benötigt, will sie Ethik bleiben und das heißt: Meinungen „praktischen Verhaltens" (11) beeinflussen? Rächt sich hier nicht Vfs. unklarer Umgang mit dem Problem des Deskriptivismus?

Diese Konfusion zeigt sich auch in folgendem Zitat: „Moralische Konzepte sind handlungsleitend. In ihnen sind Deskription und Evaluation verbunden. Die deskriptive Seite läßt sich explizieren, und in ihr ist bereits die Evaluation beschlossen. Moralische Vorstellungen können also unmittelbar auf Fakten zurückgeführt werden" (117). Aus „verbunden" wird darin „beschlossen", was aber durchaus nicht dasselbe ist. Und was heißt dann „unmittelbar"? Um es nochmals zu wiederholen: Der Streit geht darum, ob „moralische Vorstellungen" (damit meint Vf. doch Normen, oder?) allein auf Fakten zurückgeführt werden können.

Der Streit um den Deskriptivismus ist schwierig, zugegeben. Aber die Frage hat zentrale Bedeutung, gerade für das Konzept theologischer Ethik, wie es Vf. vorzuschweben scheint. Müßte man da als Leser nicht erwarten können, daß die Positionen mehr durchreflektiert werden? Dann wären wohl auch Sprache und Begrifflichkeit klarer geworden.

Demgegenüber betrifft eine weitere Anfrage eher ein Randproblem. Wie unterscheidet Vf. „Generalisierbarkeit" von „Universalisierbarkeit"?

Zugegeben: Die Terminologie ist bei den Vertretern der analytischen Ethik nicht einheitlich. Nur ist es meiner Kenntnis nach dann so, daß einige Autoren statt universalisierbar eben generalisierbar sagen, beides also nicht unterscheiden. Wenn aber differenziert wird, dann m. W. ganz eindeutig genau umgekehrt wie von Vf. In dem Satz: „Während die Vorstellung der Universalisierbarkeit impliziert, daß eine Vorschrift sich auf alle Menschen in allen Orten zu jeder Zeit bezieht, bescheidet sich das Konzept der Generalisierbarkeit damit zu betonen, daß moralische Urteile nicht auf die Person des Urteilenden selbst beschränkt sind, sondern für ähnliche Menschen in ähnlicher Situation gelten" (132) sind die Begriffe genau vertauscht. Ein Versehen oder mehr als das? (Unklar ist mir auch, auf welchen Autor sich die belegende „a.a.O."-Anm. 7 bezieht.)

Der Leser mag beurteilen, wie schwer solche Anfragen wiegen. Und viele solcher wünsche ich dem Buch, schon wegen des Themas. Persönlich warte ich mit Spannung auf eine Diskussion des Vf./Ritschlschen Neo-Konzeptes einer „story"-Ethik in der evangelischen Theologie!

Rabenau-Odenhausen Hans Biesenbach

Schneider, Lothar: **Subsidiäre Gesellschaft.** Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. Mit einer Einf. von Oswald von Nell-Breuning. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 161 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 24), kart. DM 32.–

Das Subsidiaritätsprinzip, „jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz" (Quadragesimo Anno 79), gehört zum Kernbestand der katholischen Soziallehre, stößt aber gerade deshalb immer wieder auf voreingenommene Ablehnung, weil es als angeblich „katholisches Prinzip" für Nichtkatholiken und damit für ein pluralistisches Gemeinwesen unannehmbar sei. Prinzipien sind jedoch weder katholisch noch un- bzw. antikatholisch, sondern entweder richtig oder falsch. Dies am Beispiel des Subsidiaritätsprinzips aufzuzeigen und die in weiten Kreisen nach wie vor bestehende Voreingenommenheit gegen den Grundsatz der „subsidiären Gesellschaft" auszuräumen, gelingt der vorliegenden Habilitationsschrift von Lothar Schneider, inzwischen Professor für Christliche Sozialwissenschaft an der Universität Regensburg, in eindrucksvoller Weise.

Eine kurze Einführung zum „Theorie-Praxis-Zusammenhang" (14–17) macht auf die Fragwürdigkeit eines vorschnellen Rufens nach Praxis aufmerksam und betont gerade die Bedeutung einer (guten) Theorie für die Praxis. Um die Bedeutung der Theorie „Subsidiaritätsprinzip" für die praktische Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit darzulegen, schlägt Sch. zwei Wege ein.

Im ersten Hauptteil „Auf der Spur der Implikationen" entfaltet er das Subsidiaritätsprinzip und seine praktischen Anwendungen.

Zunächst interpretiert er das „Entzugsverbot" und das „Hilfsgebot", die beiden (bisherigen) Sätze des Subsidiaritätsprinzips, und schließt ihnen das Gebot der „subsidiären Reduktion" als einen neuen dritten Satz an (18–37). 1. Entzugsverbot (P>G): Was eine Person (P = der einzelne, Person) leisten kann, darf ihr von der Gesellschaft (G = Gemeinschaft, Gesellschaft, Gesellschaftstätigkeit) nicht entzogen werden; 2. Hilfsgebot (p<G): Was eine schwache Person (deshalb p klein geschrieben) nicht zu leisten in der Lage ist, soll die Gesellschaft als Hilfe zur Selbsthilfe leisten; 3. Subsidiäre Reduktion (P>G): Was eine erstarkte Person inzwischen selbst leisten kann, ist ihr von der Gesellschaft wieder zurückzuübertragen. Anschließend verdeutlicht der Autor die „Zueinanderordnung" von Person und Gesellschaft – er spricht von P-G-Relation – in einer oft überraschenden Weise an Problemen aus dem biologisch-anthropologischen und gesellschaftlichen Bereich, die bisher weder im Zusammenhang mit dem Subsidiaritätsprinzip noch gar als Ausdruck subsidiärer Beziehungen gesehen wurden (37–77). Phänomene wie „Schwache p brauchen G länger" (39) und in stärkerem Maße, „die ‚Midlife crisis' als P-G-Problem" (48) sowie die „subsidiäre Bedeutung von ‚Wänden'" (63), wobei der Begriff „Wände" nicht nur für Mauern aus Steinen, sondern als Ausdruck für individuelle „(Lebens)Raumgestaltung" (65) steht, sind die interessantesten dieser implikativen Aspekte.

Im zweiten Hauptteil „Analoge Aspekte des Subsidiaritätsprinzips" zeigt der Vf. überwiegend Ähnlichkeiten aus Naturwissenschaft und Technik auf. Er greift diese Bereiche heraus, weil er das

Verständnis des Subsidiaritätsprinzips vor allem durch die „von Naturwissenschaft und Technik geprägte ‚Bild'- und Sprachbarriere der Industriegesellschaft" erschwert sieht. Deshalb sollen in erster Linie „Zielgruppen der naturwissenschaftlich-technischen Gegenwartsgesellschaft angesprochen" und die ihnen vertrauten Argumentationsfiguren „für einen Dialog mit der katholischen Soziallehre aufbereitet werden" (79).

Als erste Analogie stellt Sch. die ingenieurwissenschaftlich bedeutsame „Teilumkehrung" vor (85–98), nach der man ein Ziel oft erst auf dem „‚Umweg' über die Gegenrichtung" (88) erreichen kann. Die Übertragung des Teilumkehrungsmodells ins Soziale verlangt, daß die Gemeinschaft die „je neu gewonnene P-Kompetenz" (92) der Glieder beachtet und ihnen entsprechend Freiräume einräumt, um das eigentliche Gemeinschaftsziel, Selbständigkeit und Mündigkeit der Glieder (1. und 3. Satz des Subsidiaritätsprinzips), zu erreichen. Weitere Analogien aus dem naturwissenschaftlich-technischen Bereich legt der Vf. in den Kapiteln „Asymmetrie – Grundregeln zur Optimierung" (98–106), „Die ‚Kugeltheorie' oder jetzt verstehe ich Parkinson" (106–114), „Miniaturisierung oder Riesen sind unterlegen" (114–125), „Evolution versus Involution" (125–130) sowie „Entropie und Subsidiaritätsprinzip" (130–135) vor.

Der letzte Abschnitt faßt die Grundgedanken der Untersuchung zusammen und kommt zu dem Ergebnis: „Analoge Aspekte ermutigen zur Verwirklichung implikativer Forderungen des Subsidiaritätsprinzips" (136–145).

Die Untersuchung wurde 1982 unter dem Titel „Implikative und analoge Aspekte des Subsidiaritätsprinzips" von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Durch die Analyse der Implikationen vertieft sie Bekanntes, durch die Freilegung der Analogien macht sie das Subsidiaritätsprinzip plausibler, zeigt, wie es in vielen „Einzelbereichen in analoger Weise immer wieder aufscheint" (9), und erweist es so „als ein der physikalisch-kosmischen und der human-sozialen Welt gemeinsames Universalprinzip" (12).

Die besondere Leistung Sch.s besteht darin, daß er mit dem „Dritten Satz" bzw. der Forderung nach „subsidiärer Reduktion" nachdrücklich auf die dem Subsidiaritätsprinzip wesentliche Dynamik hinweist; für die soziale Gerechtigkeit taten dies in ähnlicher Weise Gustav Gundlach (Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, 174) und Oswald von Nell-Breuning (Gerechtigkeit und Freiheit, 343). Ebenso bedeutsam erscheint, daß die Aufbereitung der Analogien aus Naturwissenschaft und Technik den überfälligen Dialog mit ihren Vertretern und das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips fördern kann.

Wenn Oswald von Nell-Breuning in seinem „markanten" Vorwort (9–13) als einzigen Einwand anmerkt, das Subsidiaritätsprinzip sei keine „Implikation der christlichen Botschaft", sondern ein sozialphilosophisches Prinzip, so meint der Rez., daß sich beides nicht widerspricht: Das Subsidiaritätsprinzip ist zweifellos dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft erkennbar, läßt sich aber auch aus dem christlichen Menschenbild ableiten.

Sch. hat mit seiner Untersuchung, die beträchtlich über das eigene Fachgebiet hinausgreift, auf weite Strecken einen hohen Abstraktionsgrad aufweist, ohne jedoch blutleer zu wirken, die katholische Soziallehre und die wissenschaftliche Soziallehre insgesamt „ein bedeutsames Stück vorangebracht" (12).

Bochum Josef Stegmann

1. **L'économie du salut dans la liturgie.** Conférences Saint-Serge. XVII[e] semaine d'études liturgiques. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.L.V. – Edizioni liturgiche 1982. 286 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae", „Subsidia" 25) kart. Lit. 20 000.–

2. **la Liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie.** Conférences Saint-Serge. XXVIII[e] semaine d'études liturgiques. Paris, 30 juin – 3 juillet 1981. Mit Beiträgen von C. Andronikof, B. Bürki, H. Cazelles u. a. – Rom: C.L.V. – Edizione liturgiche 1982. 386 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 27) kart. Lit. 28 000.–

3. **Liturgie, Spiritualité, Cultures.** Conférences Saint-Serge. XXIX[e] semaine d'études liturgiques. Paris, 29 juin – 2 juillet 1982. Ed. par. A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.L.V. – Edizione liturgiche 1983. 420 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 29) kart. Lit. 32 000.–

Das (orthodoxe) Institut Saint-Serge in Paris, Nachfolger der Theologischen Akademie Kiew, veranstaltet in Zusammenarbeit vor allem des verstorbenen Rektors des Institus C. Kern mit B. Botte OSB der Abtei Mont César in Löwen († 1980) seit 1953 jährlich (außer 1956) interkonfessionelle, seit 1957 unter ein Thema gestellte Studienwochen (vgl. A. Kniazeff, L'Institut Saint-Serge. Paris 1974, 110–115; B. Botte, Le mouvement liturgique. Paris 1973. 136–144; F. Petit, Les conférences Saint-Serge: EphLit 88 [1974]; [124–130]) mit Referaten zu bestimmten Themen. Während die in der deutschen Literatur kaum beachteten in der Regel vorzüglichen Vorträge nur der Jahre 1961ff und 1965f in der Reihe „Lex orandi" 35, 39f, 46ff. Paris 1963, 1965, 1967, 1970 veröffentlicht wurden, erscheinen sie dank der Initiative vor allem des durch zahlreich hervorgehende Beiträge zur Liturgiewissenschaft hervorgetretenen Prof. A. M. Triacca von der Päpstlichen Hochschule der Salesianer seit der 20. Studienwoche (1973) im o. a. Verlag der Vinzentiner (Rom 1975ff), jeweils in alphabetischer Reihenfolge der Autoren. Nachträglich wurden die Referate der Wochen 1969 (1977) und 1970 (1982) dort herausgegeben, so daß nur 1971 und 1972 noch fehlen.

1. Das Thema der 17. Studienwoche (1970) „Heilsökonomie in der Liturgie" wird nach einer „Präsentation" von A. Pistoia und Triacca (6–10) von 14 Autoren in französischer Sprache behandelt (vgl. die Aufzählung in der Kurzrezension durch B. Neunheuser, in: ALW 25 [1983] 51). Leider erfährt man nichts über Konfession, Nationalität und Amtsstellung der Autoren (wohl sechs Katholiken, vier Orthodoxe, zwei Reformierte, je ein Lutheraner und Anglikaner).

Dem Rez. erscheinen, ohne die nicht erwähnten Referate abzuwerten, besonders wertvoll die Beiträge von M. Arranz über die Post-Sanctus-Teile der Anaphoren antiochenischen Typs (29–57), B. Botte zum Terminus Oikonomia (biblisch, patristisch: 59–71; 71f über die Intention der beiden Begründer der Studienwochen), J. de Watteville über Mysterientheologie und Anamnese bei Luther, Calvin und ihren nächsten Nachfolgern (74–104), Ch. Renoux über Riten der Karwoche und Hymnen der „Großen Woche" der Armenier (169–188; 189–218 französische Übersetzung der schwer zugänglichen Texte), Th. Süss, Heilsgeschichte bei Luther (231–242), J. Tabet über die Eschalogie im Ordinarium der maronitischen Stundenliturgie (243–266; erste Übersetzung in eine westliche Sprache?) und D. Webb über den neuen Kalender der Kirche von England (1969; 267–286).

2. Von den 20 ebenfalls französisch geschriebenen Beiträgen des Jahres 1981 (je acht römisch-katholische, zwei reformierte Autoren, je ein lutherischer und anglikanischer, diesmal z. T. mit Angabe des Wohnortes und der Stellung) fällt es noch schwerer, eine Auswahl zu treffen.

Den Rez. haben besonders beeindruckt B. Bürki (reformierter Pfarrer, gegenwärtig Dozent an der Kath. Universität Fribourg) über den Sonntagsgottesdienst nach Calvin (29–46), M. M. Garijo Guembe (Salamanca, inzwischen Prof. für Geschichte und Theologie der östlichen Kirchen im Fachbereich Kath. Theol. in Münster) über die Bedeutung des Axioms „Lex orandi – Lex credendi" für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus (71–96), K. Hruby (Institut Catholique de Paris) über Sinn und Geist der jüdischen Liturgie (97–112), E. Mélia (Saint-Serge und Pfarrer der georgischen Orthodoxen in Paris) mit nicht „ikonoklastischen", aber ein gewisses aggiornamento anregenden Gedanken zum „Monolithismus" der orthodoxen Liturgie (143–154), Gl.-R. Muess über die lutherische Liturgie (155–178), Teil III über Verfall und Erneuerung (169–178), B. Neunheuser über R. Guardini (179–189), Ch. Renoux (vom Nationalen Forschungszentrum – CNRS – in Paris) über die alte Liturgie Jerusalems („Historisierung" und Mysterium: 240–260), A. Rose detailliert die „Große Vigilien" in Liturgien des Ostens und Westens (261–296), A. Schmemann (Dekan des Orthodoxen Seminars St. Vladimir, USA) mit methodologischen Bemerkungen zu einer liturgischen Theologie, nicht bloß Theologie der Liturgie (297–303), und in etwa parallel dazu A. M. Triacca über den theologischen Sinn der Liturgie und/oder den liturgischen Sinn der Theologie mit dem bescheidenen Untertitel „Esquisse initiale pour une synthèse" (321–337), C. Vogel (Straßburger Fakultät; gestorben bei Antritt der Fahrt zur 29. Studienwoche 1982), wie auch sonst oft Neues, auch Aufregendes bietend, hier über die Unabhängigkeit eines der Liturgie inhärenten theologischen Sinns von theologischer Ideologie, aufgewiesen an den lateinischen Riten der Ordination und den östlichen wie westlichen des Ehe- oder Brautsegens und der Trauung (339–348) und D. Webb über die Anaphora des Nestorius im Vergleich mit verwandten Anaphoren (349–372).

3. Der Titel „Liturgie, Spiritualität, Kulturen" der 29. Woche faßt 22 (zu) generelle und spezielle Vorträge verschiedenen Umfangs und Gewichts lose zusammen (elf römisch-katholische, sieben orthodoxe, zwei reformierte Theologen, je einer anglikanisch und lutherisch). Im Unterschied zu den beiden vorherstehenden Rezensionen sollen alle Beiträge wenigstens genannt werden.

Besonders hervorzuheben ist der tiefschürfende längere hermenitische Beitrag des Mitherausgebers A. M. Triacca, der auch das erste Vorwort verfaßte, über die Problematik einer liturgischen Spiritualität: Ist eine solche möglich? „Von der Methode zum Leben". Über den Einfluß der Nachbarkulturen auf das AT bzw. auf die Liturgie der Synagoge bis in die Gegenwart handeln H. Cazelles und recht aufschlußreich H. Hruby; über biblischen und liturgischen Humanismus Y. Fauquet. A. Rose belegt mit vielen patristischen und liturgischen Zeugnissen eine „aszetische" (nicht christologische oder ekklesiologische) Deutung des Ps 83,6–8 (LXX) und der Gradualpsalmen 119–132 (besonders im byzantinischen Morgenoffizium): Die spiri-

tuellen „Aufstiege" zu Gott. I.-H. Dalmais referiert kurz über ekklesiale und monastische Spiritualität der Kopten, E. Cothenet über das Protoevangelium des Jakobus als erstes Zeugnis volkstümlicher Marienfrömmigkeit.

Von den Beiträgen zur byzantinischen Liturgie und ihrer Spiritualität sind einige summarisch, hier und da auch etwas zu panegyrisch: Beziehung zum Leben des Alltags (B. Bobrinsky), zur Entwicklung der Kultur (C. Harissiadis), Teilnahme am Opfer Christi (D. Staniloae). Hervorzuheben ist der umfassende, klar gegliederte und Kritik nicht verschweigende Beitrag über horizontale und vertikale Dimension (E. Theodorou). Andere Autoren wenden sich speziellen Themen zu: Spiritualität der Liturgie in den Athos-Klöstern (G. Limouris), Kreuzfrömmigkeit am Fest der Kreuzerhöhung, 13./14. Sept. und Oktav (A. Kniazeff, reich belegt), russisches Offizium (Vesper und Morgenlob) aus dem 17. Jh. über die heilige Weisheit Gottes (C. Andronikoff) sowie über eine gewisse mystische und theologische „connaturalité" zwischen der französischen Schule der Spiritualität (P. de Bérulle, † 1629) und der byzantinischen Liturgie (P. Picard).

Der kurze Aufsatz über Leiden und Auferstehung in der liturgischen Frömmigkeit Luthers (Cl.-R. Muess, Sekretär der Liturgiekommission der Evangelisch-Lutherischen Kirche Frankreichs) weist u. a. darauf hin, daß unter den Liedern Luthers (man zählt 35) – unerwarteter Weise und anders als bei seinen Nachfolgern – keines reines Passionslied ist, sondern das Kreuz immer mit Christi Geburt und Auferstehung verbunden wird. Der Rez. fügt hinzu, daß das auch gilt für die metrisch verbesserte Neufassung des vorreformatorischen Liedes „Christ ist erstanden" (12. Jh.), das bei Luther beginnt: „Christ lag in Todesbanden" (vgl. E. Sommer, Die Metrik in Luthers Liedern: JLH 9 [1964] 29–81, hier 51ff). Der Vf. berichtet über den neuesten Versuch in Frankreich, das verlorene Gleichgewicht (die Sammlung „Louange et Prière" des protestantinischen Bundes in Frankreich [Baptisten, Lutheraner, Reformierte] zählte 29 Lieder für die Passionszeit, nur 11 für die Osterzeit) wiederherzustellen: 1981 neues Formular für Gründonnerstag bis zur Osternacht.

Die Darstellung über die reformierte liturgische „Beraubung" (depouillement) als Ausdruck des kalvinistischen „Soli Deo gloria" (G. Westphal) endet mit der Feststellung, daß die „Kenose" (Phil 2,5f) auch heute noch kalvinistische liturgische Tendenz ist. Das bestätigt weitgehend der Bericht über die heute reformierte Liturgie der deutschsprachigen Schweiz (E. Zellweger). Für deren andere Sprachgebiete scheint dem Rez. die Situation günstiger zu sein.

Über eine kleine Kommunität des Stundengebetes, des „platonischen Dialogs" und der Kindererziehung, die der anglikanische Diakon Nicholas Ferrar (1592–1637), zölibatär wie einige seiner Verwandten und Freunde, die sich ihm anschlossen, in Little Gidding (bei Cambridge) gründete und leitete, wohl nach dem Vorbild der Oratorianer, deren Regel von 1612 er wahrscheinlich bei einem zweijährigen Aufenthalt in Italien (1614–1616) kennenlernte, und der niederländischen Brüder vom gemeinsamen Leben, berichtet D. Webb.

C. Vogel († 1982) erweitert die Untersuchung O. Nußbaums (1961) und A. A. Häußlings (1973) über den Ursprung der „Privatmessen" in Klöstern durch eigene Forschungen über die Gründe (Votivmessen, Messen zur Ablösung von Kirchenbußen) und Statistiken über die Zahl der Nebenaltäre und der Priestermönche. B. Neunheuser referiert mit guten Belegen über die Traditionelles mit Neuem verbindenden Grundauffassungen der ersten Pioniere (maîtres) der liturgischen Bewegung: insbesondere P. Guéranger, M. Festugière, L. Beauduin, C. Marmion, J. Herwegen und O. Casel.

A. Gerhards knüpft an seine Trierer Diss. (1982) über die Gregor von Nazianz zugeschriebene Anaphora, die in der Reihe LQF erscheinen wird, an. Wegen der Bedeutung des sehr dichten Beitrags verdient er, daß wenigstens einige der Thesen referiert werden. Vf. möchte die bekannte, von J. A. Jungmann besonders akzentuierte allgemeine Ansicht revidieren, das Präsidialgebet, insbesondere das Eucharistiegebet sei bis „tief ins 4. Jahrhundert allenthalben" durch Christus an den Vater gerichtet worden.

Der Vf. verweist gegen diese These u. a. auf die zahlreichen an Christus gerichteten Anaphoren der apokryphen Thomas- und Johannesakten des 2. und 3. Jh.s, die nach neueren Untersuchungen (im Unterschied zu anderen darin enthaltenen Gebeten) weitgehend von gnostischen Einflüssen frei seien, ferner auf die an Christus gerichteten Passagen der ostsyrischen Anaphora der „Apostel" Addai und Mari aus dem 2. oder 3. Jh., die nicht modalistisch, sondern vor allem johanneisch beeinflußt seien, und eben auf die ganz an Christus gerichtete griechische Gregorius-Anaphora (obwohl vom syrisch-antiochenischen Typ in koptischer und arabischer Übersetzung noch heute Festanaphora der Kopten). Sie sei entgegen Jungmann nicht monophysitisch beeinflußt (mit Berufung auf J. M. Sanchez Caro: Salmanticenses 24 [1977] 49–82) und erheblich älter (Ende des 4. Jh.s bis Mitte des 5. Jh.s) als Jungmann annahm (6. Jh.), wie E. Hammerschmidt, Berlin 1957, und H. Engberding (FS Th. Klauser: Mullus, 1964) nachgewiesen hätten. Sie sei, während die übrigen Anaphoren, insbesondere die westliche Liturgie die Linie vertreten, die man heute Christologie „von unten nach oben" nennt, Erbe einer johanneischen Christologie „von oben nach unten" und stärker an der Inkarnation als am Paschamysterium orientiert. Zudem seien im Osten die Grenzen zwischen Präsidialgebet einerseits und Hymnen und Akklamationen, die ja auch wie im NT und im Westen seit alters an Christus gerichtet sind, nicht so scharf gezogen wie im Westen.

Ohne hier auf die beachtlichen Argumente des Vf.s eingehen zu können, sei nur die Frage gestellt: Wenn wir in der Eucharistiefeier dasselbe tun sollen wie Christus („Tut dies . . ."), ergibt sich nicht die Konsequenz, wie er den großen Lobpreis (Beraka-Eucharistia) an Gott, d. h. den Vater zu richten? So sehr man also vor allem im Hochgebet – auch aus ökumenischen Gründen – dem Grundsatz des Konzils von Hippo (393) treu bleiben sollte: „Cum altari assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio" („per Christum, cum ipso et in ipso"), so sehr darf man froh sein, daß dem Schema der Liturgiekonstitution im Art 7 (2) hinzugefügt wurde, daß die Kirche auch ihren Herrn (Christus) anruft, besonders in Akklamationen, Hymnen und in Gebeten (vgl. das Friedensgebet nach dem Herrengebet, das seit 1969 „Präsidialgebet" geworden ist), auch als Volksakklamation innerhalb des Hochgebets: zweiter Teil des Sanctus (in alten Quellen z. T. auch der erste Teil) und die (von manchen zu Unrecht kritisierte) neue (u. a. auch in der „Lima-Eucharistie" 1983 übernommene) Akklamation zur Anamnese (auch in beiden Formen des Anhangs), während die weit in der Welt verbreitete englische Fassung daraus leider eine Aussage gemacht hat.

Münster Emil J. Lengeling

Brechtken, Josef: **Evolution und Transzendenz:** Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin u. Hoimar von Ditfurth. – Frankfurt am Main; Bern; New York: Lang (1983), 111 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXII, Theologie; Bd 210), kart. sfr. 27.–

Der Titel der angezeigten Schrift ist anspruchsvoll und entspricht – abgesehen von der Bezugnahme auf Pierre Teilhard de Chardin und Hoimar von Ditfurth – einer Frage, die immer dringender auf eine philosophische bzw. theologische Antwort wartet. Die Bemühung des Autors, eine Antwort zu geben, ist darum zu begrüßen. Angesichts der Gewichtigkeit der Frage sollte jedoch sorgfältig geprüft werden, ob die These des Autors die Antwort ist, die die Suchenden und Fragenden zufriedenstellen kann. Der Rezensent wird versuchen, stichwortartig eine solche Prüfung zu leisten. Zuvor jedoch soll vom Inhalt der Schrift die Rede sein.

Der Autor blickt zurück auf die europäisch-abendländische Geistesgeschichte mit ihren epochal verschiedenen Transzendenzauffassungen in ihrer Abhängigkeit vom jeweils herrschenden Wirklichkeitsbegriff (11–14), lenkt dann spezieller den Blick auf die Dominanz des Geschichtlichen in der Neuzeit, geht dabei punktartig auf S. Kierkegaard, K. Rahner und J. B. Metz ein und versucht eine Kritik der temporal-geschichtlichen Transzendenzauffassung (15–30). Nach dieser Kritik, die v. a. auf die Unhaltbarkeit des zugrundegelegten Wirklichkeitsbegriffs (Ausklammerung der Evolutionstheorie, der Evolutionsgeschichte) hinweisen soll, folgt der mehr systematische Teil der Schrift, der die argumentative Basis für die Schlußthese legen und schließlich die Schlußthese selbst formulieren soll.

Eingeleitet wird diese ‚Systematik' nach überleitenden Vorüberlegungen (31–33) mit einer Festlegung auf die Stringenz der Evolutionstheorie (33–42), „die eine unüberholbare Relevanz der Evolution, des Evolutionsgeschichtlichen für alle Wirklichkeit überhaupt impliziert" und im Blick auf das spezielle Problem der Transzendenz- und Gottesfrage „eine entsprechende konsequente Bestimmung" verlangt (42). B. bemerkt, daß dieses von religionsphilosophischer Seite längst erkannt sei, „wenn auch nicht generell, sondern leider nur von gewissen Außenseitern" (42): Pierre Teilhard de Chardin, Carsten Bresch und Hoimar von Ditfurth. Diesen ‚Außenseitern' widmet B. sich dann im folgenden (43–71). Er stimmt ihnen zu v. a., insofern sie das Evolutionsgeschehen zutreffend beschreiben, scharfe Worte findet er aber, wenn er ihre theologische bzw. philosophische Deutung des Evolutionsgeschehens unter Bezugnahme auf die Transzendenz und Gottesfrage kritisiert. T. de Chardin wird abgetan mit den Worten: „Dies ist nichts anderes als reine Spekulation, eine Art Evolutionsmetaphysik, die objektiv und sachlich durch nichts zu rechtfertigen ist" (48); Bresch wirft er vor, daß er dem entscheidenen Begriff der Gerichtetheit (im Sinne von ‚objektiv', ‚zielbewußt', ‚dinglich-selektiv') „mit einem Male ohne ersichtlichen Übergang auch einen qualitativen, geistigen, eben zielbewußten Sinn" unterlegt (60); v. Ditfurth's Deutungen sind ihm nicht akzeptabel, weil v. Ditfurth „in einem fundamentalen Widerspruch zu seinem eigenen Ansatz und zu seinem eigenen evolutionstheoretischen Hauptergebnis" gerät (65). Der Widerschein einer transzendalen Ordnung, den v. Ditfurth im Evolutionsgeschehen zu entdecken meint, ist für B. nur die Entpuppung eines Teiles eines vorgefaßten metaphysischen Weltbildes (66).

Da v. Ditfurth in seinen Überlegungen sich intensiv auf die Thesen der evolutionären Erkenntnistheorie stützt, ist für B. die Gelegenheit gegeben, nun seinerseits (im Anschluß an v. D.) die evol. Erkenntnistheorie darzulegen. Über deren Verwendung zur Begründung der Schlußthese B.s wird weiter unten zu sprechen sein. Im jetzigen Zusammenhang wiederholt B. seine ablehnende Kritik an der Deutung des Evolutionsgeschehens, da in ihr „die durchgängige, von ihm selbst zunächst voll anerkannte und mit Vehemens verteidigte Ratio der eigentlichen Evolutionstheorie wie im Handumdrehen aufgegeben ist, und zwar ohne jede erkennbare, nachvollziehbare Argumentation, ohne jeden Übergang", von evolutionsgeschichtlich zu metaphysisch-statisch, von materialistisch zu idealistisch-geistig, von empirisch-erfahrungsbetont zu spekulativ (71).

Nach dieser überwiegend negativen Kritik an den Antworten, die die ‚Außenseiter' auf die Transzendenz- und Gottesfrage in Hinsicht auf die Evolutionstheorie geben, kommt B. zum Höhepunkt seiner Studie, zum Neuansatz einer „systematisch-kritischen Behandlung einer evolutionsgeschichtlichen Interpretation der Transzendenz". Dabei soll „Evolutionsgeschichte ohne Entelechie und Finalismus als Fundament der Transzendenzauffassung" begriffen werden (73). Dabei gilt für B. grundsätzlich: „Die Evolution ist die fundamentale einheitsstiftende Idee unseres modernen wissenschaftlich begründeten Weltbildes" (73). Diese Tatsache hat für ihn, wie o. schon bemerkt, „gewaltige Konsequenzen für das weltanschaulich-religiöse Bewußtsein und für das religionsphilosophisch-theologische Denken, zumal in bezug auf die zentrale und grundlegende Frage, die Transzendenz- und Gottesfrage" (73). Bisherige Antwortversuche leiden an apriorischem Finalismus bzw. versuchen sich in „merkwürdigen, geradezu akrobatisch anmutenden Gedankengängen" (74). B. will bei seinem Gedankengang von vornherein klarstellen: für ihn „gilt kein Finalismus, keine Teleologie" (74). Mutation und Selektion allein sind es – so sieht B. den heutigen Stand der Forschung –, die die Evolution machen und lenken. Dabei muß es bleiben, „auch wenn es um die Transzendenz- und Gottesfrage geht, also um die religionsphilosophisch-theologischen Konsequenzen der Evolutionstheorie. Alles andere wäre Falschmünzerei" (75).

Von diesem Standpunkt aus sucht B. zunächst nach einem ‚Festen' und ‚Sicheren', das wie ein religionsphilosophisch-theologisches ‚Apriori' zur Verfügung stehen könnte (75), und findet es in einem anthropologischen Phänomen schlechthin: Die Religionsgeschichte bezeugt ihm ganz klar, daß „Gott oder die Gottheit nichts Beliebiges, bloß Zufälliges, rein Subjektives" ist (82). Dieses religiöse Datum ist nach B. „offenbar ein Produkt der Evolutionsgeschichte der Menschheit"; jener Menschentyp hat sich durchgesetzt, „der mit der Idee der Gottheit besser in der Lage war, mit den Ängsten ... fertig zu werden" (83). Somit erweist sich „bei genauerem Zusehen" das gesuchte Apriori „ganz schnell und einfach als reines Aposteriori, d. h. als eine nur geschichtlich, eben evolutionsgeschichtlich begründete Größe" (83). Das Letztere steht und fällt, so B., „mit dem, was eine evolutionäre Erkenntnistheorie im Detail zu bieten hat" (84). Damit ist die eigentliche Säule des Neuansatzes benannt. B. formuliert die entscheidende These der evolutionären Erkenntnistheorie so: „Das Erkenntnissystem ist ein ‚Weltbildapparat' (Konrad Lorenz), und dieser hat eine ganz eindeutige, vom Leben und vom allgemein evolutionsgeschichtlichen ‚struggle for life' (Lebenskampf) her definierte Funktion: die Sicherung der Lebensfähigkeit, die Gewährleistung des blanken Überlebens. Das heißt von vornherein und ein für allemal: Erkenntnis jeder Art ist grundsätzlich immer relativ ... Es gibt grundsätzlich nur lebens- und überlebensperspektivische Erkenntnis, keine objektive Erkenntnis im Sinne einer reinen sachbezogenen, subjekttranszendenten Erkenntnis" (89). Da es nach B. „mit der Transzendenz um so etwas wie ‚religiöse Erkenntnis'" geht, „kann hier kein Weg daran vorbeigehen, die o. g. Einsichten und Ergebnisse dieser allgemeinen evolutionären Erkenntnistheorie auch auf die Religion, auf die religiös-theologische Grundfrage, also auf das Transzendenz- und Gottesproblem anzuwenden" (91).

Dabei läßt B. es aber nicht bewenden und fragt selbst: „Ist dann das wirklich alles, was zum Thema Transzendenz und Gott aus dieser Sicht zu sagen ist?" (92), läßt sich nicht doch etwas über eine Übereinstimmung von menschlicher Gottesidee und objektiver Wirklichkeit sagen (94)? Zunächst gilt weiterhin, daß „eine jenseitige Welt, wenn es denn eine solche überhaupt geben sollte, ... unserem Erkenntnisvermögen endgültig unerreichbar bleibt. „Und doch: Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es auch ‚jenseits' der unserem Erkenntnisvermögen zugänglichen Realität weitere Wirklichkeiten gibt". Die Frage ist nur, ob „es auch einen Sinn" hat, „von einer ‚jenseitigen' Wirklichkeit im Sinn des bekannten religiös-theologischen Verständnisses zu reden" (94). In dieser Hinsicht kann B. zwar nicht zustimmen, wenn wie selbstverständlich in das erkenntnistheoretisch realisierte „Jenseits' unserer Erkenntnis auch ein religiös-theologisch zu bestimmendes ‚Jenseits' eingeschlossen wird, doch erscheint ihm ein entsprechender Glaube an ein ‚jenseitiges' höheres Wesen zunächst nicht als unvernünftig oder gar absurd, ja, die religiös-theologische Option hat für ihn „endlich ein echtes fundamentum in re" (97).

Mit diesem Ergebnis ist, speziell bezogen auf die evolutionäre Erkenntnistheorie, jedoch nur etwas zur „allgemeinen Möglichkeit der Transzendenz- und Gottesvorstellung ... im Rahmen der menschlichen Vorstellungswelt, bezogen auf den evolutionären Lebenskampf", gesagt (98). B. fragt aber weiter und kommt damit nach eigener Aussage zum Höhepunkt seiner Überlegungen: „W a s bzw. w o ist die ‚Wirklichkeit' Gottes, wenn doch als ausgemacht gilt, daß die ‚Wirklichkeit' selbst und im ganzen, soweit wir sehen können, an und für sich nur als Evolution, als Evolutionsgeschichte zu haben ist?" (98).

Um Antwort auf diese Frage zu geben, versucht B., eine „Ontologie der Evolution" (98) zu skizzieren: „Die Wirklichkeit der Evolution ... besteht in je und je aktuellen V e r w i r k l i c h u n g e n ..." Die Rolle des Menschen besteht darin, „daß die Evolution jetzt auf dem Niveau des Menschen sich nicht nur bewegt, wie es die Naturgesetze ... vorgeben. Sondern, ..., eine solche [als die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommenen Evolution, die] in erster Linie als selbstgesteuerte, freie Handlung, T a t , P r a x i s , A r b e i t und damit als p r o d u k t i v e V e r w i r k l i c h u n g und s c h ö p f e r i s c h e I n s w e r k s e t z u n g" (99) anzusehen ist. Für T. de Chardin war der Gott, das Göttliche, von Anfang an, also a priori mitten in der evolutiven Wirklichkeit „drin, und zwar so, daß er sich als das von Anfang an treibende und leitende Prinzip, als ‚Gott der Evolution', ... mit dem Konvergenzzentrum der Kosmosgenese deckt" (104)! Das ist für B. nicht akzeptabel. Stattdessen will er in seinen vorgehenden Überlegungen herausgearbeitet haben, „wo nach den neuesten Erkenntnissen der evolutionären Erkenntnistheorie ... [das] theologische ‚Apriori' zu finden ist, und was es im einzelnen bedeutet" (104). Es ist doch „nur ein Produkt der Evolutionsgeschichte, das freilich irgendwie ein reales fundamentum in re haben mag, gleichwohl als solches aber, als Bewußtseinsgröße, als Idee, nur ein nachträglich erworbenes Gut darstellt: das theologische Apriori als evolutionsgeschichtliches Aposteriori (104). Und so kann ‚Evolution und Transzendenz' „im Entscheidenden überhaupt nur bedeuten, daß der Gott, das Göttliche gemäß dem o. g. theologischen Aposteriori-Apriori endlich verwirklicht werde, d. h. daß die utopisch-ideale Gottvorstellung im Kopf so verwirklicht werde, daß die reale, weltliche Wirklichkeit selber ideal verwirklicht, also weiter verbessert und einem idealen Zustand zugeführt werden" (104). Die Gottesfrage wird zu einer Verwirklichungsfrage. „Der Gott, das Göttliche bekommt überhaupt nur dadurch echte Realität, ... daß er in die objektive Wirklichkeit umgesetzt wird, daß ihm Wirklichkeit verschafft und gegeben wird" (104). In diesem Sinne wird Jesus von Nazareth als „das geschichtliche Paradebeispiel einer ‚Verwirklichung Gottes'" apostrophiert (105).

Wie beantwortet B. letztlich die „definitive Frage nach Gottes realem ‚Sein' und ‚Wesen' aus solcher Sicht der Dinge" (106)? Zum Schluß seiner Studie formuliert er seine entsprechende Antwort: „Selbstverständlich ist dieser ‚Gott der Evolution' nicht nur ein geschichtlicher, selbst werdender, sich entwickelnder Gott, sondern dabei auch ein ganz und gar weltlicher, ... also im ganzen weltlich-materieller Gott". Der ‚Gott der Evolution' steht für die entsprechenden ideal-orientierten Verwirklichungen in allen möglichen weltlich-gegenständlichen Bereichen". Er ist „überall da, wo es dem Menschen gemäß dem evolutionären Wirklichkeitsbegriff um orthopraktische Verwirklichung ... geht" (106).

Der Autor beantwortet also angesichts des von der Evolutionstheorie geprägten Weltbildes die Frage nach Gott, nach seinem Sein und Wesen, mit der eindeutigen Auskunft, er sei „im ganzen" ein „weltlich-materieller Gott", der immer mehr in die Zukunft hinein wirkt, nicht durch Selbstvollzug, sondern durch rechtes Handeln des Menschen an der weltlichen Wirklichkeit.

Die Schlußthese des Autors, auf die es ankommt, gilt es zu prüfen. Sie steht und fällt natürlich mit der Schlüssigkeit der Argumentation bzw. der Haltbarkeit der Prämissen. Stichprobenartig seien, wie eingangs schon angekündigt, zwei solcher Prämissen, die in die Gesamtargumentation eingehen, herausgegriffen: 1. die umfassende und ausschließliche Gültigkeit der evolutionären Erkenntnistheorie; 2. die Möglichkeit einer ‚welt'gestaltenden Praxis des Menschen.

ad 1: Der Autor rekurriert immer wieder auf die evolutionäre Erkenntnistheorie. Er behauptet sie als heute einzig mögliche; nur das, was in ihren Anwendungsbereich fällt, ist gültige Erkenntnis. Wer sich jedoch anhand der Originalliteratur und in kritischen Stellungnahmen etwas auskennt, bemerkt bald, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie als eine intelligente und auch den Philosophen und Theologen interessierende Arbeitshypothese gelten kann, die sich zur Diskussion stellt und kritische Einwände gefallen lassen muß, u. a. den Einwand, sie vermöge nicht klarzumachen, wieso auf sie selbst die Behauptung, alle Erkenntnis sei relativ, nicht zutrifft. Die evolutionäre Erkenntnistheorie ist Gefangene ihrer selbst, wenn sie behauptet, neben ihr seien heute andere Erkenntnistheorien nicht akzeptabel. Wenn die Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie, und damit auch der Autor der angezeigten Studie, die Möglichkeiten der Theorie auf die Erklärung der Gewinnung von Erkenntnissen in bezug auf biologische Überlebens- und Optimierungsprozesse einschränkten, dann mag das in den Fachkreisen der Biologen auf Stichhaltigkeit hin weiterdiskutiert werden. Der Rezensent sieht eine reale Chance dafür, daß diese Diskussion mit einer Zustimmung ausgeht. Wenn die evolutionären Erkenntnistheoretiker aber jegliche den Menschen und seinen Welt- und Transzendenzbezug betreffende Erkenntnis in ihrer Gültigkeit abhängig machen von den Parametern der evolutionären Erkenntnistheorie, dann setzen sie letztere absolut und verwickeln sich in einen Widerspruch. Wer vor einer (weitgehend) ausgestandenen Diskussion die evolutionäre Erkenntnistheorie, insofern sie Totalitätsanspruch erhebt, zur Basis einer eigenen These, die Gottes- und Transzendenzfrage betreffend, macht, baut nicht auf Fels, sondern auf Sand.

ad 2: Wenn Gott dort ist, wo der Mensch „orthopraktisch' die utopisch-ideale Gottesvorstellung, die in seinem Kopf ist, immer mehr verwirklicht innerhalb eines allgemeinen evolutiven Geschehens, was ist dann mit dem unvorstellbar zeitlich und räumlich sich erstreckenden Teil der Wirklichkeit, an den die ‚Orthopraxis' des Menschen nicht heranreicht und auch wohl nie heranreichen wird? Wenn dort

vom Menschen ‚der Gott', ‚das Göttliche' nicht verwirklicht werden kann, wie ist dann dieser (der weitaus größere) Teil zu klassifizieren? Ist er ohne Gott, ohne das Göttliche? Ist er ‚nur' materielles Geschehen, unterworfen dem blinden (jedoch naturgesetzlichem!) Spiel von Mutation und Selektion? Sind Mutation und Selektion überhaupt Kategorien des astrophysikalischen Geschehens, sind sie nicht vielmehr Spezialitäten des biologischen Geschehens? Auf diese Fragen, die sich zwingend stellen, antwortet die These des Autors nicht. Sie ist zu sehr anthropologisch enggeführt und vergißt die kosmische Wirklichkeit. Eine These aber, die beansprucht, auf die Gottes- und Transzendenzfrage eine Antwort zu sein, wird nur dann eine Chance haben, wenn sie alle Dimensionen der Wirklichkeit einbezieht.

Es mag scheinen, daß der Rezensent die vorgelegte Studie für umsonst geschrieben hält. Dieser Auffassung ist er durchaus nicht. Auch in der Philosophie, in der Theologie sollte gelten, was in den Naturwissenschaften gilt: eine Hypothese bzw. Theorie, die sich als nicht zutreffend erweist, ist wertvoll und bedeutet einen Fortschritt, weil sie das Spektrum der Suchrichtungen weiter einengt und dadurch das Finden der plausibleren Theorie wahrscheinlicher macht. Wertvoll ist diese Studie aber auch darum, weil sie den Leser in intensiver Weise auf Fragen aufmerksam macht, die dringlich einer Antwort bedürfen, Fragen, die er aus seinem eigenen naiven Horizont vielleicht gar nicht stellen würde. Der Rezensent empfiehlt dringend die Lektüre dieser angezeigten Schrift von J. Brechtken.

Osnabrück Werner Bröker

Brändle, Werner: **Rettung des Hoffnungslosen.** Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 332 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 47), kart. DM 44.–

Es gibt sie inzwischen: die theologisch genaue Einlassung auf die Philosophie Adornos (und deren theologische Motive); also nicht mehr nur das eklektische – bewundernde oder entrüstete – Zitieren einzelner Aphorismen aus den ‚Minima Moralia'!

Wenn in der offiziellen Adorno-Nachwirkung diese theologische Seite – und sie vertritt die alles entscheidenden Inhalte und Fundierungen einer Kritischen Theorie, die mehr will als Deskription des Vorhandenen – noch kaum erlaubt und beachtet erscheint, bibliographisch ist sie immerhin schon dokumentiert (vgl. die Bibliographie von R. Görtzen, in: Adorno-Konferenz, 1983 (stw 460), 468f).

Natürlich hat es gerade Adorno der theologischen Anknüpfung schwer gemacht. Zwar enthalten auch seine Schriften – wie erst recht die von W. Benjamin und M. Horkheimer – auf Schritt und Tritt „Theologisches": Mythos-Begriff, Sprache des Leidens, Bilderverbot, Auferstehung des Fleisches, Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Verlorenheit des Bestehenden, Gerechtigkeit und Erlösung, Absolutheit und Versöhnung, kurz: die „Rettung des Hoffnungslosen" (dies „Motiv" nennt Adorno in einem Brief an Horkheimer aus dem Jahr 1935; B. hat es mit vollem Recht zum Titel seiner Arbeit gemacht, vgl. zum Briefzitat bei Brändle, 108); doch Adorno ist es auch, der die Distanz zur Theologie, die neuzeitliche Ablösung der Religion durch die Kunst ebenso entschieden vertritt. Deshalb scheint die theologische Deutung seiner Philosophie zwischen den Stühlen nur vollziehbar, sie begibt sich auf schwieriges Gelände.

Der Wert von B.s Arbeit besteht zuallererst darin, daß er dies alles weiß und reflektiert, daß seine Interpretation an Vorsicht, Gründlichkeit und Genauigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. B. will weder das theologische Kapital überziehen, noch will er in Adornos Theoriemodell unkritisch untertreiben. Er stellt sich in aller Form dem methodisch „konstellativen" und „antisystematischen" Denken Adornos (28), zeigt dessen „Affinität" (29) zur Theologie – aber eben auch die darin unwiderrufliche Kritik traditioneller Theologie.

Am wertvollsten sind sicher die Teile der Arbeit, die Adornos Texte selbst sprechen lassen, die interpretierenden Darstellungen und Exkurse in den Teilen A und B. B. läßt sich auf Sprache und Stil, auf Gesellschaftskritik und Ästhetik, auf Adornos utopischen Begriff von „Erfahrung" ein (40), um dies alles zu bündeln im Ausdruck einer „inversen Theologie" (Adornos Brief an Benjamin, vgl. 105). Diese ist wie eine verborgene Höhle, wohin sich die metaphysische, „emphatische" Idee der „Rettung des Hoffnungslosen" flüchtet, nachdem die „Dialektik der Aufklärung" jeden Optimismus, aber auch jeden ebenso platten Pessimismus Lügen strafte: Kein aufklärerisches Programm, keine „richtige" Weltanschauung, kein positiver Glaube können den Katastrophen gegenüber standhalten, die seit der im 20 Jh. offenbaren Barbarei („Ausschwitz"-Motiv in Adornos Philosophie) am Tage sind; auch keine ontologisierte „Geschichtlichkeit" des Menschen (dazu die ausgezeichneten Abschnitte zu Adornos Heidegger-Kritik, 111ff). Adornos Begriff der „Naturgeschichte" wird für B. zum entscheidenden Indikator eines wirklich fortgeschrittenen (d.h. den Katastrophen angemessenen!) Theoriemodells, dem die Theologie gewachsen sein müßte.

Das nämlich ist B.s mutiges, aber auch riskantes Interesse: die systematische Theologie der Gegenwart an einem Theoriemodell zu messen, das im Begriff der Naturgeschichte den neuzeitlichen Subjektivismus (Rationalität der Geschichtsmacht der Sieger) ebenso durchschaut wie die naive Naturunterlegenheit in der Verklärung des Leidens oder im Gesetz des Stärkeren. Naturgeschichte sucht eschatologisch die Rettung, das Neue und Andere an seinem Gegenteil: dem unterdrücktem Natürlichen, dem verlorenem Glück des Gedankens, der noch nicht identifizierten Erfahrung. Das heißt für B., der „Denkpraxis" Adornos nachzugehen. Sie ist nicht auf den rationalen Diskurs fixiert, sondern ein offenes Suchen der Wahrheit (119), eine „ethische und eschatologische Konstellation" (119/120). B. weiß, daß diese Konstellation fragil bleibt, er weiß auch, wie in der theologischen Rezeption dazu bereits Fehler gemacht wurden (vgl. seine Korrekturen zu Rohrmoser und Koch/Kodalle); er versucht es trotzdem, das Motiv der „Versöhnung" bei Adorno zu eruieren. Deren Begründung, falls es die geben darf, ist als „Widerfahrnis" nur namhaft zu machen (156/157), das aber zeigt Adornos permanente Nähe zur Religion – soll man sagen zur Theologie? zum Christentum? zur jüdischen Messianität?

Diese Fragen bleiben offen, weiterzukommen ist an dieser Stelle nicht, so lange konsequent innerhalb von Adornos Philosophie interpretiert bzw. innerhalb bestimmter systematisch-theologischer Traditionen verblieben wird.

Die Teile C und D bei B. zeigen – bei aller theologischer Eloquenz, die auch hier praktiziert wird – wie schwer solch ein Vergleich zwischen Kritischer Theorie und evangelischer Dogmatik doch fällt. Wenn man an eine Diss. solch eine Frage überhaupt stellen darf: warum diese Umstände? Sicher sind das gekonnte und kritische Analysen, die im Detail belegen, daß Tillich, Moltmann und Jüngel letztlich dem Kriterium der Kritischen Theorie nicht genügen: Tillichs Ontologie zeigt den Systemzwang eines Sinnganzen (196f), Moltmanns messianische Theologie unterstellt die Identität von Geschichte und Eschatologie im intellectus fidei resurrectionis (232/233), Jüngels Versprachlichung der Offenbarung ontologisiert das ganz Andere (293ff) und überspielt damit die naturgeschichtlichen Differenzerfahrungen. Was aber, wenn diese exponierten theologischen Denkmodelle schon nicht taugen? B.s Teil D demonstriert es dann überdeutlich, daß so nicht voranzukommen ist, auch die hier nicht explizit kritisierten dogmatischen Positionen sind doch hilflos gegenüber dem, was B. zum Kriterium gemacht hat: Naturgeschichte und Identitätszwang der Moderne aufzudecken – um der Erlösung willen, die wirklich freisetzt, Erfahrung als „Widerfahrnis" nicht vorweg determiniert und damit wiederum zum Machtinstrument verkehrt.

B. hilft sich, wo er den theologischen Zusammenhang verteidigen muß, immer wieder mit paulinischer Kreuzestheologie (17, 174, 318); darin dürfte tatsächlich – und ganz anders als die theologischen Vorurteile der Kritischen Theorie hier lauten – der dialektische Zusammenhang von Verlorenheit und Versöhnung beschrieben sein, nach dem eine nicht identifizierende, antisystematische, nachneuzeitliche religiöse Erfahrung sucht.

B.s Arbeit muß fortgesetzt werden (sie hätte übrigens eine formal bessere Edition verdient gehabt, z. B. ist die Seitenzählung des Inhaltsverzeichnisses nicht in Übereinstimmung mit dem folgenden Text, das verwirrt auch Querverweise in den Anmerkungen, die nach der ersten Zählung geordnet sind). Zum Thema gehören dann auch die „milieu"-bedingten Unvergleichbarkeiten zwischen Kritischer Theorie und dogmatisch argumentierender Theologie, ein Komplex von gegenseitigem Mißverstehen (aufgrund von Vorurteilen), der nur abzubauen ist, wenn man ihn beim Namen nennt. B. praktiziert einfach den Vergleich, und das ist schön so, aber eben in dieser Form letztlich noch ohne produktives Ergebnis – was dem Autor dieser sonst so brillanten Diss. vielleicht nicht einmal anzulasten ist!

Wuppertal Hermann Deuser

Hauser, Linus: **Religion als Prinzip und Faktum.** Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1983). (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie Bd 193), kart.

Die angezeigte Arbeit ist die für die Publikation etwas gekürzte Fassung einer religionsphilosophischen Diss., die in Frankfurt/M. unter der Betreuung von Prof. Hermann Schrödter entstand. Vf. geht es um den Aufweis, daß Kants Beitrag zu einer Subjektivitätstheorie nicht allein geltungstheoretischer Art ist (Neukantianismus), sondern sich bei ihm zumindestens der Versuch findet, auch faktische Subjektivität, und zwar unter der Rücksicht des Vollzugs moralisch-praktischer Geltung, prinzipiell thematisch zu machen.

I. Einleitung (11–71). Der Leitfaden der Kantinterpretation ist eine vom Vf. so betitelte „Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität" (23). Diese wird zunächst in Auseinandersetzung mit Entwicklungen transzendentaler Reflexion bei Hönigswald, Heidegger, Cramer und Wagner in grundsätzlicher Weise entfaltet und begründet (16–31). Vor allem Wagner und Cramer werden hier wichtig, die unter Hinweis darauf, daß schon analytisch im Begriff von Geltung die Forderung nach dem Vollzug derselben liegt, faktische Subjektivität als Vollzugsinstanz von Geltung problematisiert haben (22–29). Der Vf. stellt sich die Aufgabe, unter Voraussetzung der Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität, die bei Kant verstreut auftauchenden Prinzipien des Vollzugs reiner praktischer Vernunft zu rekonstruieren und systematisch zur Darstellung zu bringen, um dadurch zu zeigen, daß auch Kant schon konkrete (menschliche) Subjektivität als „Ineinsheit von Prinzip und Faktum" (23) begriffen und als solche, wenn auch nur ansatzweise, reflektiert hat (29). Im Anschluß an die Bestimmung des Leitfadens seiner Kantinterpretation diskutiert Vf. in zwei Abschnitten die Kant-Kritik sowohl des jungen wie auch des älteren Hegel, um den Ansatz seiner Kantinterpretation weiter zu begründen (32–60).

Hegels frühe Kant-Kritik ist durch ein grundsätzliches Mißverständnis Kantscher Begrifflichkeit geprägt: transzendentale Prinzipien werden ontologisch als transzendente Gegebenheiten interpretiert. Das führt in der Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie dazu, reine praktische Vernunft, insofern sie als kategorischer Imperativ auftritt, zwar als intrasubjektive, zugleich aber als knechtende Instanz des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen auszulegen. Gegenüber dem so mißverstandenen kategorischen Imperativ setzt Hegel dann das ontologische Prinzip der Liebe als die ursprüngliche Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Auch wenn die Kant-Kritik des jungen Hegel an der von Kant betonten Selbstgesetzgebung praktischer Vernunft letztlich scheitert, ist diese doch „eine gewichtige Anregung für eine Kantlektüre unter dem Aspekt ‚Kant und das konkrete Subjekt'. Sie fordert dazu auf, danach zu fragen, wie Kants Ethik ‚konkret' wird, wie sich ihr Verhältnis ... zum konkreten Subjekt gestaltet" (51). Die weitere Begründung der Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität als Leitfaden einer Kantinterpretation erfolgt in einer Konfrontation mit dem Vernunftbegriff in Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften": Geist als existierender Begriff wird hier als „Ich" bestimmt; denn „Ich" ist das Allgemeine, insofern es als einzelnes existiert (vgl. Enzykl. § 20). Dies ist natürlich nur eine ganz grundsätzliche, letztlich abstrakt bleibende Bestimmung konkreter Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum, die durch „eine kategoriale Entfaltung aller Erkenntnisse vom Menschen im Kontext der Prinzip-Faktum-Perspektive" zu erweitern wäre (59). Diese Erweiterung zeigt Vf. nun aber nicht an Hegels Philosophie des Geistes. Vielmehr unternimmt er den interessanten Versuch, „Ansätze eines Systems der spekulativen Betrachtung des Menschen im Kontext der Prinzip-Faktum-Perspektive" in der Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie Kants zu rekonstruieren (61). Als nicht gerade glücklich muß in diesem Zusammenhang der Terminus „spekulative Betrachtung" bezeichnet werden; denn auch wenn sich zeigen ließe, daß Kant menschliche Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum versteht, so ist doch von vornherein klar, daß er diese Ineinsheit natürlich nicht vom eigentlich spekulativen Standpunkt aus reflektiert. Vf. wird dies auch wohl nicht behaupten wollen; dann aber ist der Terminus „spekulative Betrachtung" zumindestens sehr mißverständlich.

Die grundsätzliche Bestimmung konkreter Subjektivität als Ineinsheit von Prinzip und Faktum ist bei Kant im kategorischen Imperativ gegeben. Denn dieser ist nur dann sinnvoll, wenn das Prinzip reiner praktischer Vernunft zugleich „als Faktum, als Akt reiner praktischer Erkenntnis eines konkreten Subjekts" vollzogen wird (62). Vf. versucht nun zu zeigen, daß sich bei Kant eine kontinuierliche Konkretion des kategorischen Imperativs im Hinblick auf die Bedingungen des Vollzugs reiner praktischer Vernunft für den Menschen findet. Das Gesamt der Prinzipien dieser kontinuierlichen Konkretion des kategorischen Imperativs wird vor seiner „argumentativen Rekonstruktion" (D. Henrich) der besseren Orientierung wegen prospektiv vorgestellt (65–67).

Der Exposition der Prinzipien des Vollzugs moralisch-praktischer Geltung liegt natürlich das Prinzip moralisch-praktischer Geltung überhaupt zugrunde. Dies ist für Kant das Prinzip des an sich Guten: ein rein guter Wille bzw. dieses Prinzip unter den Bedingungen endlich-praktischer Vernunft als kategorischer Imperativ (P_1–P_2). Das Prinzip moralisch-praktischer Geltung gilt es deshalb zunächst zu bestimmen (Teil A, 73–93). Die Erweiterung des kategorischen Imperativs auf menschliche Vernunft hin vollzieht Kant im Begriff des höchsten Gutes als einem notwendigen Ziel aller menschlichen Praxis (P_3) und den transzendental rekonstruierbaren Bedingungen der Denkmöglichkeit seiner Realisierbarkeit: Hoffnung (P_4), Gott und Unsterblichkeit (P_5) (Teil B, 97–121). Die folgenden Prinzipienstufen stecken den konkreten Bedingungsrahmen vernunftorientierten menschlichen Handelns in der Geschichte ab (Teil C, 123–189). Zunächst sind hier die bei Kant auftauchenden Entwürfe von Natur, Geschichte und Menschsein zu nennen, die eine vernunftorientierte Bezogenheit von Natur und Vernunft zum Inhalt haben (P_6). Ein weiterer Aspekt im konkreten Bedingungsrahmen für vernunftorientiertes menschliches Handeln in der Geschichte ist die faktische Entwicklung der grundlegenden Anlagen des Menschen, seiner pragmatischen, technischen und moralischen Anlage (P_7).

II. Teil A (73–95). Analog zur transzendentalen Reflexion objektiv-theoretischer Erkenntnis (KrV) fragt Kant auch in der Bestimmung und Begründung moralisch-praktischer Geltung nach synthetischen Urteilen a priori, hier aber nach der Möglichkeit praktisch-synthetischer Urteile a priori. Denn nur ein praktisch-synthetisches Urteil a priori könnte moralisch-praktische Geltung, die ja „für jedes vernünftige Wesen, unabhängig von den zufälligen Bedingungen seiner Existenz", bestehen soll, konstituieren (74).

Ein praktisch-synthetisches Urteil a priori wäre nur dann möglich, wenn reine Vernunft allein hinreichend ist, die Willkür des Menschen zu bestimmen. Ob dies möglich ist, ist allerdings problematisch, denn in der Erfahrung begegnet man ja nur subjektiv-bedingten praktischen Prinzipien. Das konkrete Objekt des Begehrungsvermögens führt nämlich nur zu sog. „hypothetischen Imperativen", also nicht zu dem, was moralisch-praktische Geltung wesentlich ausmacht: ihrer Unbedingtheit. Eine Begründung moralisch-praktischer Geltung wäre nur dann möglich, wenn der Gedanke des Moralisch-Guten bestimmt werden kann, der transzendentallogisch vor aller praktischen Erfahrung liegt (76).

Die Bestimmung eines transzendentalen Prinzips moralisch-praktischer Geltung wäre die Aufgabe einer streng rationalen Ethik. Diese entfaltet Kant bekanntlich in seinen beiden ethischen Grundlegungsschriften. Vf. versucht nun die transzendentale Reflexion in Kants rationaler Ethik zu rekonstruieren, um so die erste Prinzipienstufe, das Prinzip moralisch-praktischer Geltung, den kategorischen Imperativ, zu gewinnen (77–90). Den Übergang von dem kategorischen Imperativ zu den Vollzugsprinzipien des Sittlichen sieht Vf. in dem Prinzip der Achtung. Dieses reine Gefühl, rein insofern, als es durch reine praktische Vernunft selbst gewirkt ist, ist transzendental lozierbar als oberste „Bedingung der Möglichkeit des Vollzugs moralischer Handlungsorientierung" (92). Es ermöglicht, daß das moralische Gesetz zur Triebfeder der Praxis endlicher Vernunft werden kann.

III. Teil B (97–121). Das höchste Gut ist als Prinzip des Vollzugs reiner praktischer Vernunft in menschlicher Praxis rekonstruierbar. Menschliche Praxis ist faktisch so verfaßt, daß sie sich ein bestimmtes Handlungsziel notwendig setzen muß (vgl. Rel., 6,4). Das höchste Gut wäre die Totalität aller denkbaren Zwecke des menschlichen Willens. Insofern der Wille des Menschen durch reine praktische Vernunft praktisch unbedingt bestimmt ist, muß das höchste Gut als objektiver Endzweck menschlicher Praxis angesehen werden. So kommt es zur sog. Erweiterung des kategorischen Imperativs: ‚Man soll sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen'. In dieser Erweiterung des kategorischen Imperativs, die natürlich nur für menschliche Praxis sinnvoll ist, zeigt sich nach Meinung des Vf.s, wie Kant das konkrete menschliche Subjekt zugleich als Prinzip und Faktum denkt (101).

Ein objektiver Zweck wie der des höchsten Gutes setzt analytisch die Möglichkeit seiner Realisierbarkeit voraus. Wäre nun das höchste Gut ein grundsätzlich nicht realisierbarer Entwurf, würde menschliche Praxis sich in einem grundsätzlichen Selbstwiderspruch befinden. Dieser würde den Vollzug des moralischen Gesetzes in menschlicher Praxis radikal in Frage stellen. Hoffnung, das Postulat der Realisierbarkeit des höchsten Gutes, muß deshalb eine apriorische Voraussetzung menschlicher Praxis sein (107). Ein solches transzendentallogisches Prinzip der Hoffnung als Triebfeder des Vollzugs reiner praktischer Vernunft ist bei Kant zwar als solches nicht ausdrücklich thematisiert, Vf. sieht es aber angedeutet in Kants „Vorlesungen über Metaphysik" (vgl. VüM, 28,301.320,385.1072). Das höchste Gut, notwendiges Ziel menschlicher Praxis, insofern diese durch reine praktische Vernunft bestimmt ist, ist die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, wobei Tugend als der Grund der Glückseligkeit gedacht wird (103). Menschlich vorstellbar aber ist eine Einheit von Natur- und Freiheitsgesetzgebung nur, insofern sie in einem weisen, moralischen Welturheber ihren Grund hat. Um die Sinnhaftigkeit reiner praktischer Vernunft zu wahren, muß man das „Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte" (KpV, 5,125), postulieren. Dieses Postulat vom Dasein Gottes ist zwar ein theoretisch problematischer Satz, für menschliche Praxis aber ist er konstitutiv (111).

IV. Teil C (123–201). In der Frage nach den Prinzipien des Vollzugs reiner praktischer Vernunft kann es für den Menschen nicht nur um die innere Rationalität des Entwurfs reiner praktischer Vernunft gehen; menschlich unabweisbar ist auch eine lebenskontextuelle Lozierung dieses Entwurfs, die eine „Erfahrungsbestätigung" seiner Sinnhaftigkeit in konkreter menschlicher Praxis sucht, zugleich aber auch nach „faktischen, der Vernunftsystematik möglicherweise wider-

sprechenden Bedingungen der Realisation von Vernunft" fragt (129). Das Problem eines solchen „Triftigkeitsaufweises" (ebd.) der Sachhaltigkeit des Entwurfs reiner praktischer Vernunft für die geschichtliche Faktizität menschlicher Praxis sieht Vf., zumindestens der Sache nach, in Kants Natur-, Geschichts- und späterer Religionsphilosophie gegeben (131). Eine systematische Exposition des entsprechenden Prinzipiengefüges findet sich aber bei ihm nicht (ebd.). Eine solche zu leisten, sieht Vf. als eine wesentliche Aufgabe seiner Kantinterpretation an, die an diesem Punkt zweifelsohne Neuland betritt.

Die mögliche Realisation reiner praktischer Vernunft in der geschichtlichen Faktizität menschlicher Praxis setzt zunächst bestimmte, durch das apriorische Prinzip reiner praktischer Vernunft orientierte universale pragmatische Begriffe von Natur, Geschichte und Menschsein voraus, die einen Prozeß der Selbstgestaltung des Menschen unter der Idee der Freiheit überhaupt denkbar machen (133–135): „eine Geschichte als Vernunftwerdung der Menschheit" (137), eine Entwicklung der grundlegenden faktischen Dispositionen des Menschen (technische, pragmatische und moralische Anlage) als Prozeß der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (142–144) und schließlich eine teleologische, d. h. zweckmäßig verfaßte Natur (145–152).

Die Rekonstruktion des sog. „Triftigkeitsaufweises" reiner praktischer Vernunft bei Kant vollzieht Vf. im besonderen für den Prozeß der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (155–157). Dabei ergibt sich unter gattungsspezifischer Rücksicht die bürgerliche Gesellschaft als die geschichtliche Faktizität, durch die sowohl eine grundlegende Kultivierung als auch eine ebensolche Zivilisierung der Menschheit erfolgt (158–170). Für den Prozeß der allgemeinen Moralisierung freilich ist die bürgerliche Gesellschaft allein nicht mehr hinreichend. Bedingungsrahmen für eine universale Moralisierung ist für Kant die allg. Kirche (187–189). Das „utopische und zukunftsweisende Moment vollkommen entfalteter Fertigkeiten in Technik und Umgangsweisen" sieht Kant durch „die Idee des ‚Sensus communis'" repräsentiert (171).

Ein entscheidendes Faktum, das einer Realisierung reiner praktischer Vernunft grundsätzlich zu widersprechen scheint, ist das moralisch Böse im Menschen (178–180). Das moralisch Böse, das, wie Vf. richtig sieht, in der transzendentalen Reflexion praktischer Geltung (GMS, KpV) eigentlich nur als Grenzbegriff zur geforderten moralischen Autonomie begegnet (178), kommt in der Religionsschrift Kants nun als Faktum in den Blick, das in dem sog. radikalen Bösen, einem ganz ursprünglichen Selbstwiderspruch praktischer Vernunft, sein Prinzip hat (179). Wenn Vf. freilich meint, daß Kant mit dem radikalen Bösen im Menschen ein „prinzipienzerstörendes Prinzip" annimmt (ebd.), dann erweckt er den Eindruck, als ob die freie, durch das moralische Gesetz bestimmbare Willkür, dieses in ihrer obersten, nichtgesetzmäßigen Maxime nicht nur de facto in Frage stellt, sondern als Prinzip praktischer Vernunft zerstört. Wäre das radikale Böse aber ein prinzipienzerstörendes Prinzip, könnte der praktische Glaube an die Idee des Sohnes Gottes die intelligible Tat des Bösen nicht mehr in die praktische Revolution der Denkungsart aufheben. Vf. spricht deshalb in dem Abschnitt „Sohn Gottes als Prinzip und Faktum" (181–185) beim radikalen Bösen auch nicht mehr von einem „prinzipienzerstörenden", sondern sinnvollerweise nur noch von einem „prinzipiennegierenden" Prinzip (181).

Jesus „als Personifikation des Guten" (ebd.) ist für Kant der Mensch, der auch unter der Bedingung des Bösen „die Möglichkeit, vernünftig zu leben, faktisch denkbar gemacht hat" (185). Dem Beispiel dieses zwar göttlich gesinnten, letztlich aber nur menschlichen Lehrers (vgl. Rel., 6,65) gilt es nachzufolgen (ebd.). Angesichts der Radikalität des Bösen aber, die es zu überwinden gilt, kommt es bei Kant über das Modell der Imitatio Jesu hinaus zum Grenzbegriff der rechtfertigenden Gnade (186).

In der Art eines Rückblicks wird vom Vf. am Ende seines Rekonstruktionsversuchs das Ergebnis für die Verhältnisbestimmung von Pflicht und konkreter Subjektivität bei Kant am Problem der Liebe festgehalten (190–201).

V. Abschließende Bewertung. Will man die Bedeutung der Arbeit H.s bestimmen, so läßt sich sagen, daß hier der äußerst interessante Versuch vorliegt, für das Verständnis praktischer Vernunft bei Kant das Verhältnis von transzendentaler und faktischer Subjektivität zu diskutieren. Es gelingt der dabei beabsichtigte Aufweis, daß Kant keineswegs dualistisch dachte, vielmehr in seiner praktischen Prinzipienreflexion menschliche Praxis in ihrer prinzipiellen Faktizität miteinbezogen und dem Prinzip moralisch-praktischer Geltung (reiner praktischer Vernunft) als das Prinzip ihres Vollzugs zugeordnet hat. Dies macht die Arbeit H.s zu einem wichtigen Beitrag der Kantforschung.

Eine über die Kantforschung hinausreichende Bedeutung scheint mir die von H. im Anschluß an Hönigswald, Heidegger, Cramer und Wagner exponierte und für Kants Verständnis praktischer Vernunft bewährte Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität zu haben, insofern sie zur Klärung der unterschiedlichen Valenz der diversen Prinzipien transzendentalphilosophischer Reflexion beiträgt. So könnte sie m. E. die gegenwärtige Diskussion um den umstrittenen Prinzipienstatus des in der Transzendentalpragmatik von K.-O Apel[1] bestimmten Prinzips der idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft vorantreiben.

Apels sprachpragmatische Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie versucht bekanntlich die transzendentale Frage der Geltungsbegründung nicht mehr wie Kant durch ein reines „Ich-denke" (bei der Begründung theoretischer Erkenntnis) bzw. durch das Faktum reiner praktischer Vernunft (bei der Begründung ethischer Normen), sondern durch eine in argumentativer, letztlich aber in aller sprachlichen Kommunikation, insofern sie zumindestens virtuell argumentativ ist, unterstellte ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft zu beantworten (vgl. Transformation der Philosophie I, 52–76.157–177; Transformation der Philosophie II, 330-357.358-435; Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, 81–114). Im Anschluß an die von H. für das Verständnis praktischer Vernunft bei Kant bewährte Distinktion zwischen transzendentalen Geltungs- und Vollzugsprinzipien wäre zu fragen, ob die unterstellte ideale, unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft wirklich ein Geltungsprinzip moralisch-praktischer Geltung ist oder ob sie, wenn man begründet voraussetzen kann, daß kommunikative Sprechakte zwar etwas mit Sittlichkeit zu tun haben, diese aber nicht mit jenen einfach identisch ist, nicht nur den Status eines transzendentalen Vollzugsprinzips besitzt? Ist die ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft wirklich das transzendentale Subjekt der Geltung ethischer Normen oder ist sie vielleicht nur ein bestimmter universaler pragmatischer Begriff?

Die Transzendentalpragmatik Apels fragt nach unhintergehbaren, nicht ohne Selbstwiderspruch negierbaren Bedingungen rationaler Argumentation. Argumentative Sprechakte, in denen jeweils ein Geltungsanspruch erhoben wird, setzen zunächst das gleichsam apriorische, nur in transzendentaler Rekonstruktion hintergehbare Faktum einer realen Kommunikationsgemeinschaft überhaupt voraus. Mit dieser in argumentativen Sprechakten gegebenen Voraussetzung ist nach Apel für die faktisch jeweils beanspruchte Geltung der Konsens einer idealen, unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft antizipiert und zwar als Bedingung ihrer Einlösbarkeit und damit, im Sinne Apels, als ihr Prinzip. Entscheidend ist hier nicht, ob konsensuale Kommunikation als solche, auch wenn sie unter idealen Bedingungen konstituiert wäre, überhaupt Geltung zu begründen vermag (was man wohl wird verneinen müssen), sondern wie Apel in der transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen argumentativer Sprechakte die antizipierte ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als den transzendentalen Geltungsgrund ethischer Normen zu bestimmen sucht.

Apel geht davon aus, daß mit der in argumentativen Sprechakten antizipierten idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft zugleich immer auch schon die moralische Grundnorm einer wechselseitigen Anerkennung aller als gleichberechtigter Diskussionspartner anerkannt sei (vgl. Transformation der Philosophie II, 400) und diese so nicht nur den transzendentalen Geltungsgrund objektiv-theoretischer Erkenntnis, sondern auch den ethischer Normen darstellt. Die Crux nun, die ideale, unbegrenzte Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft als transzendentalen Geltungsgrund ethischer Normen zu unterstellen, liegt darin, daß diese von Apel zugleich als antizipiertes Ideal der realen Kommunikationsgemeinschaft, und zwar als ihr letztes, durch sie selbst zu realisierendes Telos verstanden wird (H. Krings). Ein antizipiertes Ideal in diesem Sinne aber vermag wohl nicht zu begründen, warum ich hier und jetzt ein sittlich guter Mensch sein soll – genausowenig wie es zu begründen vermag, warum theoretische Urteile hier und jetzt gelten (H. M. Baumgartner). Nun ist aber der Begriff einer idealen, unbegrenzten Argumentations- und Kommunikationsgemeinschaft in dem von Apel bestimmten Sinne zweifelsohne als ein transzendentales Konstitutivum argumentativer Sprechakte zu rekonstruieren. Wenn dieser aber nicht transzendentaler Geltungsgrund von Sittlichkeit sein kann, welche Valenz hat dann dieses transzendentale Prinzip? Im Kontext einer transzendentalen Prinzip-Faktum-Perspektive von Subjektivität wäre zu antworten: dieser hat den Status eines transzendentalen Vollzugsprinzips, und zwar im Sinne einer für argumentative Sprechakte transzendental konstitutiven Hoffnung – analog etwa der Kantschen Idee eines ‚Sensus communis'.

Tübingen Helmut Hoping

[1] Vgl. Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt/M 1976. ²1981 (Bd 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; Bd 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft); Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders. (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M 1982, 10–173. Zur kritischen Diskussion vergleiche: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hrsg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel, Frankfurt/M 1982 (besonders die Aufsätze von H. M. Baumgartner, G. Skirbekk, O. Höffe und K.-H. Ilting); W. Oelmüller (Hrsg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion I, Paderborn 1978, 16–37.160–203; P. Müller, Transzendentale Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant, Würzburg 1983, 107–171.271–289.

Welte, Bernhard: **Zwischen Zeit und Ewigkeit.** Abhandlungen und Versuche. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982.) 280 S., Lw. DM 64.–

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte starb im September 1983. Das Buch, das er ein Jahr zuvor noch veröffentlichen konnte, erscheint uns heute deshalb wie ein Vermächtnis. Es faßt die wichtigsten Aufsätze des letzten Lebensjahrsiebts zusammen, veröffentlichte und bis dahin unveröffentlichte. Wer sie aufmerksam liest, entdeckt darin auch deutlich die biographischen Spuren eines Stehens „Zwischen Zeit und Ewigkeit". Die Weitsichtigkeit und die Fähigkeit, große geschichtliche Entwicklungen aufzuzeigen, die W. immer eigen waren, verdichten sich hier zu der Weisheit dessen, der am Ende noch einmal das Wesentliche sagt, in eine Zukunft hinein, an der ihm von ganzem Herzen liegt, aber die nicht mehr die seine sein wird.

Für die Gruppe Lotz, Max Müller, Rahner, Siewerth, Welte hat sich in jüngerer Zeit die Bezeichnung „Katholische Heideggerschule" eingebürgert. Wie alle derartigen Bezeichnungen, so ist sicher auch diese hilfreich, weil sie eine grobe Einordnung erlaubt, – und zugleich irreführend, weil bei jedem der Genannten nur in bedingter Weise von einer Heideggerschülerschaft die Rede sein kann. Und weil sie überdies jeweils zu eigenständige Philosophen und Theologen sind, als daß man sie einfachhin unter einen gemeinsamen Nenner bringen könnte. Richtig ist allerdings, daß alle Genannten von der Phänomenologie Husserls lernten und durch die Konfrontation mit Heidegger auf ihren Weg des Denkens gebracht wurden, der zu einer ganz neuen und sehr lebendigen relecture der christlichen philosophischen Überlieferung, inbesondere der des Thomas von Aquin, führte.

In seinem vorliegenden letzten großen Werk erweist sich W. dabei einmal mehr als derjenige, dessen große Gabe das sorgfältige, differenzierende Beobachten und das lebendige Beschreiben umfassender geistiger Verhältnisse war. W. hat in seinen Vorlesungen oft dargelegt, daß er im Grunde, wie Kokoschka, eine „Schule des Sehens" einrichten wolle. Und man findet sich gerade in diesen Vorgang des Sehenlernens in „Zwischen Zeit und Ewigkeit" ständig hineingenommen. So schon in den drei ersten, im engeren Sinn philosophischen Aufsätzen über den „Gedanken", die „Zwei Weisen, das Ewige zu denken" und die „Verschiedenen Bedeutungen des Nichts", – zentrale Themen, über die jeder Denkende wie jeder Glaubende nachgedacht haben sollte. Aber dasselbe gilt auch für den zweiten Teil des Werkes, in dem Welte Grundweisen des menschlischen Daseins entfaltet. In dem dritten Teil des Buches, den Welte „Zur Zeitanalyse unter theologischen Gesichtspunkten" überschreibt, empfinde ich als besonders wichtig den Aufsatz „Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit", der einerseits an W.s frühere Nietzscheinterpretationen anknüpft und andererseits die Problematik der (leider seit langem vergriffenen) Quaestio disputata „Über das Böse" aufnimmt, eine der knappsten aber wichtigsten Schriften W.s. Jeder, der an einer theologischen Fakultät lehrt, weiß, wie gerade diese Problematik junge Menschen heute mehr denn je bedrängt. Die klaren Darlegungen W.s sind geeignet, hier eine hervorragende Orientierung zu geben.

In den beiden letzten Teilen des Buches nimmt W. dann schließlich zu dem „Geschichtlichen Schicksal des christlichen Glaubens", und d. h. zu der Zukunft des Glaubens Stellung. Der Kern dieser Ausführungen dürfte in der differenzierten und sorgfältig abwägenden Abhandlung „Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer ‚Enthellenisierung' des Christentums" liegen. Es gelingt W. hier, entscheidende Wege zur Lösung dieser Frage, die nach wie vor die Schicksalsfrage der christlichen Theologie ist, aufzuzeigen. Diese gewinnen ihr ganzes Gewicht, wenn man sie mit den unmittelbar vorausgehenden Überlegungen zu „Sprache, Wahrheit und Geschichte" zusammen liest.

Das Vermächtnisbuch W.s gehört zu den Werken, die nicht „lärmen und nicht auf den Gassen schreien", die jedoch gerade in der gegenwärtigen theologischen Situation überaus Wesentliches, weil sorgfältig Bedachtes und phänomenologisch Ausgewiesenes zu sagen haben. Es gehört zu den Büchern, die man für sich und andere suchen sollte.

Freiburg/Br. Bernhard Casper

Waldenfels, Hans: **Faszination des Buddhismus.** Zum christlich-buddhistischen Dialog. – Mainz: Grünewald (1982). 194 S. Ln DM 36.–

Die einzelnen Kap. des Buches sind jeweils Vorträge und Einzelveröffentlichungen, die den Problemkreis des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus betreffen. Folgende Kapitel behandeln wesentliche, kernhafte Fragen zu diesem Dialog: Die Suche nach dem gemeinsamen Grund (2); Die Frage nach dem persönlichenGott; Das „Kenotische" als Grundzug wahrer Kommunikation. Gedanken zu diesen Kernfragen kommen auch in anderen Kap. zu Wort. Deren Überschriften deuten auf die Wichtigkeit der Themen: „Umkehr" und Leidensbewältigung; Heilige Schriften und das Wort (Zum Schweigen des Buddha); Das Gebet – erläutert am japanischen Buddhismus; Zazen und die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola; Toleranz zwischen Kritiklosigkeit und Friedensfähigkeit; Die buddhistische Alternative als Herausforderung des Christentums.

Auf der Suche nach dem gemeinsamen Grund werden systematische Überlegungen zur Methodologie des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus angestellt. Ist der gemeinsame Grund beider Religionen der Begriff des Nichts, so fragt Vf., und er vergleicht das Denken zu dieser Frage auf buddhistischer Seite (japanischer Buddhismus) mit demjenigen auf christlich-abendländischer Seite: Heidegger, Pascal, Schelling, in Anlehnung an die religionsphilosophischen Überlegungen B. Weltes. Die Darstellung konzentriert sich um die Feststellung, daß Weltes Denken über das Nichts mit demjenigen des Kyōtoer Religionsphilosophen Hisamatsu vergleichbar sei. „Hisamatsu ist schon aus dem Grunde zu erwähnen, weil er dort, wo er davon spricht, daß das östliche Nichts kein Nichts im Sinne eines negativen Prädikats ist, auch kurz auf das Problem des westlichen Theismus zu sprechen kommt" (37). Vf. betont, „daß es nicht um eine voreilige Harmonisierung der grundlegenden Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum gehen kann" (41). Er gibt jedoch zu bedenken, daß „der Westen ein tieferes Empfinden für das verborgene und schweigende Geheimnis und die Tiefe aller Existenz zurückgewinnen" muß (41).

Es gilt vor allem, daß das, „was westliche Gelehrte lediglich für ein philosophisches Argument halten ... in seiner Tiefe eine Einladung zur Änderung der Lebenseinstellung" ist (31). Erhärtet wird dieser Gedanke durch die Darstellungen Heideggers zum Begriff des Nichts sowie des Zen-Philosophen Nishitani zum gleichen Thema. Prägnant sind die entsprechenden Reflexionen B. Weltes dargestellt in den Worten: „Das Dasein selbst ist der Ort der Erfahrung des Nicht-Daseins oder des Nichts. ... unser Dasein ist von der Macht seiner Verneinung, dem Nichts, durchdrungen" (36).

Die Frage nach dem Nichts als einem möglichen Grund der Kommunikation geht über in die Frage nach der Apersonalität oder Personalität Gottes. Vf. kommt anhand verschiedener Überlegungen über den Kenosis-Begriff, der in Anlehnung an Phil. 2,5ff entwickelt wird, zu dem Schluß, daß „eine Definition, nach der das Personsein darin besteht, daß sich die wahre und einzigartige Selbstidentität im ekstatisch-rationalen Vollzug der Selbstentäußerung realisiert, dem Verständnis des Menschseins im Horizont des ‚absoluten Nichts', wie die Denker des Kyōto es verstehen, nicht so fernliegt" (52). Im Vorfeld werden Denkansätze von Seiten des Buddhismus denen von Seiten des Christentum gegenübergestellt und es wird zu bedenken gegeben, „ob es nicht an der Zeit ist, das Verständnis von ‚Person' und ‚personal/persönlich' a) bei den westlich-christlich-religionswissenschaftlichen bzw. theologischen Gesprächspartnern und b) bei den asiatisch-buddhistischen Gesprächspartnern zu überprüfen, um zu sehen, ob nicht ein uneinheitliches Verständnis der genannten Grundkategorie ein Hinderungsgrund ist, daß sich Christen und Buddhisten in der Gottesfrage besser verständigen. Denn es könnte ja sehr wohl sein, daß eine Auseinandersetzung an einer Stelle ausgetragen wird, die eine solche längst nicht mehr verdient, weil die verschiedenen Gedankengänge inzwischen stärker konvergieren, als dies den Gesprächspartnern selbst bewußt ist" (43f). In der persönlich/unpersönlich-Frage stellt Vf. den buddhistischen Philosophen Nishitani und dessen Äußerungen sowie entsprechende Gedanken von Ratzinger und Kasper gegenüber. Indem die Personhaftigkeit Gottes als eine Selbstidentität gekennzeichnet ist, die sich in rationaler Offenheit und Selbstentäußerung nicht verliert, sondern realisiert, ist eine Denkmöglichkeit gegeben, die eine Verbindungslinie zum buddhistischen Denken über diese Frage sieht. Denn dort wird vor allem jener Personenbegriff kritisiert und abgelehnt, der personzentrisch denkt im Sinne des cartesianischen „cogito ergo sum". Diese Denkansätze werden vom Vf. durch viele Zitate und Zwischenreflexionen erläutert und vertieft und legen es nahe, daß diese Kernfrage nach persönlich/unpersönlich bzw. personal/apersonal kaum noch als grundlegend kontrovers bezeichnet werden kann. Wenn die Selbstentäußerung Gottes in Christus die wahre Realisation des Seins Gottes darstellt, muß das personzentrische Denken als nicht denkrichtig aufgefaßt werden. Dies ist in Anlehnung an Phil. 2,5ff zu sehen, wo der Kenosis-Gedanke die zentrale Aussage über die Selbstidentität Gottes ist. Vf. erläutert anhand eines Gesprächs zwischen zwei Zen-Lehrern, wie im Buddhismus die wahre Identität gerade als Nicht-Identität gesehen wird (vgl. 51f). Zugleich ist das Kenotische ein Grundzug wahrer Kommunikation, nämlich in der Weise, daß „das Kenotische ... eine den Menschen zum anderen und d a r i n zu sich selbst herausfordernde Haltung (ist), die ihn gerade in der Verwirklichung der Herausforderung auch zur Verwirklichung seiner selbst befreit – das weiß der Christ im Blick auf den ihn tragenden Grund, der weder der einzelne Mensch noch das Kollektiv Mensch, sondern der gegenüber allem von Menschen unmittelbar erfahrbare ganz Andere – Gott – ist" (149).

Die Begriffs-Entsprechungen Dogma/Dharma, Kirche/Samgha, Jesus/Buddha werden im Hinblick auf ihre unterscheidenden Merkmale, welche teils grundsätzlicher Art sind, sowie hinsichtlich ihrer Parallelitäten dargestellt und bieten dadurch ein Bild, welches geeignet erscheint, Grundlage des Verstehens, Mit- und Weiterdenkens zu sein. Besonders bemerkenswert ist die Gegenüberstellung von Umkehr und Leidensbewältigung. Diese ist nach dem buddhistischen Verständnis ein Hinausgehen aus dem Haus in die Hauslosigkeit – zumindest wird sie hierdurch eingeleitet. Ist nicht das Umkehren des Sinnes nach christlichem Verständnis ein Weg- oder Hinausgehen aus dem Alten in ein Neues? In diesem Kap. begegnet eine erstaunliche Grundlage menschlicher

Tiefenerfahrung, die offenbar nur ihrer Ausformung nach verschieden ist. Es gelingt dem Vf., Begriffe wie das Böse (christlich) und das Leid (nach buddhistischem Verständnis) gegenüberzustellen und beiden äußerlich scheinbar unterschiedlichen Termini eine gemeinsame denkbare Grundlage zu entlocken.

Welches Gewicht haben im Buddhismus das Wort des Buddha und sein Schweigen, die kanonischen Schriften gegenüber der Leere, und welche Möglichkeit und Unmöglichkeit liegt vor, rituelle Texte des Buddhismus in einen christlichen Kontext zu bringen, ohne daß das authentisch christliche verlorengeht? Diese brisanten und provozierenden, zum Nachdenken auffordernden Fragen werden auf überzeugende Weise, ohne Harmonisierungsabsicht einerseits oder Willen zur Kontrastierung andrerseits, zur Darstellung gebracht. Es werden Defizite aufgezeigt, wie mangelnde Textkritik auf buddhistischer Seite sowie damit verbunden eine gewisse Geringschätzung des Wortes (Es gehört „zum Wesen des Menschen, daß auch das Inkommunikable und Wortlose durch eine worthafte Kommunikation vernehmbar gemacht werden muß" 77), und auf christlicher Seite die Einengung des Inkommunikablen auf den Bereich des Wortes, zumindest jeweils die Tendenz.

Im Kap. über das Gebet wird deutlich gemacht, daß hier eine große Affinität zwischen der christlichen und der buddhistischen Gebetspraxis besteht, zumal im japanisch-buddhistischen Bereich. Daran schließt sich die Darstellung der geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und der Zen-Übungen an. Auch hier handelt es sich um sehr sachkundige und ins Detail gehende Erörterungen, die vor allem im philologischen Bereich sehr präzise sind, soweit dies einem nicht japanisch Lesenden erfahrbar ist. In der Gegenüberstellung von christlichem Glauben und Zen werden in sensibler Weise die verschiedenen Sichtweisen japanischer Zen-Lehrer einerseits, christlicher Mystiker wie die der rheinischen Schule und Ruysbroeck andrerseits, zum Thema Leere, Nichts, Ledigkeit, Schweigen, dargestellt. An dieser Stelle hätte die explizite Theologie des Nichts, wie sie von Johannes vom Kreuz entworfen wird, mit zu Wort kommen müssen. Denn gerade hier begegnet eine extensive Reflexion dieses Begriffs wie nirgends sonst in dem Maße. Vf. begnügt sich mit seiner Erwähnung en passant.

Die Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Nichts als möglichen gemeinsamen Grund von Christentum und Buddhismus wird vor allem durch den Kenosis-Begriff, in Anlehnung an Phil. 2,5ff, bekräftigt. Die Offenbarung des Wesens Gottes in seiner Entäußerung, Entleerung und damit seiner Nichtsgestalt, die keinesfalls negativer Art ist, sondern Fülle im reinsten Sinne, läßt Vf. fragen, ob nicht „Gott auch jene ergreift und zieht, die, ohne sein Antlitz zu kennen, sich dennoch dem Bodenlosen anvertrauen und in deren Leben sich Spuren des zuvor beschriebenen Glaubensaktes finden, ohne daß sie die Bezeichnung im christlichen Verständnis des Wortes kennen" (132). So gilt es, den Kenosis-Gedanken, wie ihn Paulus in seinem Christushymnus entwirft, neu zu durchdenken. „In einer Zeit, in der das Gehör für das Wort Gottes erst neu geschärft werden muß, kann es sinnvoll sein, den Sinn für das ‚Bodenlose und Schweigende des Nichts' zu wecken, wenn man es mit der Erkenntnis verbindet, daß es sinnvoll ist, sich vertrauend anzuvertrauen. Wer wollte leugnen, daß heute auch Christen darunter leiden, daß sie vor lauter Worten das Wort nicht mehr vernehmen?" (129).

Indem Vf. das Toleranzverständnis im Buddhismus anhand der drei Kostbarkeiten Buddha, Dharma, Samgha sowie im Vergleich mit westlichem Toleranzverständnis untersucht, zeigt er auf, daß es unhaltbar ist, wenn vom Buddhismus einseitig als einer toleranten Lehre gesprochen wird und damit oft zum Ausdruck kommt, daß das Christentum die Toleranz in diesem Maße nicht lehre. Es gehe vielmehr darum zu reflektieren, inwieweit im Buddhismus die Toleranz die Spannung zwischen Gleichgültigkeit, Kritiklosigkeit, Friedensfähigkeit aushält oder nach der einen oder anderen Seite nicht aushält. Dies ist deshalb zu fragen, weil es auch dem Buddhismus gehen muß um „die Schärfung des kritischen Bewußtseins, die Entfaltung kritischer Urteilsfähigkeit, die Bemühung um Gerechtigkeit und Freiheit, den Abbau von Hunger, Krankheit, Analphabetismus" (166). In einer das ganze Problemfeld abdeckenden Reflexion gelingt es dem Vf., dem Leser die Tragweite des Toleranzverständnisses für den Zweck eines christlich-buddhistischen Dialogs verständlich zu machen.

Im Schlußkapitel wird noch einmal allgemein das Problemfeld der buddhistischen Alternative als Herausforderung des Christentums dargestellt. Es stellt sich vor allem die Frage, welche Art von Buddhismus welcher Art von Christentum gegenübergestellt wird.

Bei der Überprüfung des Bildes von Buddhismus und Christentum würde sich bald zeigen, wie „auf beiden Seiten schematisiert und verkürzt, teilweise idealisiert, teilweise kritisch verzerrt wird" (177). Indem Vf. auf die religionsphilosophischen Reflexionen K. Nishitanis verweist, der die Ekkenōsis-Lehre von Phil. 2 in seine Überlegungen einbezieht, wird verdeutlicht, daß am ehesten in diesem Punkt – der Anschauung über die Leere und das Nichts in beiden Religionen – eine echte Dialogbasis gegeben ist. Die Rede von Gottes Selbstmitteilung „wird im Raum der buddhistischen Praxis der Wortlosigkeit, des absoluten Nichts als der absoluten Offenheit und Freiheit sowie der ‚Leere' (Skt. śūnyatā) wohl besser als Rede von der Selbst-entäußerung Gottes als der radikalsten Form göttlicher Äußerung vorgetragen" (181). Dennoch warnt Vf. vor einer euphorischen Haltung hinsichtlich eines echten Dialogs beider Religionen. Der Zeitpunkt scheint heranzurücken, da dies gerechtfertigt wäre, ist aber noch nicht da. „Was auf beiden Seiten sichtbar wird, sind Knäuel von Verstandenem und Unverstandenem. Das Unentwirrte wahrzunehmen ist der erste Schritt zu dem noch viel mühsameren Prozeß der Entwirrung des Verwirrten" (182).

Das Buch bietet eine umfassende Darstellung des Problemkreises „Dialog zwischen Christentum und Buddhismus". In den einzelnen Kap. werden jeweils von einem anderen Frageaspekt Möglichkeiten und Unmöglichkeiten mit großer Akribie aufgespürt und werden einleuchtende Reflexionen angeschlossen. Am bemerkenswertesten scheint die Entdeckung zu sein, daß aus dem Bereich des Nichts-Gedankens in beiden Religionen ein Anknüpfungspunkt erwächst, der selbst auf die brisante Frage nach personal/apersonal übergreift. Scheint einerseits der Unterschied zwischen dem personalen Gott im Christentum und dem apersonalen Nichts im Buddhismus eine unüberbrückbare Kluft darzustellen, so ergeben sich doch aufgrund hochinteressanter Reflexionen, etwa über die Relativität des abendländischen Personenbegriffs (Stichwort: Descartes), über die Frage nach dem genuin christlichen Personenbegriff, recht wichtig zu nehmende Konvergenzen. Vf. gelingt es aufzuzeigen, wie fruchtbar und bereichernd ein solcherart geführter Dialog zwischen beiden Religionen sein kann. Es ist m. E. ein Buch, das jeden fasziniert, und zwar nicht nur aufgrund des Titels, der um die ernstzunehmenden Anfragen der einen an die jeweils andere Religion weiß und sich entweder auf religionsphilosophischem Sektor oder auch auf biblisch-theologischem Sektor mit den angesprochenen, fundamentalen Fragen beschäftigt. Damit ist zugleich seine Bedeutsamkeit für die Religionswissenschaft und -philosophie angesprochen. Nirgendwo sonst ist bisher eine so umfassende Darstellung und Reflexion über Schwierigkeiten und Möglichkeiten des christlich-buddhistischen Dialogs unternommen worden. Sie bietet zugleich eine Erweiterung und Ergänzung zu der Schrift „Absolutes Nichts" desselben Vf.s in der Richtung, daß hier andere Bereiche einer Dialoggrundlage zur Erörterung kommen, die sich aus der Nichts/Kenosis-Grundlage entwickeln lassen.

Burgdorf Erhard Meier

Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie. In Zusammenarbeit der Universität GH Duisburg, hrsg. von Hans-Günter Heimbrock. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 201 S., kart. DM 19.80

Dieser Sammelband stellt die „Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie" einer breiteren Öffentlichkeit vor. Die einzelnen Beiträge kreisen um den Erfahrungsbegriff, so wie er in der religionspädagogischen Diskussion der letzten Jahre einen zentralen Stellenwert bekommen hat; sie wollen zu seiner theoretischen Fundierung beitragen sowie anhand von „Praxismodellen" seine Ergiebigkeit in unterschiedlichen Handlungsfeldern aufzeigen. Besondere Beachtung verdient der ausführliche Beitrag von P. Biehl über „Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie". Hierin werden einige wichtige begriffliche und theoretische Klärungen bezüglich dieses teilweise inflationär verwendeten religionspädagogischen Grundbegriffs vorgenommen sowie die sich daraus ergebenden didaktischen Konsequenzen angedeutet.

Münster Norbert Mette

Zulehner, Paul Michael: **„Leutereligion".** Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1982). 98 S., kart.

Die Ergebnisse der von Z. durchgeführten repräsentativen Umfrage in Österreich, die als Forschungsbericht unter dem Titel „Religion im Leben der Österreicher" vorliegen, haben den Wiener Pastoraltheologen zur Auseinandersetzung herausgefordert. Die 9 Kap. des knappen Bändchens „Leutereligion" stellen unter verschiedenen Schwerpunkten ausgewählte Daten der Befragung zusammen, an die sich die pastoraltheologische Reflexion und Interpretation anschließen. Dabei verfolgt Z. das Ziel, „Leutereligion" als eine neue Gestalt des Christentums für die nächsten Jahrzehnte in ihren Konsequenzen so vorzustellen, daß sie einen Beitrag zur Orientierung für das Handeln der christlichen Kirchen zu leisten vermag. Religiosität wird also entfaltet unter der Leitfrage ihrer Bedeutung für die Kirchen.

Das Bändchen richtet sich in seiner leicht verständlichen Sprache und in seinem Verzicht auf detaillierte Untersuchungen bestimmter Einzelergebnisse offensichtlich nicht ausschließlich an (Praktische) Theologen, sondern versucht, eine breitere Leserschaft zu erreichen.

Das 1. Kap., das nach „kollektiven Grundhoffnungen" unter der Überschrift „Lebensheiligtümer" fragt, belegt die wachsende Entfremdung zwischen alltäglichem Leben der Menschen und (kirchlich vermitteltem) Christentum. Demgegenüber entfaltet Z. Kirche als einen gesellschaftlichen Ort, an dem die zentralen

Hoffnungen der Menschen auf Individualität, Freiheit und Beheimatung erinnert und anfanghaft realisiert werden. Kirche, die Anwalt des Lebens sein (oder doch wenigstens werden) soll, stellt die Zielperspektive dar, unter der Z. durchgängig die Ergebnisse der Befragung untersucht. Auf dem Weg zu dieser Kirche, deren lebenspraktische Relevanz im Alltag der Menschen aufscheint, kommt der Art und Weise wie Christen leben, wie die Kirche mit Menschen umgeht, herausragende Bedeutung zu. Bei dem anspruchvollen Versuch, Alltagsleben der Menschen und kirchliches Christentum einander näherzubringen, muß Z. der Gefahr wehren, genuine Gestalten christlicher Lebenspraxis, wie etwa die evangelischen Räte (16ff) nicht an kritischer Kraft verlieren zu lassen.

Stellt das 2. Kap. heraus, daß Familie und Freunde, die „kleine Lebenswelt" sowie die Arbeit von besonderer Wichtigkeit für das Leben der Menschen in Frieden, zugleich aber vielfältig bedroht sind, so arbeitet Z. schlaglichtartig Forderungen an die Kirche heraus und macht auf Defizite, etwa im Bereich der Pastoral an Geschiedenen, aufmerksam.

Die nächsten Bausteine zum Bild der „Leutereligion" liefern die Chance des Zuwachses an freiheitlichem Pluralismus mit der Konsequenz des Wählenmüssens zur Gestaltung des individuellen Lebens (Kap. 3) und die Erfahrung der zwar eingeräumten aber nicht lebbaren Freiheit, das „Syndrom der Lebensverarmung" (Kap. 4). Wenn christlicher Glaube immer mehr persönlich verantwortete Lebensgeschichte wird, so bedarf es nach Z. des Austausches mit „den Leuten". Hier kommt für ihn die Gemeinde in den Blick. Nimmt die Kirche ernst, daß es immer weniger „geschlossene Lebensentwürfe" (36) gibt, wird der Umkehrthematik eine neue Bedeutung zuwachsen. Die Hilflosigkeit vieler im Umgang mit der ihnen zugemuteten Freiheit fordert die Kirche heraus dazu beizutragen, die Freiheitsgrade der Betroffenen zu mehren. Das Phänomen des pessimistischen Individualismus mit seiner Ausrichtung auf Haben und Leisten dagegen zwingt zur theologischen Kritik des Alltagsbewußtseins und läßt die „Leutereligion" in die Nähe der Metzschen „Bürgerreligion" rücken, macht sie also zu einem nicht nur deskriptiven sondern hier auch kritischen Begriff.

Das 5. Kap. will klären, worin die Religion der Leute näherhin besteht, besser: aus welchen mosaikartigen Bausteinen sie sich zusammensetzt, wobei Z. als hervorstechendes und kritisches Merkmal die privatisierte Religiosität, die weithin „ohne die biblische Freiheitsdynamik auskommt" (60), herausstellt.

Wer sich als religiös bezeichnet, wendet sich – so das Ergebnis der Befragung – in aller Regel auch an eine religiöse Gemeinschaft, er ist „somit religiös in der Kirche" (66). Daß es sich aber um Religiosität „im Sinn der Kirche" (ebd.) handelt, muß nach Z. bezweifelt werden. Die Bezeichnung von Religiosität und Kirchlichkeit im Leben der „Auswahlchristen" und die Konsequenzen für eine befreiende kirchliche Praxis thematisiert (Kap. 6).

Aus den voraufgegangenen Analysen versucht Z. zwei Prognosen für die „Kirche im Jahr 2000" (Kap. 7). Im Blick auf die Entwicklung der Kirchlichkeit wie auf die gesellschaftliche Stellung der Kirche fordert er Widerständigkeit und Reformbereitschaft in Richtung auf eine solidarische und arme Kirche.

Zwei Spezialfragen, die Religiosität der Anhänger der drei großen österreichischen Parteien (Kap. 8) und das Personalproblem in der katholichen Kirche (Kap. 9) beenden das Buch.

Das Bändchen über die „Leutereligon" liefert wichtige Aspekte zur Bearbeitung der komplexen und weiterhin aufgegebenen Frage, wie Religion und Alltagsleben der Menschen miteinander in Beziehung stehen. Bei dem recht geringen Umfang des Buchs muß die Auswahl der Daten und die sich anschließende Interpretation gelegentlich knapp ausfallen. „Leutereligion" darf aber exemplarische Geltung für die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der kirchensoziologischen Untersuchung über die Bedeutung der Religion im Leben der Österreicher beanspruchen. Wer eine umfassendere empirische Basis für die Frage nach der Gestaltung des Christentums in den kommenden Jahren wünscht, bleibt auf die ebenfalls von Z. herausgegebene Dokumentation der Umfrage selbst verwiesen.

Eine Frage, die das Buch „Leutereligion" nicht zu stellen braucht, die für die Leser in der Bunderepublik aber von Bedeutung sein dürfte, die Frage nach der Übertragbarkeit der österreichischen Ergebnisse auf die gesellschaftliche und kirchliche Situation in der Bundesrepublik, sollte nicht übersehen werden. Die Ergebnisse, die Z. für Österreich mit dem Begriff der „Leutereligion" faßt, liefern aber wiederum wichtige Bausteine zum Verständnis möglicher zukünftiger Sozialformen von Kirche und – darüber hinaus – zum Verständnis der Gestalt des Christentums „auf dem Weg durch die 80er Jahre".

Münster Martina Blasberg-Kuhnke

Fraas, Hans-Jürgen: **Glaube und Identität.** Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 343 S., kart. DM 48.–

Gleich auf den ersten Seiten des Buches macht F. deutlich, wie er seine „Grundlegung" verstanden wissen will: als Versuch, in integrativer Absicht „bekannte, verbreitete, praktizierte Bausteine der Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts (RU) einem Gesamtrahmen einzuordnen" (7), der nicht nur unterrichtliche Lernprozesse in den Blick nimmt. Didaktik wird hier von vornherein weit gefaßt als „Theorie des Lernens überhaupt" und Didaktik religiöser Lernprozesse als „Theorie der Vermittlung von Glauben und seinen empirischen Manifestationen" (9), in seiner Einbettung in und seiner Wirkung auf konkrete Lebensvollzüge.

Die Religionsdidaktik hat zwar bereits im Zusammenhang der Curriculumdiskussion versucht, die didaktischen Entwürfe für den RU aus einem bildungstheoretischen Gesamtkonzept zu legitimieren, dabei aber, wie Fraas kritisch zeigt, oft zu kurz gegriffen und die konkrete Konzeption des RU jeweils von einer der Curriculumdeterminanten dominieren lassen, entweder von der Gesellschaft oder vom Schüler oder von der Fachwissenschaft Theologie bzw. der christlichen Tradition. Erst Elementarisierungsversuche, die Grundstrukturen von Glaubenserfahrungen mit Grundstrukturen von Alltagserfahrungen korrelieren, können die Curriculumdeterminanten aus der Polarisierung befreien und miteinander vermitteln.

F. stellt deshalb die religiösen Lernprozesse in einen größeren Bezugsrahmen, den er „im Spannungsgefüge von Identitätsfindung des einzelnen, Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens und Sozialisationsprozeß" (44) findet. Identität als Aufgabe, die Balance zwischen Selbstbild und Erwartung in der Interaktion durchzuhalten, wird – vor dem Hintergrund neuzeitlicher Subjektivierung und Armut an kollektiven Symbolen – in Zusammenhang mit religiöser Praxis gebracht und als letztlich in der Gottesbeziehung gegründet gedacht. Das christliche Symbolsystem kann Erfahrungen und Beziehungen transparent machen auf den sie tragenden Grund hin, wenn es in einer lebendigen Gemeinschaftserfahrung ganzheitlich erlebt und zugleich Gegenstand distanzierter Reflexion wird. Diese soll nicht aus der religiösen Praxis herausführen, sondern bewußten freiheitlichen Umgang mit religiösen Symbolen in Erkenntnis ihrer Symbolhaftigkeit ermöglichen, mit dem Ziel einer neuen Unmittelbarkeit, einer „zweiten Naivität".

Auch die Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens geschieht in der Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität in ständigem Balancieren: zwischen der Ursprungserfahrung und der je neuen geschichtlichen Situation. Indem der einzelne Glaubende (auch der Schüler!) seine Erlebnisse in das überlieferte symbolische Deutungssystem integriert, d. h. damit Erfahrungen macht, ist er „nie bloß Rezipient der Tradition, sondern jeweils aktiv an ihrer Weitergestaltung beteiligt" (81). Neue Schlüsselerfahrungen werden in neuen Deutungsmustern kodiert und können von späteren Generationen wieder in eigene Erfahrung dekodiert werden.

Religiöse Sozialisation als drittes Element des Bezugsrahmens kann dann nicht mehr als Anpassung verstanden werden, sondern nur als Interaktionsgeschehen, an dem das Kind aktiv beteiligt ist; als Hineinnahme des Kindes in eine Praxis, die ihm die Artikulation seiner Wünsche, Bedürfnisse und Ansichten ermöglicht und damit Identitätsfindung als Einstieg in einen lebenslangen Lernprozeß. Dabei ist die Vermittlung des religiösen Symbol- und Ritualsystems nur eine Teilaufgabe, die allerdings ein besonderes Gewicht dadurch erhält, daß „die christliche Symbolik in ihrer Gesamtgestalt eine ich-fördernde Tendenz aufweist" (92). Eine religiöse Dimension hat der Sozialisationsprozeß nach F. aber schon dadurch, daß die Grundlegung der Identität in der Interaktion Ansatz und Material für eine religiöse Sinnfindung bildet.

Im einzelnen macht F. das daran deutlich, daß die symbolische Repräsentanz des Interaktionspartners über die jeweils konkrete Situation hinausweist. In einem gründlichen Durchgang durch das Eriksonsche Phasenmodell der Identitätsentwicklung zeigt er, daß Strukturanalogien zwischen biblischen und biographischen Situationen es ermöglichen, Kohärenzen zwischen den Identitätskrisen und ihrem Reifungsgewinn einerseits und der christlichen Symbolik andererseits zu erkennen. „Das religiöse Symbol weist zurück auf die frühkindlichen Erlebniszusammenhänge, und es weist nach vorwärts, indem es diese Erlebniszusammenhänge auf ihren Ermöglichungsgrund hin transzendiert" (114).

Ritual und Symbol können Erfahrungen auslösen, die zu den Ursprungserfahrungen des Glaubens in Beziehung stehen, und durch die Vermittlung zwischen christlicher Glaubenserfahrung und biographischer Situation Identität stiften. Über die konkreten Bedingungen und Probleme dieser Vermittlung ist bei F. religionspädagogisch äußerst Wichtiges zu lesen, so z. B. über die Gefahr der Desymbolisierung oder der Konsumierung von Ritual und Symbol, was beides die Vermittlung unmöglich macht, oder über die Notwendigkeit der Bezugsgruppe Gemeinde, über die Bedeutung der Gewohnheit, der Identifikation, der Meditation, des Bildes, der Musik. Bei alldem geht es F. immer darum, die Unmittelbarkeit des ursprünglichen Erlebnischarakters der tradierten Manifestationen des Glaubens durch erfahrungsnahes Lernen zu erschließen und zugleich distanzierende Elemente wie Reflexion, Autonomie und Kreativität in alle Lernformen einzubeziehen. Wie die Spannung zwischen lebensgeschichtlichem Bezug und kritischer Reflexion durchzuhalten ist, wird im großen letzten Kaptiel über die Institution am Beispiel der religionspädagogischen Handlungsfelder Familie, Kindergarten, RU und Gemeinde gezeigt.

F. wird seinem Anspruch, eine integrative Grundlegung einer Didaktik aller Formen religiöser Lernprozesse zu leisten, durchaus gerecht. Trotz des hohen theoretischen Niveaus bleibt seine Arbeit mit der religiösen wie der religionspädagogischen Praxis in engem Kontakt. Die Fülle praxisnaher Hinweise, Beispiele und Anregungen läßt den Leser manchmal die theoretische Konzeption aus dem Blick verlieren. Ein genaues Studium des Buches wird aber zu der Entdeckung führen, daß der Zusammenhang von Theorie und Praxis nie verlorengeht. F. hat mit dieser „Grundlegung" der gegenwärtigen Religionspädagogik einen Dienst erwiesen, auf den sie schon lange gewartet hat.

Münster Eberhard Rolinck

Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora. Hrsg. von Bruno Kresing. – (Paderborn): Bonifatius-Druckerei (1984), 336 S., geb.

Dieser Sammelband verdient es, daß auf ihn aufmerksam gemacht wird, zumal aus dem Titel nicht hervorgeht, daß sich die Seiten 203 bis 333 ausschließlich mit der katholischen Kirche in der DDR beschäftigen. Zudem sind nicht wenige auch der übrigen Beiträge DDR-Theologen zu verdanken.

Sicher ist es in erster Linie die Absicht des Hrsg.s, angesichts der zunehmenden Diasporasituation der Katholiken in Mitteleuropa Beiträge zu einer Theologie der Diaspora zu sammeln, die deshalb sicher noch nicht zu einer geschlossenen theologischen Aussage, aber doch zu einem wichtigen Anfang zu führen vermögen. Aber die Zusammenstellung unter den Kapiteln „Biblisch-dogmatische Aspekte", „Zur Pastoral", „Diaspora und Ökumene" nimmt nicht nur im Kapitel „Katholische Kirche in der DDR" die Entwicklung und Situation der DDR-Katholiken in den Blick.

So befassen sich die Erfurter Theologen Heinz Schürmann mit der „Kirche der Zukunft – ein utopischer Orientierungsversuch im Heute", Bruno Löwenberg mit „Diaspora und Liturgie", Josef Ernst mit „Segen der Diaspora", Lothar Ullrich mit „Diaspora und Ökumene in systematischer Sicht", der 1981 verstorbene Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck mit „Diaspora – Ghetto oder Mission?". Von seinem Nachfolger Joachim Wanke sind u. a. zwei Vorträge veröffentlicht, die nicht nur innerhalb der DDR erhebliches Aufsehen erregt haben: „Seelsorge im priesterlichen Alleingang? Fünf Thesen zur Mitarbeit der Laien beim Gemeindeaufbau" und „Der Weg der Kirche. Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" – beide könnten auch von Bedeutung für den Westen sein. In zwei Beiträgen wird die Geschichte der DDR-Kirche dargestellt (Karl Hengst, Martin Höllen), vom Rez. wurde die „Ritenbildung im gesellschaftspolitischen System der DDR" aufgenommen. Den Abschluß bilden Dokumente vor allem der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (dazu besser: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der kath. Kirche in der DDR, Leipzig 1977; Nachdruck: Berlin-West 1977).

Manche der Beiträge sind anderwärts schon veröffentlicht, so der von Karl Rahner „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten". Das schmälert aber keineswegs das Verdienst dieser Sammlung unter dem zentrierenden Titel. Für die katholische Kirche in der DDR handelt es sich um eine wichtige Ergänzung zu W. Knauft, Katholische Kirche in der DDR, Mainz 1980, 2. Aufl. (ThRv 77, 1981, 132ff).

Münster Klemens Richter

Henkys, Reinhard: **Gottes Volk im Sozialismus.** Wie Christen in der DDR leben. – (Berlin): Wichern-Verlag (1983), 127 S., kart.

Es sei gleich vorweg angemerkt: um eine wissenschaftliche Darstellung im strengen Sinn handelt es sich hierbei nicht; Anmerkungen und Quellenangaben fehlen, wichtige weiterführende Literatur wird genannt. Da aber Vf. einer der bedeutendsten Kenner zumindest der evangelischen Kirchen in der DDR ist und durch entsprechende grundlegende Arbeiten dazu ausgewiesen ist (vgl. ThRv 79, 1983, Sp. 300ff), sind die hier vorgelegten acht Kap. zum Christsein in der DDR durchaus beachtenswert. Sie gehen vornehmlich auf Sendungen im Deutschlandfunk zurück und wenden sich in erster Linie an Christen im Westen, denen ja ganz allgemein ein Defizit im Wissen über ihre Glaubensbrüder und -schwestern in der DDR bescheinigt werden muß.

Im einzelnen werden die rechtlichen und politischen Grundbedingungen für die Kirchen in der DDR dargelegt, sodann Sakramente der Eingliederung und Kirchenmitgliedschaft erörtert, das Verhältnis von kirchlichen und sozialistischen Riten beschrieben, Möglichkeiten der Mitarbeit in der Kirche erwogen, Ausführungen zur christlichen Sozialisation im Rahmen eines sozialistischen Erziehungssystems dargestellt. Weitere Kap. stehen unter den Themen: Anonyme Zugänge zur Kirche, Geld und gesellschaftliche Leistung, Christen in Politik und Gesellschaft.

Es handelt sich insgesamt um zuverlässige Informationen, die allerdings die kath. Kirche in ihren Besonderheiten kaum in den Blick nehmen, was auch nicht Absicht des Vf.s war.

Münster Klemens Richter

Sudbrack, Josef: **Auf Gott hin ausgespannt.** Der Weg des Meditierens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 221 S., kart. DM 24.80

Vf. hat aus einer Anzahl seiner Einzelveröffentlichungen über Meditation ein Buch zusammengestellt, um ein Mosaik dessen anzufertigen, was christliche Meditation bedeutet. Er wollte damit keine Systematik dessen erstellen, was Erfahrung und Meditation bedeuten, sondern eine Art „Kristallprisma" darbieten, „bei dem jeder Einzelschliff das Ganze spiegelt, es aber in spezifischer neuer Leuchtkraft erscheinen läßt" (6). Daß es dabei im ersten Hauptteil des Buchs zu einer unsystematischen Fülle von Zitaten und Meinungen kam, war wohl kaum vermeidlich. Dem Leser werden dadurch Anregungen zum Weiterforschen geboten. Der eigentliche, aber weniger umfangreiche Hauptteil des Buchs gilt dem „Vollzug der Meditation".

Ein Hauptanliegen des Vf.s ist der Dialog, die Auseinandersetzung mit vor- und nichtchristlichen Erfahrungen, immer mit dem Ergebnis, daß „für den Christen ... die Gestalt Jesu zur Selbstwerdung des Menschen" gehört: „Jesus als Lehrer, als Quelle der Kraft, als der einzig wahre Meister, als der Spender von Vergebung und Verzeihung, als die Geschichte gewordene Wirklichkeit Gottes" (47f), in der Harmonie der „Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn" (51). Denn „die letzte, aufgipfelnde Sinn-Erfahrung des Menschen" ist „kein Versinken in gestaltloser Ur-Einheit, sondern liebende Begegnung" (55), wobei Gottes Zuwendung nicht erzwungen werden kann (57).

Im II. Teil des Buchs, der Einführung in den Vollzug der Meditation, betont Vf., daß wir lernen müßten, in der Meditation auch das ernst zu nehmen, was die heutige Bibelwissenschaft uns zeigt. Er hält es mit Recht für eine der wichtigsten Aufgaben des modernen christlichen Meditierens, die Wege der heutigen Exegese aufzubereiten für die geistliche Erfahrung des Christen; dies könne neue Reichtümer der Erfahrung erschließen. Es sei z. B. viel gemäßer, „das Johannesevangelium als ein meditatives Evangelium und nicht als einen bloßen historischen Bericht zu lesen, zu verstehen und damit zu meditieren" (162). Und „kein Zweifel herrscht darüber, daß der Evangelist" (Markus) „und die christliche Gemeinde in diesem Evangelium" (nach Markus) „nicht nur das, was sich mit Jesus sichtbar und hörbar ereignet hatte, weitergaben, sondern auch ihr inneres Verständnis von diesem Jesus in ihren Bericht hineingelegt haben" (163). „Man hat das Johannesevangelium ein sakramentales genannt; so hell leuchtet aus der Form eines jeden seiner Berichte die Aktualität und der Bezug auf die jeweilige Gegenwart hervor" (172).

Wir können hier nur Einzelheiten bringen. In unserer Zeit des Umbruchs und des Übergangs zu neuen Lebensformen müssen wir unsere spirituellen Kräfte stetig erneuern. Dazu ist eine immerwährende vertiefte Gebetsweise in Form der Meditation heilsam.

Beverungen Oda Hagemeyer

Meinardus, Otto F.: **Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts.** Gespräche und Erlebnisse. – Würzburg: Augustinus-Verlag (1983). 208 S., geb. DM 32.–

In lebendiger Sprache erzählt der Autor von seinen Begegnungen mit Mönchen des koptischen Christentums. Drei Karten zeigen die Orte der Klöster an (Nil, Nildelta, am Suez-Kanal). Literaturverzeichnis und Register deuten an, daß wir es mit einem Autor höchster Qualifikation zu tun haben. Seine beiden wichtigen Bücher über koptisches Christentum sind aber leider nur in Englisch zu haben (Kairo 1960, 1961). Vorliegende 12 Kap. (incl. Einleitung) berichten von Besuchen in Klöstern, von Gesprächen mit Mönchen und Gefährten, schließen humorvolle Begebenheiten ein, zeigen ein umfassendes geschichtliches und theologisches Wissen und bleiben auf dem Boden der Tatsachen.

Letzteres ist notwendig; denn wir begegnen einem gelebten Christentum, in dem vieles aktuelle Gegenwart ist, was wir sonst nur in Legenden lesen und als „Legendarisch" abtun möchten. „Blutende Heiligenikonen" oder eine Geschichte von einer christlichen Inkubationspraxis: „‚In diese Kirche kommen auch schon mal junge Ehepaare, die keine Söhne haben können, sie verweilen dann eine Nacht in der Kirche und Gott belohnt sie mit einem Sohn'. ‚Und mit keiner Tochter'? fragte ich. Der Mönch lachte und verkniff sich die Antwort!"

Der liebevolle, nicht urteilende, aber ehrfürchtige Bericht des Autors kann mehr aufrütteln als kritische oder unkritische Untersuchungen. Wenn man heute hört, daß diese Klöster in Ägypten einen steigenden Zustrom von hochgebildeten Männern haben, dann versteht man besser, was M. zu Beginn sagt. Es sind nicht so sehr die dogmatischen Streitigkeiten des 5. Jh.s, die uns von diesen Christen trennen, als der kulturelle Hintergrund. Und dieser wird sich nicht so sehr in theologischen Gesprächen als „im gemeinsamen Leben und Erfahrungen" erschließen.

Man wünscht das Büchlein nicht nur in der Hand der frommen, sondern mehr noch der fachtheologisch gebildeten (und hoffentlich auch frommen) Leser.

München Josef Sudbrack

Habilitationen im akademischen Jahr 1983/84

Augsburg:

Dr. theol. Walter Baier, Regensburg, am 22. 12. 1983 für das Fach Dogmatik: „Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi – Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81)" (Ziegenaus, Brandmüller).

Dr. theol., Dr. phil. Wolfgang Ockenfels OP, am 17. 7. 1984 für das Fach Christliche Gesellschaftslehre: „Glaube und Politik. Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie" (Rauscher, Heinz).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Georg Föllinger, Paderborn, am 5. 7. 1984 für das Fach Kirchliche Landesgeschichte: „Das Bistum Paderborn im Spannungsfeld von Staat und Kirche nach der Zirkumskriptionsbulle ‚De salute animarum' unter den Bischöfen Friedrich Clemens Freiherr von Ledebur-Wicheln und Richard Dammers" (Bäumer, Marschall).

Dr. theol. Konrad Hilpert am 19. 7. 1984 für das Fach Moraltheologie (Stoeckle, Henning).

München:

Dr. theol. Friedrich Köster SAC, am 18. 1. 1984 für das Fach Religionspädagogik: „Relig. Erziehung in den Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam" (Feifel, Bürkle).

Münster:

Dr. theol. Johannes Spölgen, Aachen, am 20. 1. 1984 für das Fach Pastoraltheologie, Fachgebiet Katechetik: „Der ehrenamtliche Mitarbeiter in der Gemeindekatechese. Ein Beitrag zur Klärung der Katechetenrolle in der Gemeindepastoral" (Emeis, Garijo Guembe).

Dr. theol. Heinz-Günther Stobbe, Münster, am 29. 6. 1984 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Kirchliche Strukturen, Ökumene und Weltfrieden. Studien zur ekklesiologischen Problematik in der theologischen Friedensforschung" (Lengsfeld, Vorgrimler).

Tübingen:

Dr. theol. Gerhard Heinz, Speyer, am 18. 6. 1984 für das Fach Fundamentaltheologie: „Divinam christianae religionis originem probare – Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats der katholischen Schultheologie" (Seckler, Kasper).

Graz:

Dr. theol. Franz Schmatz, St. Pölten, am 20. 6. 1984 für das Fach Pastoraltheologie: „Sterbendenbegleitung als Aufgabe der Pastoral(Theologie) mit besonderer Berücksichtigung der konkreten Situation in Österreich" (Gastgeber, Korherr).

Innsbruck:

Dr. phil. fac. theol. M. Heinrich Schmidinger, Salzburg, am 5. 7. 1984 für das Fach Christliche Philosophie: „Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen" (Coreth, Kern).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1983/84

Augsburg:

Josef Kirchmann, Augsburg: „Die Bedeutung christlicher Werte in Programm und Praxis der CSU" (Rauscher, Piegsa).

Bernhard Ehler, Augsburg: „Die Herrschaft des Gekreuzigten. Ernst Käsemanns Frage nach der Mitte der Schrift" (Leroy, Kilian).

Bamberg:

Thomas Mengel, Bamberg: „Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46" (Grasmück, Möckl).

Helmut Wiesner, Bamberg: „Theologie und Vernunft im Frühwerk Friedrich Brenners (1810–1818)" (Escribano-Alberca, Fuchs).

Bochum:

Gerd Lohaus, Essen: „Die Theologie der Mysterien Christi in der Summa theologiae des Thomas von Aquin" (Hödl, Langemeyer).

Eichstätt:

Hugo Braun, Regensburg: „Das Domkapitel zu Eichstätt von der Reformationszeit bis zur Säkularisation (1535–1806). Beiträge zu seiner Verfassung und Personalgeschichte" (Bauch, Reiter).

Erich Naab, Eichstätt: „Das eine große Sakrament des Lebens, Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804–1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule" (Seybold, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Pierre Zang-Embolo: „Histoire et Accès au sens dans le petit Credo historique (Dt XXVI, 1–15) ou Les présupposes d'une hermeneutique" (Deissler, Lehmann).

Hans-Rudolf Kleiber SJ: „Religiöse Erfahrung und Glaube bei Romano Guardini" (Riedlinger, Lehmann).

Jürgen Blattner: „Toleranz – Ethische und psychologische Dimensionen einer modernen Grundforderung" (Stoeckle, Henning).

Egon Spiegel: „Wege in die Gewaltfreiheit. Materialien – Argumente – Impulse" (Henning, Pesch, Beutter).

P. Hugo Eymann OSB: „Eutropius Presbyter und sein Traktat ‚De similitudine carnis peccati'" (Frank, Riedlinger).

Werner Tzscheetzsch: „Kirchliche Jugendarbeit als Lernprozeß. Die Qualifikation jugendlicher Gruppenleiterinnen und Gruppenleiter durch offene handlungsorientierte Curricula. Ein Beitrag zur Erhellung der Kategorie ‚personales Angebot' in der kirchlichen Jugendarbeit" (Biemer, Henning).

Dorothee König-Ockenfels: „Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit" (Frank, Bäumer).

Klaus-Bernhard Schnurr: „Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert" (Frank, Bäumer).

Mainz:

Hubertus Brantzen, Mainz: „Spiritualität und Presse. Ehe- und Familienpastoral am Beispiel der Wochenschrift ‚Die christliche Familie' (Gauly, Rock)

Michael Lauble, Köln: „Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit" (Schmitz, Anzenbacher)

München:

Ludwig Mödl, Eichstätt: „Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854 bis 1866 im Bistum Eichstätt" (Feifel, Schilling).

Christoph Huwyler, Chur/Schweiz: „Das Problem der Interkommunion. Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Dr. jur. can. Titus Lenherr, Paderborn: „Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa ordinaria des Johannes Teutonicus" (Schmitz, Strigl).

Münster:

Eduardo Cano, Schönstatt-Institut (Vallendar): „Nachkonziliare Mariologie und ihre Rezeption in der deutschen Katechese" (Mette, Vorgrimler).

Klaus Richter, Münster: „Die Katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer. Die Ausländerpastoral und ihre Bedeutung für die deutsche Ortsgemeinde" (Mette, Khoury).

José Martín Saavedra, Toledo (Spanien): „Tolerancia e Identidad Christiana. Nueva Presencia de la Iglesia en la sociedad plural" (Schüller, Garijo Guembe).

Franz-Josef Bäumer, Münster: „Fortschritt und Theologie – Philosophische und theologische Überlegungen zum Fortschrittsgedanken" (Vorgrimler, Lengsfeld).

Mieczyslaw Olszewski, Białystok (Polen): „Pastoraltheologische Konzeptionen in der orthodoxen Kirche Rußlands des 19. Jahrhunderts und ihre Zuordnung zur Asketik. Eine Pastoralgeschichtliche Untersuchung" (Mette, Garijo Guembe).

Matthias Lutz-Bachmann, Limburg: „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den ‚Opuscula Sacra' des A.M.S. Boethius. Eine Studie zur Entwicklung der nachchalcedonischen Theologie" (Vorgrimler, Holz).

Manfred Belok, Limburg: „Humanistische Psychologie und Katechese. Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption der Anthropologie Carl R. Rogers' für eine diakonisch verstandene kirchliche Erwachsenenbildung, dargestellt an der ehevorbereitenden und -begleitenden Bildung" (Emeis, Steinkamp).

Thomas Söding, Hildesheim: „Glaube an das Evangelium – Gebetsglaube – Wunderglaube. Das Glaubensverständnis des Evangelisten Markus im Kontext seiner Basileiatheologie und Christologie" (Thüsing, Kertelge).

Lucius Iwejuru Ugorji, Umuhaia (Nigeria): „The Principle of Double Effect. A Critical Appraisal of its Traditional Understanding and its Modern Reinterpretation" (Schüller, Lüdicke).

Regensburg:

Josef Zöhrer, Graz: „Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christlichem Aspekt" (Ratzinger, Petri).

Heinrich Zweck, Regensburg: „Taufmotive im Osterpraeconium" (Kleinheyer, Benz).

Jacob Adai, syr.-orthod. Kirche Indien: „Die Pneumatologie des Epheserbriefes" (Mußner, Schnider).

Salzburg:

Robert Baumkirchner O.Cist.: „Das Credo beim Sterben in der Spiritualität des Mittelalters" (Holböck, Nikolasch).

Michael Spitz SDB: „Das Curriculum in der Aufklärungszeit und Gegenwart" (Löpple, Biesinger).

Karl Pirker, Klagenfurt: „Bestand und Funktion des Pfarrgemeinderates. Pastoraltheologische Untersuchung aufgrund einer empirischen Erhebung in Oberkärnten" (Griesl, Rehrl).

Rupert Dinhobl OSB: „Die Mitwirkung Marias am Erlösungswerk nach den Aussagen des Vaticanums II" (Holböck, Mödlhammer).

Tübingen:

Herbert Mischler, Redemptoristen/Straßburg: „Die Situation des Klerus in Frankreich" (Greinacher, Bartholomäus).

Anne Jensen: „Die Orthodoxen und ihr Konzil. Eine ekklesiologische Analyse" (Küng, Hünermann, Biedermann).

John Macken SJ, Dublin: „The Autonomy Theme in Karl Barth's Church Dogmatics and in Current Barth Criticism" (Kasper, Hunold).

John R. Sachs SJ, Boston/USA: „Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar" (Kasper, Hünermann).

Würzburg:

Matthias Wörther, Würzburg: „G. K. Chesterton – Das unterhaltsame Dogma. Begriffe des Glaubens als Entdeckungskategorien" (Klinger, Ganoczy).

Ursula Maymann, Trier: „Religiös gefärbte Symptomatik psychischer Kranker. Ein Beitrag zur Klinikseelsorge" (Zerfaß, Pompey, Böning).

Rochus Allert, Fulda: „Der Geist des Kapitalismus und die ihm entsprechende Ordnung als Ursache gesellschaftlicher Fehlentwicklung? Sozialethische Problemanalyse insbesondere des Phänomens der Arbeitslosigkeit" (Dreier, Fraling)

Thomas Raveaux, Würzburg: „Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum" (Speigl, Langgärtner).

Bernhard Sill, Würzburg: „Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie" (Fraling, Pompey).

Norbert Kandler, Würzburg: „Kirchlauter – Geschichte der Pfarrei und ihres Umfeldes bis zur Barockzeit" (Wittstadt, Ganzer).

Godehard Ruppert, Hildesheim: „Geschichte der Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte" (Wittstadt, Neuenzeit).

Graz:

DDDr. Franz Meissl, Graz-Seckau: „Medizin in den Werken des hl. Ambrosius" (Bauer, Gastgeber)

Georg Stoff, Graz-Seckau: „Von der Krankenhauspfarre zur Krankenhausgemeinde" (Gastgeber, Harnoncourt).

Peter Färber, St. Pölten: „Wesen, Aufgabe und Hierarchie der Engel in den drei Henochbüchern" (Schedl, Marböck).

Manfred Hutter, Graz-Seckau: „Nergal und Ereskigal. Ein babylonischer Mythos vom Abstieg in die Unterwelt neu übersetzt und erklärt" (Schedl, Marböck).

Martin Zirkovitsch, Eisenstadt: „Die religiös-sittlichen Werteinstellungen von Jugendlichen. Eine moral-soziologische Untersuchung an den Landesberufsschulen des Burgenlandes" (Zsifkovits, Korherr).

Josef Wilfing, Graz-Seckau: „John Henry Newman und die Unfehlbarkeit der Kirche" (Asveld, Gruber).

Freiburg/Schweiz:

Hector Diaz SMB: „Chu-Gyo Yo-Ji. Essentials of the Lord's Teaching by the Martyr Chong Yak-jong, Augustine (1760–1801) A Korean Theology" (Schönborn, Python).

Urs Eigenmann, Basel: „Dom Hélder Câmaras Leben und Reden. Der Weg zum Anwalt der Armen und die Reden außerhalb Brasiliens als Beitrag zur weltweiten Bewußtseinsbildung im Dienste gewaltloser Veränderung ungerechter Strukturen" (Schüepp, Friedli).

Libero Gerosa, Lugano: „La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto canonico" (Corecco, Müller)

Waheed Hass Alla, Diacre orthodoxe: „Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise copte d'Alexandrie" (Schönborn, Van Damme).

Bogdan Piwowarczyk, Gorzòw (Polen): „La question de l'homme, de la religion et de l'Eglise chez Leszek Kolakowski. Un intinéraire et un avertissement" (Secretan, Cottier).

Jean-Michel Poffet OP: „La méthode exégétique d' Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains" (Rouiller, Van Damme).

Paul Rutayisire, Laicus: „L'évangélisation du Rwanda (1922–1945). Etude analytique des moyens et méthodes d'évangélisation à travers la correspondance de Mgr Classe, les récits missionnaires et les témoignages oraux de quelques Banyarwanda" (Friedli, Bedouelle).

Innsbruck:

Chukwuma-Anthony Anijelo, Enugu (Nigeria): „Theological Investigation into Fear of Mystical Forces (With special reference to the Igbos)" (Kern, Rotter).

Josip Oslic, Mihorljan (Jugoslawien): „Philosophische Grundlegung der Ethik bei Wladimir Solowjew" (Richter, Coreth).

Joel Tabora SJ, Manila (Philippinen): „The Future in the Writings of Karl Marx. An Evaluative Interpretation based on Primary Texts" (Coreht, Kern).

Joseph Karinattu, Manipuzha (Indien): „The Possibilities of Inculturation in the Indian Context (A Research Study in the Area of Marriage)" (Meyer, Rotter).

Ilija Vuletić, Kazaginac (Jugoslawien): „Moraltheologische Probleme innerhalb der Tourismuspastoral" (Rotter, Meyer).

Dr. phil. Jean Bernhard Petri, Paris: „Ludwig Wittgenstein und der Mathematische Grundlagenstreit" (Richter, Leibold).

Dr. jur. Dr. phil. Johannes Driendl, München: „Die Einheit und Vielfalt der Menschenwürde bei Immanuel Kant" (Coreth, Richter).

Marius Young-Heon Lee, Naju (Südkorea): „Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Unterschung zu Mk 11,27–12,12" (Stock, Gamper).

Josef Thorer SJ, Stall/Kärnten: Die liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricoeurs. Ein interdisziplinäres Gespräch zum Verständnis der Symbole im Blick auf die christliche Initiation" (Meyer, Schwager).

Luzern/Schweiz:

Peter Dschulnigg, Basel: „Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markusevangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik" (Ruckstuhl, Kirchschläger).

Stefan Schmid, Chur: „Aktive Teilnahme – Kriterium Gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts" (Müller, Wiederkehr).

Wien:

August Dobbek, Wien: „Die Familienbeziehungen älterer Menschen" (Hörmann, Weiler).

Ioan-Marin Malinas, Sibiu (rum. orth.): „Die Lage des kirchlichen Schulwesens der Rumänen unter Kaiserin Maria Theresia und Kaiser Josef II" (Suttner, Müller).

Martha Zechmeister-Machhart, I.B.M.V.: „Die trinitarische Inspiration der Spiritualität des Ignatius von Loyola" (Weismayer, Greshake).

Josef Reiter, Linz: „Der Bundesschluß im Lande Moab (Deut. 29,1–20)" (Braulik, Kornfeld).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Lauter, Werner: **Hildegard**-Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard-Literatur. Bd II. 1970–1982. – Alzey: Verl. der Rheinhess. Druckwerkstätte 1984. 96 S.

Rudolf **Bultmann**s Werk und Wirkung. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1984. XV, 457 S.; Lw. DM 64,–.

Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Register von Michael Lattke. – Tü: Mohr 1984. 103 S.; kart. DM 29,–.

Rondom de doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk. Onder redaktie van W. van't Spijker [e. a.] – (Kampen:) Uitg. de Groot Goudriaan 1983. 619 blz.; hfl 95,90.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. (1984). 575 S.; kart. DM 78,–.

Westermann, Claus: Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament. – Stu: Calwer Verl. (1984). 144 S. = Calwer Theologische Monographien XIV; kart. DM 28,–.

Schweizer, Harald: Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft. – ThQ CLXIV, 1984, 161–184.

Hanson, Paul D.: War and peace in the Hebrew Bible. – Interpr XXXVIII, 1984, 341–362; p. 363–379: Furnish, Victor Paul: War and peace in the New Testament.

2. Altes Testament

LaBarbera, Robert: The Man of War and the Man of God: Social satire in **2 Kings 6:8–7:20**. – CBQ XLIV, 1984, 637–651; p. 652–668: Olyan, Saul: *Hăšālôm*: Some literary considerations of 2 Kings **9**; p. 669–682: Christensen, Duane L.: **Zephaniah 2:4–15**. A theological basis for Josiah's program of political expansion.

Niccacci, Angelo: La foi eschatologique d'Israël à la lumière de quelques conceptions égyptiennes. – StudBiblFranc XXXIII, 1983, 7–14; p. 15–52: Lancellotti, A.: Il vocalismo ebraico. Aderenza alla struttura semitica di fondo e coerenza interna di un sistema; p. 53–56: Bissoli, Cesare: Mākôn – Hetoimos. A proposito di **Esodo 15,17**; p. 57–74: Casalini, N.: **2 Sam 12,14**: problema letterario e critica del testo.

Tuya, M. de: ¿La profecía de la ᶜalmah ‹**Is. 7,14**›, un caso de "tipología redaccional"? – Studium XXIV, 1984, 231–268.

Harris, Scott L.: Wisdom or creation? A new interpretation of **Job XXVIII 27**. – VT XXXVIII, 1983, 419–427; p. 428–434: Janzen, J. Gerald: Another look at *yaḥălîpû kōaḥ* in **Isaiah XLI, 1**; p. 435–445: Meinhold, Arndt: Zu Aufbau und Mitte des **Esther**buches; p. 446–453: Olley, J. W.: Notes on **Isaiah XXXII, 1, XLV 19,23** and **LXIII, 1**.

Prophets, worship and theodicy. Studies in prophetism, biblical theology and structural and rhetorical analysis and on the place of music in worship. Papers read at the joint British-Dutsch Old Testament Conference held at Woudschoten 1982. – Lei: Brill 1984. 139 p. = Oudtestamentische Studiën XXIII; hfl 80,–; [cont.:] p. 1–18: Barton, John: The law and the prophets'. Who are the prophets?; p. 19–38: Carroll, Robert P.: Theodicy and the community: The text and subtext of **Jeremiah V 1–6**; p. 39–55: Fokkelman, J. P.: A lie, born of truth, too weak to contain it. A structural reading of **2 Sam. I 1–16**; p. 56–84: Tromp, N. J.: **Amos V 1–17**. Towards a stylistic and rhetorical analysis; p. 85–107: Eaton, J. H.: Music's place in worship: A contribution from the **Psalms**; p. 108–119: Healy, John F.: Ancient agriculture and the Old Testament (with special reference to **Isaiah XXVIII 23–29**); p. 120–136: Noort, E.: JHWH und das Böse. Bemerkungen zu einer Verhältnisbestimmung.

Rubinkiewicz, Ryszard: Die Eschatologie von **Hen 9–11** und das Neue Testament. Übersetzt von Herbert Ulrich. – (Klosterneuburg: Verl. Österreich. Kathol. Bibelwerk 1984.) 175 S. = Österreichische Biblische Studien VI; kart. DM 27,– [Habil.-Schrift, Lublin]

Laubach, Fritz: Der Prophet **Sacharja**. – Wup: Brockhaus (1984). 176 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe AT; kart. DM 20,–.

Müller, Hans-Peter: Der **90.** Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben. – ZThK LXXXI, 1984, 263–285.

Rendtorff, Rolf: Esra und das »Gesetz«. – ZAW XCVI, 1984, 165–184; S. 185–194: Robinson, Alan: Process analysis applied to the Book of **Deuteronomy**.

Michaud, Robert: La littérature de sagesse. Histoire et théologie. T. I: **Proverbs** et **Job**. – P: Éd. du Cerf 1984. 185 p. = Lire la Bible LXV; F 59,50.

Lemche, Niels Peter: 'Israel in the Period of the Judges' – The tribal league in recent research. – ThSt XXXVIII, 1984, 1–28.

The poet and the historian. Essays in literary and historical biblical criticism. Ed.: Richard Elliott Friedman. – Chico, Cal.: Scholars Press (1983). 163 p. = Harvard semitic studies XXVII; [cont.:] p. 1–12: Friedman, Richard Elliott: The prophet and the historian: The acquisition of historical information from literary sources; p. 13–39: Moore Cross, Frank: The epic traditions of early Israel: Epic narrative and the reconstruction of early Israelite institutions; p. 41–73: Halpern, Baruch: Doctrine by misadventure: Between the Israelite source and the biblical historian; p. 75–115: Weinfeld, Moshe: Zion and Jerusalem as religious and political capital: Ideology and utopia; p. 117–131: Cooper, Alan M.: The life and times of King **David** according to the Book of **Psalms**; p. 133–154: Momigliano, Arnaldo: The origins of universal history.

Bellinger, W. H.: Psalmody and prophecy. – Sheffield: Univ. Dep. of Bibl. Studies; J.S.O.T. 1984. 146 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XXVII; £ 18,50.

Dumbrell, William J.: Covenant and creation. An Old Testament covenantal theology. – Exeter: Paternoster Pr. 1984. 217 p.; £ 6,95.

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of damages. Part II: Baba Mesia. Translation and explanation. – Lei: Brill 1983. XXX, 163 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV; hfl 80,–.

Neusner, Jacob: Formative judaism. Religious, historical and literary studies. III: Torah, Pharisees, and Rabbis. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). 204 p. = Brown University. Brown Judaic studies XLVI; $ 13,50.

Lauha, Risto: Psychophysischer Sprachgebrauch im alten Testament. Eine strukturalsemantische Analyse von לב, נפש und רוח. I: Emotionen. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1983. 273 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum XXXV.

3. Neues Testament

Grimm, Werner: Jesus und das Danielbuch Bd I: Jesu Einspruch gegen das Offenbarungssystem Daniels: **Mt. 11,25-27**; **Lk 17,20–21**. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 110 S. = Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum VI; sfr 26,–.

Puig i Tàrrech, Armand: La parabole des dix vierges ‹**Mt 25,1–13**›. – R: Biblical Institute Pr.; Barc: Facultat de Teologia 1983. 308 p. = Analecta biblica CII = Col. lectània sant Pacià XXVIII; Lire 32 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Nielsen, J. T.: Het Evangelie naar **Lucas**. Deel II. – Nijkerk: Callenbach 1983. 303 blz. = De prediking van het Nieuwe Testament; hfl 67,–.

Petzer, J. H.: **Luke 22: 19b–20** and the structure of the passage. – NovT XXVI, 1984, 249–252; p. 253–282: Kaefer, J. Ph.: Les discours d'adieu en **Jean 13:31–17:26**. Rédaction et théologie.

Rowland, Christopher C.: **John 1.51**, Jewish apocalyptic and Targumic tradition. – NTSt XXX, 4, 1984, 498–507; p. 508–530: Kruse, Heinz: Jesu Seefahrten und die Stellung von **Joh. 6**; p. 531–548: Maynard, Arthur H.: The role of **Peter** in the Fourth Gospel; p. 609–619: Tsuchido, Kijoshi: Tradition and redaction in John **12.1–43**; p. 619–624: Reim, Günter: Joh. **8.44** – Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist ‚Die wohl antijudaistischste Äußerung des NT'?; p. 625–626: Schwarz, G.: ΥΣΣΩΠΩ ΠΕΡΙΘΕΝΤΕΣ ‹Johannes **19–29**›.

Baum-Bodenbender, Rosel: Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus ‹Joh **18,28–19,16a**›. – (Wü:) Echter Verl. (1984). XI, 394 S. = Forschung zur Bibel XLIX; kart. DM 56,– [Diss., Mainz]

Hartmann, Lars: An attempt at a textcentered exegesis of John **21**. – StTh XXXVIII, 1984, 29–46; p. 47–64: Müller, Magens: The expression 'the Son of Man' as used by Jesus; p. 65–75: Ulrichsen, Jarl Henning: Διαφορώτερον ὄνομα in **Hebr. 1,4**. Christus als Träger des Gottesnamens.

Praeder, Susan Marie: Sea voyages in ancient literature and the theology of **Luke-Acts**. – CBQ XLIV, 1984, 683–706; p. 707–722: Stowers, Stanley Kent: Paul's dialogue with a fellow jew in **Romans 3:1–9**.

Refoulé, Francois, OP: Romains, **X,4**. Encore une fois. – RB XCI, 1984, 321–350.

Pohle, Lutz: Die Christen und der Staat nach **Römer 13**. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 183 S.; kart. DM 28,– [Diss., Freiburg/B]

Baumert, Norbert: Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von **1 Kor. 7**. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 576 S. = Forschung zur Bibel XLVII; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M, St. Georgen. Gek.]

Pesch, Rudolf: Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus – neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der **Thessalonicher**. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1984). 126 S. = Herderbücherei 1167; kart. DM 7,90.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The hard sayings of Jesus. – Downers Crove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1983). 265 p. = The Jesus Library; $ 6,95.

Keck, Leander E.: Paul and Apocalyptic theology. – Interpr XXXVIII, 1984, 229–241; p. 242–253: Donfried, Karl Paul: Paul and Judaism: *I Thessalonians 2:13–16 as a test case;* p. 254–267: Achtemeier, Paul J.: "Some Things in Them Hard to Understand". Reflections on an approach to Paul; p. 268–280: Perkins, Pheme: Paul and ethics.

Zvonimir, I. Herman, OFM: La presenza e l'esperienza dello Spirito nella Lettera ai **Galati**. Indagine esegetica. – Antonianum LIX, 1984, 3–51.

Berger, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments. – Heidelberg: Quelle & Meyer (1984). 400 S.; kart. DM 48,–.

New Synoptic studies. The Cambridge Gospel Conference and beyond. Ed. by William R(euben) Farmer. – Macon, Ga.: Mercer University Press (1983). XLI, 533 p.; $ 32,95; [cont.:] p. VII–XLI: Farmer, William R.: Introduction; p. 3–15: Farmer, William R.: The patristic evidence reexamined: A response to George Kennedy; p. 17–35: Gamba, Giuseppe Giov.: A further reexamination of evidence from the early tradition; p. 37–64: Peabody, David: Augustine and the Augustinian hypothesis: A reexamination of Augustine's thought in *De consensu evangelistarum;* p. 67–142: Parker, Pierson: The posteriority of Mark; p. 143–159: Cope, Lamar: The argument revolves: The pivotal evidence for Markan priority is reversing itself; p. 161–184: Buchanan, George Wesley: Matthean beatitudes and traditional promises; p. 185–208: Sigal, Phillip: Aspects of Mark pointing to Matthean priority; p. 209–229: Reicke, Bo: A test of synoptic relationships: *Matthew 10:17–23* and *24:9–14* with parallels; p. 233–243: Outler, Albert C.: Canon criticism and the Gospel of Mark; p. 245–260: Collison, J. G. F.: Linguistic usages in the Gospel of Luke; p. 261–301: Walker, William O., Jr.: The Son of Man question and the synoptic problem; p. 303–327: Tyson, Joseph B.: Conflict as a literary theme in the Gospel of Luke; p. 331–361: Kingsbury, Jack Dean: The theology of St. Matthew's Gospel according to the Griesbach hypothesis; p. 363–370: Collison, J. G. F.: Eschatology in the Gospel of

Luke; p. 373–392: Longstaff, Thomas R. W.: Crisis and Christology: The theology of Mark; p. 393–402: Orchard, J. B.: The "Common Step" phenomenon in the synoptic pericopes; p. 411–440: Dungan, David L.: The purpose and provenance of the Gospel of Mark according to the "Two-Gospel" (Owen-Griesbach) hypothesis; p. 441–466: Davis III, Charles T.: Mark: The Petrine gospel; p. 467–480: Shuler, Philip: Genre criticism and the synoptic problem; p. 481–499: Agnew, Peter W.: The "Two-Gospel" hypothesis and a biographical genre for the Gospels; p. 501–523: Farmer, William R.: A response to Joseph Fitzmyer's defense of the "Two-Document" hypothesis.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hanssens, S.: Revue d'histoire ecclésiastique. Tables générales des tomes XXXVII (1941) à LV (1960). – Lv: Revue d'Histoire Ecclésiastique 1984. X, 735 p.; kart. FB 2500.

Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes XXX: Registerband. Dokumente, Institutionen, Personen. Hrsg. von Gertraud Grünzinger-Siebert unter Mitarbeit von Hannelore Braun, Carsten Nicolaisen und Martin Siebert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 855 S.; Lw. DM 158,–.

Kaplan, Jonathan: International bibliography of Jewish history and thought. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1984. XVIII, 483 p; Ppb. DM 98,–.

Heuß, Alfred: Vom geschichtlichen Wissen. – HZ CCXXXIX, 1984, 11–21.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Halkin, François: Saint **Grégoire d'Assos.** Vie et synaxaire inédits ‹*BHG* et *Auctarium* 710a et c›. – AnBoll CII, 1984, 5–34; p. 35–48: Doran, Robert: Compositional comments on the Syriac versions of the life of **Simeon Stylites**; p. 49–59: Coquin, René-Georges: Le synaxaire éthiopien: note codicologique sur le ms. Paris B.N. d'Abbadie 66–66[bis] p. 61–70: Maraval, Pierre – Annie Hanriot: L'authenticité de la Lettre 1 de **Grégoire** de **Nysse**; p. 71–84: Coakley, J. F.: A Syriac version of the letter of **Cyril** of **Jerusalem** on the vision of the cross; p. 85–95: Saxer, Victor: Les «Actes des Martyrs anciens» chez **Eusèbe** de **Césarée** et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien; p. 97–98: Philippart, Guy: Le miracle chalcédonien de sainte **Euphémie**. Le témoin de Niederaltaich; p. 99–134: Esbroeck, Michel van: Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix; p. 135–155: Ommeslaeghe, Florent van: Un inédit grec sur saint Janvier. L'éloge *BHG 773z* du Patmiacus 254; p. 157–162: Devos, Paul: Bons juifs et mauvais chrétiens. Saint **Nicolas** – Saint **Ménas.**

Nikolaou, Théodore: Un pont entre l'Église d'Orient et d'Occident: le monachisme. – Irénikon LVII, 1984, 307–323; p. 196–215. 324–346: Lanne, Emmanuel: Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident.

Congar, Yves: "Ecclesia Romana". – Cristianesimo nella storia V, 1984, 225–244.

3. Alte Kirchengeschichte

Rodríguez Herrera, Isidoro: Antigüedad clásica y cristianismo. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1983. 552 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXIV; pes 2500.

Halleux, André de: Pour une profession commune de la foi selon l'esprit des Pères. – RTL XV, 1984, 275–296.

Wendebourg, Dorothea: Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche. – ZKG XCV, 1984, 149–170; S. 171–179: Hanson, R. P. C.: The fate of **Eustathius** of **Antioch**.

Osiek, Carolyn: Rich and poor in the **Shepherd** of **Hermas**. An exegetical-social investigation. – Wash, D. C.: The Catholic Biblical Association of America 1983. XI, 184 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XV; $ 6,–.

Haag, Heribert: Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche. – FZPhTh XXXI, 1984, 343–377.

Kirschner, Robert: The vocation of holiness in late Antiquity. – VigChr XXXVIII, 1984, 105–124; p. 125–153: Wright, David F.: Homosexuals or prostitutes? The meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ ‹1 Cor. 6:9, 1 Tim 1:10›; p. 154–164: Heck, Eberhard: **Minucius Felix** und der Römische Staat. Ein Hinweis zum 25. Kapitel des ‚Octavius'; p. 165–171: Trevett, Christine: Anomaly and consistency: Josep Rius-Camps on Ignatius and Matthew; p. 172–177: Morgan-Wynne, J. E.: The Holy Spirit and Christian experience in **Justin** Martyr; p. 178–184: Derrett, J. Duncan M.: Whatever happened to the land flowing with milk and honey?; p. 185–195: Nodes, Daniel J.: Avitus of Vienne's spiritual History and the Semipelagian controversy. The doctrinal implications of Books I–III; p. 196–199: Vogt, Hermann-J.: Zu **Tertullian** De Paenitentia 9,4.

Hallonsten, Gösta: Satisfactio bei **Tertullian**. Überprüfung einer Forschungstradition. – Malmö: CWK Gleerup 1984. 231 S. = Studia Theologica Lundensia XXXIX; kart. scr 97,50.

Zani, Antonio: La cristologia di **Ippolito.** – Bresc: Ed. Morcelliana 1983. 727 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze teologiche XXII; Lire 35000.

Pouchet, Jean-Robert: **Eusèbe** de **Samosate**, père spirituel de Basile le Grand. – BLE LXXXV, 1984, 179–195.

Halleux, A. de: La deuxième lettre de **Philoxène** aux monastères du Beit Gaugal. – Muséon XCVI, 1983, 5–80; p. 81–86: Mossay, J.: Une collection des XVI Discours lus à dates fixes, de Saint **Grégoire** de **Nazianze**: le *Ms. Princetonianus Firestoniensis Univ. Libr. Gr. 18;* p. 87–96: Regali, M.: Forme e motivi dell'epitalamio nella poesia di S. **Gregorio Nazianzeno**; p. 97–132: Bundy, D.: The Syriac version of *De Chananaea* attributed to **John Chrysostom** ‹CPG 4529›.

Bultmann, Rudolf: Die Exegese des **Theodor** von **Mopsuestia** posthum hrsg. von Helmut Feld und Karl Hermann Schelkle. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1984. 138 S.; kart. DM 44,–.

Brändle, Rudolf – Walter Neidhart: Lebensgeschichte und Theologie. Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins. – ThZ XL, 1984, 157–180.

Beschin, Giuseppe: S[anto] **Agostino**. Il significato dell'amore. Una introduzione al pensiero agostiniano – dai Dialoghi alla Città di Dio – in un confronto con la filosofia contemporanea. – (R): Città Nuova Ed. (1983). 169 p. = Collana Idee LXIV: Filosofia; Lire 8000.

Marafioti, Domenico: L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del *De spiritu et littera* di S. Agostino. – (Brescia:) Morcelliana (1983). 249 p. = Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione "S. Luigi" XVIII; Lire 22 000 [Diss., Napoli. Pont. Fac. Teol.]

Nilus Ancyranus: Narratio. Ed. Fabricius Conca. – Lpz: Teubner 1983. XXVI, 88 p. = Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Bonato, Antonio: La dottrina trinitaria di **Cirillo** di **Gerusalemme**. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1983. 166 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" XVIII; Lire 28 000.

Kienast, Walther: Gefolgswesen und Patrocinium im spanischen Westgotenreich. – HZ CCXXXIX, 1984, 23–75.

Olympiodorus Diaconus: Kommentar zu Hiob. Hrsg. von Ursula und Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1984. LXXXVI, 523 S. = Patristische Texte und Studien XXIV; Lw. DM 148,–.

Abdel Sayed, Gawdat Gabra: Untersuchungen zu den Texten über **Pesyntheus**, Bischof von Koptos ‹569–632›. – Bo: Habelt 1984. XI, 383 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Ägyptologie H IV; kart. DM 49,– [Diss., Münster]

4. Mittelalter und Neuzeit

Knape, Joachim: „Historie" in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext. – Ba-Ba: Koerner 1984. 589 S. = Saecula spiritalia X; DM 160,– [Diss., Göttingen]

Schreiner, Klaus: **Laienbildung** als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 257–354.

Die Frauenklöster in **Niedersachsen**, **Schleswig-Holstein** und **Bremen**. Bearbeitet von Ulrich Faust OSB. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. 628 S., 2 Kt. = Germania Benedictina XI: Norddeutschland; geb. DM 98,–.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold: Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. – B, NY: de Gruyter 1984. XIII, 378 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung XV; Lw. DM 98,–.

Carolingian essays. Andrew W. Mellon lectures in early Christian studies. Ed. by Uta-Renate Blumenthal. – Wash, D. C.: The Catholic University of America Pr. (1983.) X, 249 p.; $ 25,95; [cont.:] p. 1-69: Bullough, Donald A.: **Alcuin** and the Kingdom of Heaven: Liturgy, theology, and the Carolingian age; p. 71–98: Contreni, John J.: Carolingian biblical studies; p. 99–135: Reynolds, Roger E.: Unity and diversity in Carolingian canon law collections: The case of the *Collectio Hibernensis* and its derivatives; p. 137–149: Jeauneau, Edouard: Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the works of John **Scottus Eriugena**; p. 151–167: O'Meara, Dominic J.: The problem of speaking about God in John Scottus Eriugena; p. 169–237: Keefe, Susan A.: Carolingian baptismal expositions: A handlist of tracts and manuscripts.

Weissensteiner, Johann: **Tegernsee**, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammessage. Mit einer Edition der Passio secunda s. **Quirini**. – Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1983. 309 S. = Archiv für Österreichische Geschichte CXXXIII.

Kupper, Jean-Louis: Saint **Lambert**: De l'histoire à la légende. – RHE LXXIX, 1984, 5–49.

Forte, Bruno: Cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia come storia. – (Brescia:) Queriniana (1983). 147 p. = Giornale di Teologia CXLV; Lire 8000.

Schmidt, Martin Anton: Zur Trinitätslehre der **Frühscholastik**. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung. – ThZ XL, 1984, 181–192.

Salch, Charles-Laurent – Jean-Claude Poteur: **Kirche** und **Burg** zur Zeit der Gregorianischen Reform in der östlichen **Provence** ‹vom **11.** bis Mitte des **12.** Jahrhunderts›. – ZKG XCV, 1984, 180–214; S. 215–222: Backmund, Norbert: Die Entwicklung der deutschen Prämonstratenserzirkarien.

Mews, Constant: A neglected gloss on the "Isagoge" by Peter **Abelard**. – FZPhTh XXXI, 1984, 35–55; S. 57–88: Lohr, Charles H.: Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus **Lullus**; S. 89–107: Chappuis-Baeriswyl, Marguerite: Notice sur le Traité de **Pierre** d'**Ailly** sur la Consolation de Boèce.

Herbers, Klaus: Der **Jakobuskult** des **12.** Jahrhunderts und der „Liber Sancti Jacobi". Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter. – Wiesb: Steiner 1984. XII, 251 S., 5 Ill., Kt. = Historische Forschungen VII; kart. DM 89,– [Diss., Berlin]

Köster, Kurt: Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen **Santiagostraßen**: Saint-Léonard, Rocamadour, Saint-Gilles, Santiago de Compostela. Schleswiger Funde und Gesamtüberlieferung. – Neumünster: Wachholtz 1983. 175 S., Ill., graph. Darst. = Ausgrabungen in Schleswig II.

Evans, G[illian] R[osemary]: The mind of St. **Bernard** of **Clairvaux**. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XV, 239 p.

Arduini, Maria Lodovica: ". . . et ratio mensura boni . . .". Die Fähigkeit der ‚ratio' zur Schöpfung und Prophetie bei **Alanus** ab **Insulis**. – RThAM LI, 1984, 20–41; p. 43–68: Stroick, Clemens: Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des **Thomas** von **Aquin**; p. 69–135: Emery, Kent: The ‚Sentences' abbreviation of **William** de **Rothwell**, O.P., University of Pennsylvania, Lat. MS. 32; p. 136–182: Brown, Jerome V.: **Duns Scotus** on the possibility of knowing genuine truth: The reply of **Henry** of **Ghent** in the *Lectura prima* and in the *Ordinatio*; p. 183–205: Auweele, D. van den: A propos de la tradition manuscrite du *De causa immediata ecclesiastice potestatis* de Guillaume de **Pierre Godin** ‹† 1336›; p. 206–222: Trapp, A.

Damasus: A round-table discussion of a Parisian OCist-team and OESA-team about AD 1350.

Degli Innocenti, Mario: Una "Confessione" del XIII secolo. Dal "De confessione" di **Roberto** di **Sorbona** ‹1201–1274› al volgarizzamento in antico milanes (ms. Ambr. T 67 sup. = MA). – Cristianesimo nella storia V, 1984, 245–302; p. 303–340: Nobile, Bernardo: "Romiti" e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500.

Jehl, Rainer: Melancholie und acedia. Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik **Bonaventuras**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XXXIX, 323 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Kath.-Theol. Fakultät = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXXII; kart. DM 88,– [Diss., Würzburg]

Reitzenstein, Alexander Frhr. von: Die Geschichte des **Bamberger Domes** von den Anfängen bis zur Vollendung im **13.** Jahrhundert. – Mchn: Prestel 1984. 167 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 44,–.

Sieben, Hermann Josef: **Traktate** und **Theorien** zum **Konzil**. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation ‹**1378–1521**›. – Ffm: Knecht 1984. 296 S. = Frankfurter theologische Studien XXX; DM 60,–.

Nagel, Fritz: **Nicolaus Cusanus** und die Entstehung der exakten Wissenschaften. – Mstr: Aschendorff 1984. VII, 192 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft IX; kart. DM 48,–.

Zumkeller, Adolar, OSA: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der **Erfurter Augustiner**theologen des Spätmittelalters. – Wü: Augustinus-Verlag 1984. XXXIV, 625 S. = Cassiciacum XXXV; DM 193,–.

Monasticon **Windeshemense**. Hrsg. von Wilhelm Kohl, Ernest Persoons und Anton G. Weiler. Teil IV: Register. Bearb. von Wilhelm Kohl. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1984. 286 S. = Extranummer XVI.

6. Gesamte Neuzeit

Galileo **Galilei**. 350 ans d'histoire 1633–1983. [Par] Bernard Vinaty (e. a.) sous la direction di Paul Poupard avec un déclaration de Jean-Paul II. – (Tourn:) Desclée (1983). 283 p. = Cultures et dialogue. I: Studi Galileiani; F 150,–.

Salmann, Elmar: Offenbarung und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation. – FZPhTh XXXI, 1984, 109–154.

Wenz, Gunther: Geschichte der **Versöhnungslehre** in der evangelischen Theologie der Neuzeit. Band I. – Mchn: Kaiser 1984. 476 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Fachbereich Evangelische Theologie IX; DM 98,–.

Schmidt, Peter: Das **Collegium Germanicum** in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars ‹**1552–1914**›. – Tü: Niemeyer 1984. XV, 364 S., graph. Darst. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVI; Lw. DM 98,– [Diss., Freiburg/B]

Kahlert, Heinrich: Der Held und seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 297 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 238; kart. sfr 62,– [Diss., München]

Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in **Bayern**, Abt. III: Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. Bd VIII: Kultur und Kirchen. Unter Mitwirkung von Werner K. Blessing bearb. von Rolf Kiessling und Anton Schmid. – Mchn: Beck 1983. VII, 482 S.; Lw. DM 48,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Luther aujourd'hui. Publié sous la direction de H(ugh) R. Boudin (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1983. 306 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XI; FB 900,–; [cont.:] p. 7–33: Boudin, H. R., et J.-Fr. Gilmont: Luther au tribunal de la recherche contemporaine. Une historiographie éclatée; p. 35–60: Schümmer, L.: «Sola Scriptura»; p. 61–72: Ponthot, J.: Tradition et Écriture; p. 73–87: Bogaert, P.-M.: La Bible au peuple. Influence de l'iconographie luthérienne sur des Bibles françaises du XVI^e siècle; p. 89–110: Browet-Duquène, Michèle, et O. Henrivaux: L'œuvre catéchétique de Luther; p. 111–132: Lejeune, Ch.: La liberté du chrétien selon Luther; p. 133–143: Guelluy, R.: Liberté et gratuité; p. 145–159: Gabus, J.-P.: Dieu révélé en Jésus-Christ; p. 161–184: Gesché, A.: Luther et le droit de Dieu; p. 185–196: Vajta, V.: Conception du ministère ecclésiastique selon Luther. Sa signification actuelle; p. 197–206: Thils, G.: Peuple de Dieu et ministère. Le point de vue catholique; p. 207–220: Delhaye, Ph.: La foi et les œuvres chez Luther; p. 221–254: Houssiau, A.: La Cène du Christ selon Luther; p. 255–259: Buscarlet, J.-M.: Luther et la Cène. Réflexions d'un protestant réformé; p. 261–276: Lindijer, G. J.: Unité de l'Église et fidélité confessionnelle; p. 277–295: Moeller, Ch.: Luther, tel qu'en lui-même; p. 297–306: Boudin, H. R., et J.-Fr. Gilmont: Petite bibliographie luthérienne de langue française.

Luther und die politische Welt. Wissenschaftl. Symposion in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983. Hrsg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller. Redigiert von Johannes Koch. – Wiesb: Steiner 1984. 256 S. = Historische Forschungen IX; Lw. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 3–26: Manns, Peter: Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre; S. 27–34: Oberman, Heiko A.: Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre; S. 37–63: Wolgast, Eike: Luther und die katholischen Fürsten; S. 65–83: Müller, Gerhard: Luther und die evangelischen Fürsten; S. 87–112: Reinhard, Wolfgang: Luther und die Städte; S. 113–121: Moeller, Bernd: Korreferat zu Wolfgang Reinhard: Luther und die Städte; S. 125–172: Aland, Kurt: Luther und die römische Kirche; S. 173–186: Iserloh, Erwin: Martin Luther und die römische Kirche; S. 189–217: Press, Volker: Martin Luther und die sozialen Kräfte seiner Zeit; S. 219–226: Selge, Kurt-Victor: Luther und die gesellschaftlichen Kräfte seiner Zeit. Korreferat; S. 227–256: Öffentliche Podiumsdiskussion: „Luther und die Folgen".

Die Reformation geht weiter: Ertrag eines Jahres. Hrsg. durch Ludwig Markert und Karl Heinz Stahl. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1984. 280 S.; [enth. u. a.:] S. 151–159: Wohlfeil, Rainer: Luther und Müntzer; S. 159–169: Oberman, Heiko A.: Luther, Deutschland und die Juden; S. 169–185: Lapide, Pinchas: Die Stellung zeitgenössischer Juden zu Luther; S. 185–195: Loewenich, Walther von: Luthers Stellung im Neuprotestantismus; S. 196–206: Rogge, Joachim: Akzente der Lutherrezeption 1983 in der DDR; S. 206–213: Pesch, Otto Hermann: Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Katholizismus. Sieben Thesen mit kurzen Erläuterungen; S. 214–231: Iserloh, Erwin: Martin Luther in katholischer Sicht; S. 231–246: Baur, Jörg: Die heutige kontroverse Einschätzung Luthers im Protestantismus; S. 247–265: Loewenich, Hermann von: Luthers Bedeutung in der Gegenwart.

Fragen an Luther. Vortragsreihe der Universität Augsburg zum Luther-Jahr 1983. Hrsg. von Wolfgang Reinhard. – Mchn: Vögel 1983. 172 S. = Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg XXVIII; DM 28,–.

Junghans, Helmar: Der Reichtum einer geschichtlichen Persönlichkeit – Martin Luther. – FZPhTh XXXI, 1984, 379–394; S. 395–410: Winzeler, Peter: Zur Aktualität der politischen Theologie Ulrich **Zwinglis**; S. 411–420: Bürki, Bruno: Justice et glorification. Double préoccupation d'Ulrich Zwingli, réformateur ‹1484–1531›.

Link, Christian: Vita passiva. Rechtfertigung als Lebensvorgang. – EvTh XLIV, 1984, 315–351; S. 351–359: Baur, Jörg: Extreme Theologie; S. 360–379: Gollwitzer, Helmut: Von Glauben und Unglauben bei Martin Luther; S. 379–386: Sauter, Gerhard: Diskussionsbeitrag; S. 386–405: Stegemann, Ekkehard: Luthers Bibelübersetzung und das jüdisch-christliche Gespräch.

Atkinson, J.: Martin Luther: Prophet to the Church Catholic. – SJTh XXXVII, 1984, 313–327.

Keller, Rudolf: Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias **Flacius Illyricus**. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1984. 211 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N. F. V.

The Renaissance and Reformation in Scotland. Essays in honour of Gordon **Donaldson**. Ed. by Ian B. Cowan and Duncan Shaw. – (Ed:) Scottish Academic Press 1983. X, 261 p.; £ 14,50; p. 236–244: Bibliography G. Donaldson.

Schäfer, Philipp: Eschatologie. Trient und Gegenreformation. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. VI, 85 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7c.

8. Neuere Zeit

Amigo, Lorenzo: El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola. Criterios y fuentes de traducción. – Salm: Publ. Universidad Pontificia de Salamanca 1983. 300 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Dissertationes IV; pes 800 [Diss., Freiburg/S]

McEvoy, James: The Catholic eye, the Protestant eye, and the age of Baroque. – NZSTh XXVI, 1984, 177–194.

Reinhardt, Volker: Kardinal Scipione **Borghese** ‹1605–1633›. Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten. – Tü: Niemeyer 1984. XIV, 566 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom LVIII; Lw. DM 158,– [Diss., Freiburg/B]

Diarium **Chigi 1639–1651**. Teil I: Text. Bearbeitet von Konrad Repgen. – Mstr: Aschendorff 1984. XLII, 533 S. = Acta Pacis Westphalicae III, C: Diarien I.

Durà, Joan: La tolérance religieuse en **Valachie** et en **Moldavie** pendant la seconde moitié du **XVII^e** siècle. – Irénikon LVII, 1984, 52–58.176–195.

Dellsperger, Rudolf: Die Anfänge des **Pietismus** in **Bern**. Quellenstudien. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1984. 221 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Bern]

Axmacher, Elke: Aus Liebe will mein Heyland sterben. Untersuchungen zum Wandel des **Passionsverständnisses** im frühen **18.** Jahrhundert. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1984. 257 S. = Beiträge zur theologischen Bachforschung II; kart. DM 59,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Rob, Klaus: Karl Theodor von **Dalberg** ‹1744–1817›. Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 584 S. = Europäische Hochschulschriften III, 231; kart. sfr 82,– [Diss., Köln]

Barton, Peter F.: Romantiker, Religionstheoretiker, Romanschreiber. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands 1802–1809. **Fessler** in Brandenburg. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1983. 318 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 6; kart. DM 64,–.

Engelbrecht, Klaus: Um Kirchentum und Kirche. Metropolitan Wilhelm **Vilmar** ‹1804–1884› als Verfechter einer eigentümlichen Kirchengeschichtsdeutung und betont hessischen Theologie. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 255 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 235; kart. sfr 56,– [Diss., Münster]

Schulz, Michael T.: Johann Christoph **Blumhardt**. Leben – Theologie – Verkündigung. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1984. 444 S., Ill. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XIX; kart. DM 34,–.

Kreuter, Franz: Person und Gnade. Die systematische Grundlegung des Personenbegriffes in der Theo-Logie und Anthropo-Logie von J. E. von **Kuhn** unter Berücks. der Natur/Gnade-Kontroverse mit C. von Schätzler. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 437 S.; kart. sfr 74,– [Diss., Rom, Univ. Gregoriana]

González Martín, Marcelo: **Enrique** de **Ossó**. La fuerza del sacerdocio. – Madr: La Editorial Católica – Biblioteca de Autores Cristianos 1983. XLI, 486 p. = Biblioteca de Autores Cristianos CDXL; pes 1300.

Lamberts, Emiel: Une offensive de **Pie IX** et des ultramontains radicaux contre la législation matrimoniale en **Belgique** ‹**1875**›. – RHE LXXIX, 1984, 50–78.

Pholien, Georges: Les «Vie de Jésus» de **Renan**. – Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres» 1983. 118,11 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXLIX; F 35,–.

9. Neueste Zeit

Laurenzi, Maria Cristina: Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane **Barth** ‹1909–1921›. Introduzione di Italo Mancini. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). XIII, 195 p. = "Dabar". Saggi teologici III; Lire 22000,–.

Manshausen, Udo Theodor: Die Biographie der Edith **Stein**. Beispiel einer Mystagogie. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 233; kart. sfr 30,–.

Plück, Susanne: Das **Badische Konkordat** vom 12. Oktober **1932**. – Mz: Matthias Grünewald-Verlag 1984. XXVIII, 329 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XLI; kart. DM 58,–.

Prolingheuer, Hans: Kleine politische Kirchengeschichte. 50 Jahre Evang. Kirchenkampf von **1919–1969**. – Köln: Pahl-Rugenstein 1984. 233 S., Ill. = Kleine Bibliothek CCCXXXV; kart. DM 14,80.

Konukiewitz, Enno: Hans **Asmussen**, ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 295 S., Ill. = Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten VI; kart. DM 38,–.

Soden, Hans von: Theologie und Kirche im Wirken Hans von **Sodens**. Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933–1945. Hrsg. von Erich Dinkler und Erika Dinkler-von Schubert. Bearb. von Michael Wolter. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1984. 403 S., Ill. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte A, II; kart. DM 58,–.

Marquina Barrio, Antonio: La diplomacia **Vaticana** y la **España** de Franco ‹**1936–1945**›. – Madr: CSIC 1983. 710 p. = Monografías de Historia Eclesiástica XII; pes 2300.

Vincenzo, Battaglia: Un Gesù "politico" per l'uomo d'oggi? La cristologia di Christian **Duquoc**. – R: Pontificium Athenaeum Antonianum 1983. 190 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei "Antonianum" XXII; Lire 8000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Zukunft aus empfangenem Erbe. 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit. Hrsg.: Siegfried Hertlein, Remigius Rudmann. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1983). 223 S.

Gittins, Anthony J.: Mission beyond the Millennium. – Verbum SVD XXV, 1984, 263–280.

A moment of truth. The confession of the Dutch Reformed Mission Church ('n Oomblik van waarheid, engl.) (Translated from the Afrikaans edition.) Ed. by G. D. Cloete and D. J. Smit. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). X, 161 p.

Boff, Leonardo: Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung. – Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. K. Rahner zum 80. Geburtstag, Frb/B (1984), 628–654; S. 655–665: Baum, Gregory: Die Option für die Armen. Betrachtungen aus Kanada; S. 666–678: Camps, Arnulf, OFM: Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas; S. 679–702: Neuner, Josef, SJ: Die christliche Botschaft in der Krise Indiens.

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

Hagemann, Ludwig: Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verl. für christlich-islamisches Schrifttum 1983. 160 S. = Studien IV; kart. DM 32,–.

Tete, Peter: A missionary social worker in India: J. B. **Hoffmann**. The Chota Nagpur Tenancy Act and the Catholic Co-operatives 1893–1928. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1984. XIX, 191 p., 2 cartes = Documenta missionalia XVIII; Lire 38 000 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana]

Brain, J. B.: Christian Indians in **Natal. 1860–1911**. An historical and statistical study. – Cape Town: Oxford Univ. Pr. 1983. XX, 271 p. = Human Sciences Research Council publication series [Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Publikasiereeks] LXXX.

Piryns, Ernest D.: Towards a **Japanese theology**: Conditions, limitations, perspectives. – Euntes docete XXXVII, 1984, 229–256.

Slageren, J. van: Ontmoeting van Afrikaanse en Europese theologen in **Kameroen**. – Wereld en zending XIII, 1984, 245–253; p. 261–282: Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland end Nederlandstalig Belgie verschenen missiologische literatuur in het jaar 1983.

Ukpong, Justin S.: The emergence of **African theologies**. – ThSt XLV, 1984, 501–536.

Beeson, Trevor – Jenny Pearce: A vision of hope. The churches and change in Lastin America. – (Lo:) Fount Paperbacks (1984). 290 p.; £ 2,95.

Methol Ferrè, Alberto: Il risorgimento cattolico latinoamericano. – (Bologna:) CSEOIncontri (1983). 266 p. = CSEO biblioteca.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Maiberger, Paul: Das **Manna**. Eine literarische, etymologische u. naturkundliche Untersuchung. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Wiesb: Harrassowitz 1983. XIX, 820 S. = Ägypten u. Altes Testament VI; kart. DM 170,–.

Goetz, Joseph: L'esperienza di Dio nei primitivi. Saggi di etnologia religiosa. A cura di Bruno Marra. – (Brescia:) Morcelliana (1983). 253 p. = Aloisiana XVII; Lire 23000,–.

Griffiths, Paul: Buddhist Ihána: a form-critical study. – Religion XIII, 1983, 55–68.

Chatterjee, Margaret: **Gandhi**'s religious thought. – Lo: Macmillan 1983. XIV, 194 p. = Library of philosophy and religion; £ 20,–.

La mort selon la Bible dans l'antiquité classique et selon le manichéisme. Actes d'un Colloque de Louvain-la-Neuve. Ed. par Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1983. 166 p. = Collection Cerfaux-Lefort V; FB 350.

Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981. Édités par H. Limet (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1983. 471 p. = Homo religiosus IX; FB 1000; [cont.:] p. 9–33: Ries, Julien: Langage et message du mythe, d'Homère au XIXe siècle; p. 35–61: Vidal, Jacques: Aspects d'une mythique; p. 63–78: Dubuisson, Daniel: Méthaphysique du récit et genèse du mythe; p. 81–96: Limet, Henri: Le dieu **Enki** et la prospérité de Sumer; p. 97–112: Malaise, Michel: Calembours et mythos dans l'**Égypte** ancienne; p. 113–130: Lebrun, René: Les grands mythes anatoliens. Leur langage, leur message, leur fonction; p. 131–153: Bogaert, Pierre-Maurice: Montagne sainte, jardin d'Éden et sanctuaire (hiérosolymitain) dans un oracle d'Ézéchiel contre le prince de Tyr (Éz 28,11–19); p. 155–163: Defourny, Michel: Déesse et héroïnes dans le Mahābhārata Sāvitrī; p. 165–188: Keller, Carl-A.: Le barattage de l'**Océan** de lait, virtualités d'un mythe hindou; p. 191–207: Servais-Soyez, Brigitte: **Aphrodite Ouranie** et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient; p. 209–223: Wathelet, Paul: Homère, du mythe à la mythologie; p. 225–243: Jouan, François: **Déjanire**, **Héraclès** et le Centaure **Nessos**. Le cheminement d'un mythe; p. 245–274: Duchemin, Jacqueline: La triade des «**Euménides**» et la purification d'**Oreste**; p. 277–303: Van Ex, Raymond: Mythe, médecine et guérison. Une réflexion à partir de la tradition médicale amérindienne; p. 305–325: Ferette, Alain: Le mythe de l'émergence du rocher chez les Indiens Omaha; p. 327–336: Leroy, Catherine: Langage et message dans le mythe de l'émergence chez les Indiens **Navaho**; p. 337–372: Gossiaux, Pol-Pierre: Mythe et pouvoir. Le culte de **Ryangombe-Kyranga** ‹Afrique équatoriale de l'Est›; p. 375–394: Hani, Jean: La pensée mythique dans le symbolisme de la crosse épiscopale; p. 443–455: Ries, Julien: Les recherches sur le mythe. Essai de synthèse et perspectives.

VI. Religionsphilosophie

Religionsphilosophie – Philosophy of religion. Akten des 8. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 12.–21. August 1983 Kirchberg am Wechsel, Österreich. Teil II: Hrsg.: Wolfgang L. Gombocz. – Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1984. 252 S. = Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft X, 2; kart. DM 62,– [enth. u. a.:] S. 37–45: Penelhum, Terence: Religious belief and life after death; p. 46–52: Hick, John H.: Seeing-as and religious experience; p. 53–56: Muck, Otto: Der Beitrag der Wissenschaftstheorie zur Klärung der Rationalität von Glaube als lebenstragender Überzeugung; p. 57–59: Kasher, Asa: Minimalism: Philosophy of religion with minimal theology; p. 60–62: Wuchterl, Kurt: Religionsphilosophie nach **Wittgenstein**; p. 63–65: Weinke, Kurt: Theologie und kritische Rationalität; p. 66–69: Margreiter, Reinhard: Zur Aktualität der Religionskritik **Schopenhauers**; p. 73–77: Ross, Jacob J.: Crediting, taking for granted, and quasi-belief; p. 78–81: Gellman, Jerome I.: Institutional belief; p. 82–85: Senchuk, Dennis M.: Some philosophical remarks on the relation between knowing and believing; p. 86–88: Harris, Nigel G.: Belief, knowledge, and inference; p. 89–94: Hartnack, Justus: Some logical incongruities between the concept of knowledge and the concept of belief; p. 95–97: Bearn, Gordon C.: Cavell, Wittgenstein, and human finitude; p. 98–100: Yaretzky-Kahansky, Sara: Reductionism – what it is and what it is not; p. 101–107: Küttner, Michael: Glaube, Wissen und die Pragmatik des Erklärens: Zur Kritik des Ansatzes von **Gärdenfors** und **Stegmüller**; p. 108–117: Khamara, Edward J.: Another look at Cartesian scepticism; p. 121–124: Kraemer, Eric R.: Some remarks on divine intentionality; p. 125–130: Bar-On, A. Zvie: Knowledge and belief in St. **Anselm**'s proof; p. 131–134: Engel, Jr., Mylan R., and Wolfgang L. Gombocz: The **Kiefer** argument; p. 135–146: Leinfellner, Werner: Evolution und Schöpfung: Ursprung des Universums; p. 147–150: Wuketits, Franz M.: Die Kontroverse „Evolution und Schöpfung" in der Biologie; p. 153–156: Young, William: Wittgenstein and christianity; p. 157–160: Balmuth, Jerome: Wittgenstein and religious belief; p. 161–163: McKnight, Terence J.: Wittgenstein and the miraculous; p. 164–166: Hellerer, Heinz: Tolstois Kurze Auslegung des Evangeliums und Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus;* p. 167–169: Työrinoja, Reijo J.: Private language and religious experience; p. 170–172: Lillegard, Norman: Wittgenstein on primitive religion; p. 173–176: Hubík, Stanislav: Wittgenstein, religion, atheism; p. 179–182: Karin-Frank, Shyli: Religious ideals as reasons for action; p. 183–186: Tominaga, Thomas T.: A Wittgensteinian analysis of the depth grammar of religious belief and practice; p. 187–189: Wimmer, Reiner: Wittgensteins Wiederholung der Einsicht Kierkegaards in die Paradoxalität des Begriffs des Ethischen und des Religiösen; p. 190–195: Nystrand, Stig: Wittgenstein and **Jaspers** – How to live in borderlands; p. 196–198: Hübner, Wulf: Das (neue) öko-systemische Denken und die Flucht (?) in die (alte) Religiosität; p. 199–201: Klein, Peter: Über vernunftgemäßes Handeln – Zur Anthropologie der europäischen Tradition. „Verantwortung der Wissenschaft" zu denken; p. 202–204: Hang, Thaddäus T. C.: Vom himmlischen Mandat zum Fatum – Aspekt der chinesischen Religiosität; p. 207–212: Ferré, Frederick: Organizing images and scientific ideals: Dual sources for contemporary religious world models.

VII. Fundamentaltheologie

Mondin, Battista: Introduzione alla teologia. – Mil: Ed. Massimo (1983). 382 p. = Collana «Problemi del Nostro Tempo» LIX; Lire 15 000.

Torrance, Thomas F.: Transformation and convergence in the frame of knowledge: Explorations in the interrelations of scientific and theological enterprise. – Belfast: Christian Jrnls. 1984. XIV, 353 p.; £ 19,50.

L'indifférence religieuse. [Éd. par le] Secrétariat pour les Non-Croyants. [Par] V(incenzo) Miano [e.a.]. Préface de (Paul) Poupard. – P: Beauchesne (1983). 343 p. = Le point théologique XLI.

Heinz, Gerhard: Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der kath. Schultheologie. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 301 S. = Tübinger theologische Studien XXV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Pottier, Bernárd, SJ: Les yeux de la **foi** après Vatican II. – NRTh CVI, 1984, 177–203.

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

Schönborn, Christoph: Einheit im Glauben. – Eins: Johannes Verl. (1984). 99 S. = Kriterien LXX; kart. DM 14,–.

Campolo, Anthony: A reasonable faith. Responding to secularism. – Waco, TX: Work Books (1983). 199 p.; $ 8,95.

Holyer, Robert: Unconscious belief and natural theology. – HeythrJ XXV, 1984, 423–441; p. 442–455: Palmquist, Stephen: Faith as **Kant**'s key to the justification of transcendental reflection.

Dwyer, John C.: Son of Man and Son of God. A new language for faith. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). 220 p.; $ 7,95.

Macquarrie, John: In search of **deity**. An essay in dialectical theism. The Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews in session 1983–84. – (Lo:) SCM Press (1984). 274 p.; £ 8,50.

Gott ohne Eigenschaften? Hrsg. von Susanne Heine u. Erich Heintel. – (Wien:) Evangel. Presseverband (1983) 201 S.; kart. DM 31,–; [enth.:] S. 9–46: Heintel, Erich: Gott ohne Eigenschaften; S. 47–76: Heine, Susanne:

Geschichten vom Gott der Geschichte. Zum Problem einer „narrativen Theologie"; S. 77–106: Kutsch, Ernst: Menschliche Weisung – Gesetz Gottes. Beobachtungen zu einem aktuellen Thema; S. 107–118: Niederwimmer, Kurt: Zur praedicatio de Deo im Neuen Testament; S. 119–132: Pratscher, Wilhelm: Zum Phänomen der Glossolalie; S. 133–151: Reingrabner, Gustav: Was heißt „einen Gott haben"? Bemerkungen zu Martin Luthers Aussagen von Gott; S. 153–182: Schmalstieg, Dieter Olaf: Nachtheistische Epiphanie. Theologische Interpretation von Pasolinis „Teorema"; S. 183–201: Stein, Albert: Die Weisung Gottes und die Weisungen unter Christen.

Schütz, Christian: Laß dein Angesicht leuchten. Gotteserfahrung heute. – Düs: Patmos Verl. (1984). 133 S.; kart. DM 16,–.

The Lord of life. Theological explorations of the theme „**Jesus Christ** – the life of the world". Ed. by William H. Lazareth. – Geneva: World Council of Churches (1983). XIX, 164 p.; sfr 17,90.

VIII. Dogmatik

Joest, Wilfried: Dogmatik. Bd I: Die Wirklichkeit Gottes. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 341 S. = Uni-Taschenbücher 1336; kart. DM 17,80.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The ascension of **Christ** and **Pentecost**. – ThSt XLV, 1984, 409–440; p. 441–465: Johnson, Elizabeth A., CSJ: The incomprehensibility of God and the image of God male and female; p. 466–480: Coffey, David: The "Icnarnation" of the Holy Spirit in Christ.

Kamp, Gerrit Cornelis van de: **Pneuma-Christologie**: Een oud antwoord op een actuele vraag? Een dogma-historisch onderzoek naar de preniceense pneuma-christologie al mogelijke uitweg in de christologische problematiek bij Harnack, Seeberg en Loofs en in de meer recente literatur. – Amst: Rodopi 1983. 303 blz.; hfl 45,– [Diss., Amsterdam]

Ratzinger, Joseph: Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie. – Eins: Johannes Verl. (1984). 106 S.; kart. DM 19,–.

Peters, Albrecht: **Rechtfertigung**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 341 S. = Handbuch systematischer Theologie XX; kart. DM 40,–.

Colzani, Gianni: La comunione dei Santi. Unità di cristologia e di ecclesiologia. – (Casale Monferrato:) Marietti (1983). 92 p. = Cronache teologiche X.

Tillard, Jean-Marie R., OP: Eglise et salut. Sur la sacramentalité de l'**Eglise**. – NRTh CVI, 1984, 658–685.

Cserháti, Franz: Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei kathol. Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit außerhalb ihr, mit bes. Berücks. der dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium» des II. Vatikanums und des 'Axiom'-s: «Außerhalb der Kirche kein Heil» – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. IX, 261 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 228; sfr 60,–.

Schoenmaeckers, Maria J.: Genèse du chapitre VI "De religiosis" de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise "Lumen Gentium". – R: Gregorian Univ. Press 1983. 328 p.; Lire 26 000.

Il sacramento della **confermazione**. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27–28 ott. 1982. – Bologna: Ed. Studio Domenicano (1983). 241 p. = STAB – Studio Teologico Accademico Bolognese = Collana di Studi Teologici I; Lire 20 000; [cont. e. a.:] p. 22–39: Boschi, Gianluigi B.: Il contributo dell'Antico Testamento alla conoscenza dello Spirito Santo; p. 40–83: Prete, Benedetto: L'apporto del libro degli Atti per la conoscenza del sacramento della Confermazione; p. 84–115: Fini, Mario: I padri e il dono dello Spirito; p. 116–153: Lodi, Enzo: La Cresima nelle fonti eucologiche romane e occidentali fino al sec. XIII; p. 154–170: Coggi, Roberto: Il sacramento della Cresima e la Pentecoste; p. 171–198: Zardoni, Serafino: Il «carattere» della Cresima all'interno di una possibile teologia sul carattere sacramentale; p. 210–241: Guglielmoni, Luigi: Punti fermi e punti aperti nella pastorale della Confermazione.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Kalista, E.: Le catholicisme dans l'histoire tchèque. – Istina XXVIII, 1983, 3–30; p. 31–45: Benda, V.: Le catholicisme et la politique; p. 46–64: Trojan, Jakub S.: En quoi l'Eglise est-elle irremplaçable?

Burg, A.: Atheïsme in de Sovjet-Unie. – HCO XXXVI, 1984, 229–246; p. 246–264: Aalst, A. van der: De russische parochie.

A documentary history of religion in America since 1865. Ed. by Edwin S. Gaustad. – (GrR, Mi.: Erdmans 1983.) XX, 610 p. with fig.

Wilson, Andrew M.: A unification position of the Jewish people. – JESt XX, 1983, 191–208; p. 209–234: Leibig, Janis E.: John and "The Jews": Theological antisemitism in the Fourth Gospel; p. 235–244: Fisher, Eugene J.: Jewish-Christian relations and the quest for Christian unity.

Confessing our faith around the world. Vol. II: With an introduction by Anton Houtepen. Ed. by Hans-Georg Link. – Geneva: World Council of Churches 1983. IX, 100 p. = Faith and Order Paper CXX; sfr 7,90.

Das Amt der Kirche und die kirchlichen **Ämter**. Ein Arbeitspapier der Evangelisch-Römischkatholischen Gesprächskommission der Schweiz. – FZPhTh XXXI, 1984, 241–293; p. 294–309: Résumé: Le ministère de l'Eglise et les ministères dans l'Eglise.

Der Streit um das **Amt** in der Kirche. Ernstfall der Ökumene. [Von] Alexandre Ganoczy (u. a.). – Rgb: Pustet (1983). 162 S.; [enth.:] S. 9–35: Schnackenburg, Rudolf: Vom Jüngerkreis zur Urkirche – Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament; S. 37–61: Hahn, Ferdinand: Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum; S. 63–89: Ganoczy, Alexandre: Zur Sakramentalität des Dienstamtes; S. 91–109: Lazareth, William H.: Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über das Amt; S. 111–123: Lohff, Wenzel: Die lutherische Lehre von Amt und Gemeinde im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch; S. 125–137: Sykes, Stephen: Der Beitrag der Anglikanischen Kirche zum ökumenischen Dialog über das geistliche Amt; S. 139–162: Schütte, Heinz: Das Amt und die Einheit der Kirchen – Ökumenische Perspektiven.

Houtepen, Anton: Naar een gemeenschappelijk verstaan van doop, eucharistie en ambt? – ThT XXIV, 1984, 247–272; p. 273: Summary: The Lima text on baptism, eucharist and ministry.

Evangelium und Kirche. Sechstes Theol. Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat u. der Evangel. Kirche in Deutschland vom 2.–6. Okt. 1982 in der Evangel. Tagungsstätte Haus Stapelage. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangel. Kirche in Deutschland. – Ffm: Lembeck (1983). 119 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XLVII; kart. DM 17,80 [enth. u. a.:] S. 30–38; Schober, Theodor: Die Sammlung der Glaubenden durch Evangeliumsverkündigung und Sakramente und ihre Sendung bis ans Ende der Welt; S. 39–45: Kniazeff, Alexis: Die anthropologischen und eschatologischen Dimensionen der Verkündigung des Evangeliums in der Kirche; S. 46–53: Metropolit Johannes: Die Kiche als Hort des immer verkündigten und immer zu verkündigenden Evangeliums; S. 54–65: Held, Heinz Joachim: Die Bewahrung des Evangeliums in der Kirche gemäß dem Vermächtnis des Apostels nach Apostelgeschichte 20; S. 66–70: Bischof Maximos: Die Kirche als Voraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums; S. 71–85: Geißer, Hans: Jesus Christus als Grund der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums.

Fahey, Michael A., SJ: Orthodox ecumenism and theology: 1978–83. – ThSt XLIV, 1983, 625–692.

Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Theologenkonsultation. Hrsg. von Peter Manns und Harding Meyer. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Ffm: Lembeck (1983). 344 S.

Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenischen Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 208 S. = Kirche und Konfession XXIV; kart. DM 30,–.

Baptism and eucharist. Ecumenical convergence in celebration. Ed. by Max Thurian and Geoffrey Wainwright. – Geneva: World Council of Churches; GrR, Mich.: Eerdmans (1983). VII, 258 p. = Faith and Order Paper CXVII.

X. Moraltheologie

Corso di morale. A cura di Tullo Goffi, Giannino Piana. I: Vita nuova in Cristo. «Morale fondamentale e generale». – (Brescia:) Queriniana 1983. 594 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–37: Vendrame, Giancarlo: Il problema morale oggi; p. 39–76: Molinaro, Aniceto: Scienze umane, filosofia, etica; p. 77–174: Bastianel, Sergio – Luigi Di Pinto: Per una fondazione biblica dell'etica; p. 175–220: Holderegger, Adrian: Per una fondazione storica dell'etica; p. 221–309: De Guidi, Serio: Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza; p. 311–357: Piana, Giannino: Orientamenti metodologici della ricerca etica; p. 359–374: Molinaro, Aniceto: Persona e agire morale; p. 375–447: Goffi, Tullo: Natura e caratteristiche della prassi cristiana; p. 449–489: Molinaro, Aniceto: Coscienza e norma etica; p. 491–552: Mongillo, Dalmazio: L'esistenza cristiana: Peccato e conversione; p. 553–573: Compagnoni, Francesco: Virtù cardinali e teologali; p. 574–581: Goffi, Tullo: Vita virtuosa secondo lo Spirito.

Thiele, Friedrich: Unser Tun und Lassen. Leitfaden evangelischer Ethik. – Konstanz: Christliche Verlagsanstalt (1984). 444 S. = Bibel, Kirche, Gemeinde XV; kart. DM 22,50.

Schüller, Bruno, SJ: Die Quellen der Moralität. Zur systematischen Ortung eines alten Lehrstücks der Moraltheologie. – ThPh LIX, 1984, 535–559.

Lage, Francisco: Sobre la contribución de los apócrifos del Antiguo Testamento e la ética cristiana. – Moralia VI, 1984, 385–416; p. 417–433: Trevijano, Ramón: La influencia del gnosticismo en la elesialidad católica; p. 435–460: Gómez Ríos, M.: Rasgos éticos de los grupos sociales de España en los siglos XVI–XVII; p. 461–480: Torre, Julio de la: Integración y modo de integración de lo social en la «doctrina social de la Iglesia»; p. 481–503: Ferrero, F.: Americanismo y moral católica.

Reiter, Johannes: Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – Düs: Patmos Verl. (1984). 247 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. IX; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Schuster, Josef: Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des **Lehramtes** in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. – Ffm: Knecht 1984. 413 S. = Frankfurter theologische Studien XXXI; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Hallett, Garth L.: Christian moral reasoning. An analytic guide. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1983. VIII, 259 p.; $ 8,95.

Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „**Gnadenmoral**". – ThGl LXXIV, 1984, 282–299.

Auer, Alfons: **Umweltethik**. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. – Düs: Patmos Verl. (1984). 319 S.; kart. DM 32,–.

Huber, Wolfgang: Pazifismus und christliche **Friedensethik**. – ZevE XXVIII, 1984, 127–142.

Fortschrittsglaube und Wirklichkeit. Arbeiten zu einer Frage unserer Zeit. Wolfgang Lienemann u. Ilse Tödt (Hrsg.) – Mchn: Kaiser 1983. 208 S.

Müller, Norbert: Evangelium und politische Existenzen. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart. – B: Union-Verl. 1983. 187 S.; kart. M 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Simposio Monástico. XV Centenario de San Benito. Roma, Sept. 1980. Copilación y dirección por Luis Esteban. – (S.l.:) Monasterio de Santa Maria de Huerta 1983. 367 p. = Biblioteca Hortense. Serie C – Mescelanea I.

Rollin, Bertrand: Vivre aujourd'hui la règle de Saint **Benoît**. Un commentaire de la règle. – (Bégrolles-en-Mauges: Éd. Monastiques 1983). 330 p. = Vie Monastique XVI; F 84,–.

I Deug-Su: L'opera agiografica di **Alcuino**. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1983. 221 p. = Biblioteca degli "Studi Medievali" XIII.

Lehmann, Leonhard: Tiefe und Weite. Der universale Grundzug in den Gebeten des **Franziskus** von **Assisi**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1984. 349 S. = Franziskanische Forschungen XXIX; kart. DM 62,– [Diss., Roma. Teildr.]

Fernández Catón, José María: San **Mancio**. Culto, leyenda y religuias. Ensayo de critica hagiográfica. – León: Centro de Estudios e Investigación. San Isidoro Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León. Archivio Historico Diocesano 1983. 427 p. = Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa XXX; pes 4000.

Elizalde, Ignacio: San **Ignacio** en la literatura. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca. Fundación Universitaria Española 1983. 801 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías XVII; pes 1600.

Antonio de Santa María: Dichos y hechos de Santa **Teresa** de **Jesús**. Manuscrito sobre Teresa de Jesús «siglo XVII». Edición, estudio preliminar y notas por Manuela Sánchez Regueira. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca. Fundación Universitaria Española 1983. 225 p. = Universidad Pontificia de Salamanca. Serie C: Monografías X; pes 400.

Graviss, Dennis R.: Portrait of the spiritual director in the writings of Saint **John** of the **Cross**. – R: Institutum Carmelitanum 1983. 206 p. = Vacare Deo VI; Lire 20 000.

Vincent **de Paul**. Actes du Colloque International d'Etudes Vincentiennes Paris 25–26 sept. 1981. – R: C. L. V. Ed. Vincenziane (1983). XII, 419 p. = Collana Testi e Studi II; Lire 24 000.

Senyk, Sophia: **Women**'s **monasteries** in **Ukraine** and **Belorussia** to the period of suppressions. – R: Pont. Institutum Studiorum Orient. 1983. 235 p. = Orientalia Christiana Analecta CCXXII; Lire 24 000.

Veraja, Fabijan: La **beatificazione**. Storia, problemi, prospettive. – R: S. Congregazione per le Cause dei Santi 1983. 206 p. = Sussidi per lo Studio delle Cause dei Santi II; Lire 28 000.

Milcent, Pierre: Maîtrise de soi et expérience de Dieu. Une pédagogie de la **prière**. – P: Éd. du Cerf 1983. 152 p. = Essais-Sagesse du corps; F 61,50.

Guerra, Augusto: Ambigüedad de nuestra oración. – Revista de espiritualidad XLIII, 1984, 387–415; p. 417–428: Guerra, Augusto: Jesús, orante del reino de Dios; p. 429–445: Guerra, Augusto: Oración cristiana, experiencia de gratuidad; p. 447–470: Guerra, Augusto: Entre la garantía del Espíritu y la oscuridad del misterio; p. 471–498: Guerra, Augusto: Los caminos por los que Dios nos ora; p. 499–510: Guerra, Augusto: Proceso oracional; p. 511–522: Guerra, Augusto: Principales dificultades en la oración; p. 523–542: Bibliografía.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Ajassa, Matteo: La comunicazione sociale nel magistero di **Paolo VI.** – Euntes docete XXXVII, 1984, 127–142.

Religion et domaine public – Religion and the public domain. Actes 17ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Londres 1983. – P: C.I.S.R. 1983. 356 p.

Löwy, Michaël: Pour une sociologie de la mystique juive: A propos et autour du «Sabbataï Sevi» de Gershom **Scholem**. – ASR XXIX, 1984, 5–14; p. 15–29: Münster, Arno: Messianisme juif et pensée utopique dans l'œuvre d'Ernst **Bloch**; p. 29–54: Langlois, Claude: Le Catholicisme au **féminin**; p. 55–69: Séguy, Jean: Pour une sociologie de l'**ordre religieux**; p. 83–102: Bleckford, James A.: Religious organisation. A survey of some recent publications; p. 103–114: Chandon-Moet, Bernard: Christianisme et différenciation ethnique. Les catholiques de la Basse-Betsiboka; p. 115–140: Ladrière, Paul: Le sens du **sacré** et le métier de sociologue.

Tonks, Harold: Faith, hope and decision making: the kingdom of God and social policy making. The work of Arthur **Rich** of Zürich. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 333 p. = Studies in the intercultural history of christianity XXXV.

Carroll, Theodora Foster: Women, religion, and development in the Third World. – NY (e. a.): Praeger (1983). IX, 292 p.; $ 14,95.

Il lavoro. I: Filosofia, Bibbia et teologia. Ricerca su problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società. A cura di Adriano Caprioli, Luciano Vaccaro. – (Brescia:) Morcelliana 1983. 203 p. = Quaderni della "Gazzada" V; Lire 10 000; [cont. e. a.:] p. 17–60: Totaro, Francesco: Tendenze e problemi nella filosofia del lavoro del XX secolo; p. 61–80: Bonora, Antonio: Il lavoro nell'Antico Testamento; p. 81–99: Fabris, Rinaldo: Il lavoro nei testi del NT; p. 119–128: Angelini, Giuseppe: Linee per un'interpretazione del messaggio biblico sul lavoro; p. 135–162: Angelini, Giuseppe: La teologia cattolica e il lavoro. Un tentativo di bilancio.

Wohlfarth, Karl-Anton: Leistung und Ethos. Überlegungen zu Entstehung u. Kritik der industriellen Gesellschaft. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 266 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXIII; kart. DM 54,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Lachmann, Werner – Helmut Egelkraut – Hermann Sautter: Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen und Grenzen christlicher Verantwortung. – Wup: Brockhaus (1984). 95 S.; kart. DM 14,–.

Kirche und Unternehmen in Verantwortung für die Probleme unserer Zeit. Gerhard Fels, Winfried Schlaffke, Hrsg. – (Köln:) Deutscher Instituts-Verl. (1984). 235 S. = div-Sachbuchreihe XXXV; kart. DM 26,–.

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik**. Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 270 S.; kart. DM 38,–.

XIII. Kirchenrecht

L'église et l'état en France. Préface du Jean-Marie Lustiger. Actes du IIIe colloque National des Juristes Catholiques Paris, 12–14 nov. 1982. – P: Téqui (1983). 175 p. = Publ. de la Confédération des Juristes Catholiques de France.

La normativa del nouvo codice. A cura di Ernesto Cappellini. – (Brescia:) Ed. Queriniana (1983). 432 p.; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–26: Feliciani, Giorgio: Il Nuovo codice tra fedeltà e novità; p. 27–66: Mazzoni, Giampiero: Le norme generali; p. 67–107: Bertone, Tarcisio: Fideli, laici, chierici e costituzione gerarchiaca; p. 109–134: Marchesi, Mario: Istituti di vita consacrata e società di vita comune; p. 135–164: Montan, Agostino: La funzione di insegnare della chiesa; p. 165–199: Cappellini, Ernesto: I sacramenti della salvezza; p. 201–222: Fumagalli Carulli, Ombretta: La disciplina del matrimonio e il magistero conciliare; p. 223–244: Ardito, Sabino: La normativa sul matrimonio: Spirito conciliare e precipue novità; p. 245–259: Marchesi, Mario: Altri atti di culto, luoghi e tempi sacri; p. 261–283: Rovera, Virginio: I beni temporali della chiesa; p. 285–331: Coccopalmerio, Francesco: La normativa penale della chiesa; p. 333–392: Valsecchi, Gian Paolo: I processi; p. 393–405: Moneta, Paolo: I procedimenti amministrativi.

La nueva codificación canónica I: Temas fundamentales en el nuevo código. XVIII Semana Española de Derecho Canónico». – Salm: Univ. Pont. Salamanca 1984. 405 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXV. Sección "Nueva Codificación Canónica I; pes 2000; [cont.:] p. 19–33: Castillo Lara, Rosalio: Proyección pastoral del Código de Derecho Canónico; p. 35–61: García y García, Antonio: Las codificaciones y su impacto en la Iglesia a través de la historia; p. 63–80: Otaduy, Javier: El sentido de la ley canónica a la luz del Libro I del nuevo Código; p. 81–143: Jiménez Urresti, Teodoro I.: Eclesiología subyacente en el nuevo Código Canónico; p. 145–168: Lombardía, Pedro: Técnica jurídica del nuevo Código «Una primera approximación al tema»; p. 169–185: Portero Sánchez, Luis: Papel del laicado en la Iglesia; p. 187–210: Piñero Carrion, José María: Esquema de un posible estatuto del clero en el nuevo Código; p. 211–234: Echeverria, Lamberto de: La organización jerárquica de la Iglesia en el nuevo Código; p. 235–252: Manzanares, Julio: Principios informadores del nuevo Derecho Sacramental; p. 253–292: Diaz Moreno, José María: Las innovaciones de la disciplina sobre el sacramento de la penitencia; p. 293–303: López Alarcón, Mariano: El error de cualidad en el consentimiento matrimonial. Comentario al nuevo canon 1097, § 2; p. 304–321: Vela, Luis: El matrimonio como sacramento; p. 323–364: Mostaza Rodríguez, Antonio:Aportaciones del nuevo Código al consentimiento matrimonial; p. 365–393: Panizo, Santiago: Efectos civiles del nuevo Código en España.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Practical theology. (The emerging field in theology, church, and world.) Ed., with an introduction by Don S. Browning. – San Francisco (e. a.): Harper & Row (1983). X, 204 p. = Harper Forum Books. RD CDX; $ 8,95; [cont.:] p. 21–41: Farley, Edward: Theology and practice outside the clerical paradigm; p. 42–57: Burkhart, John E.: Schleiermacher's vision for theology; p. 61–82: Tracy, David: The foundations of practical theology; p. 83–101: Ogletree, Thomas W.: Dimensions of practical theology: Meaning, action, self; p. 105–125: McCann, Dennis P.: Practical theology and social action: Or what can the 1980s learn from the 1960s?; p. 126–147: Keck, Leander E.: Toward a theology of rhetoric preaching; p. 148–166: Fowler, James W.: Practical theology and the shaping of christian lives; p. 167–186: Lapsley, James N.: Practical theology and pastoral care: An essay in pastoral theology; p. 187–202: Browning, Don S.: Pastoral theology in a pluralistic age.

Otto, Gert: Selbstverständnis, Systembildung und Darstellungsform der Praktischen Theologie. – Themen der praktischen Theologie XIX, 1984, 202–221; S. 221–239: Luther, Henning: Grenze als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis; S. 239–249: Grözinger, Albrecht: Anknüpfung und Widerspruch als Problem der Praktischen Theologie.

Tonelli, Riccardo: Gruppi giovanili e esperienza di chiesa. – R: LAS (1983). 95 p. = Biblioteca di Scienze Religiose LIX = Studi di Teologia Pastorale IX.

Le Baptême, entrée dans l'existence chrétienne. [Albert Houssiau e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1983. XI, 150 p. = Publication des Facultés Universitaires Saint Louis XXIX; FB 480; [cont.:] p. 1–18: Ries, Julien: Situation actuelle de la pratique baptismale; p. 19–34: Houssiau, Albert: Les rites d'initiation à la lumière de l'histoire des religions; p. 35–68: Giblet, Jean: Aspects du baptême dans le Nouveau Testament; p. 73–90: Houssiau, Albert: Le baptême dans la tradition vivante de l'Église; p. 91–111: Clerck, Paul de: Baptême et existence chrétienne; p. 113–146: Clerck, Paul de: Orientations actuelles de la pastorale du baptême.

Pastoral counseling. Loyola College Pastoral Counseling Faculty. Ed.: Barry K. Estadt (e. a.) – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1983). XIV, 304 p.

Buitensporig geloven. Studies over "randkerkelijkheid". Onder redactie van J. M. Vlijm. – Kampen: Kok (1983). 237 blz.; hfl 29,25; [cont.:] p. 17–32: Schuman, N. A.: Kern en rand in Israels geloofsgemeenschap; p. 33–49: Heyer, C. J. den: De vroeg-christelijke kerk als randverschijnsel; p. 50–69: Schram, P. L.: Conventikels; p. 70–88: Meerburg, M. M.: De Evangelische Beweging; p. 89–99: Vlijm, J. M.: Alternatieve gemeenten; p. 100–108: Greven, J.: De elektronische kerk; p. 111–124: Vroom, H. M.: Wie kan nog een christen genoemd worden?; p. 125–136: Brinkman, M. F.: Het socialisme als vorm van anomien christendom?; p. 137–152: Gort, J. D.: Buitenkerkelijken als 'randkerkelijken'?; p. 153–168: Vlijm, J. M.: Is religie ongeloof?; p. 171–185: Nijen, J. J. van: Gemeenteleden als deelgenoten; p. 186–205: Hendriks, J.: De compositie van de gemeente; p. 206–225: Vlijm, J. M.: Conflict en communicatie.

Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Hrsg. von Wolfgang Beinert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 288 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 13–80: Beinert, Wolfgang: Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung; S. 81–94: Heinemann, Heribert: Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung; S. 95–115: Angenendt, Arnold: Die Geschichte der Heiligenverehrung; S. 115–155: Hausberger, Karl: Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche; S. 158–172: Kaczynski, Reiner: Die Feier der Heiligen im liturgischen Jahr; S. 172–200: Guth, Klaus: Die Heiligen im christlichen Brauchtum; S. 200–214: Nasteinczyk, Wolfgang: Die Heiligen im Religionsunterricht, Katechese, Predigt und Pastoral; S. 215–231: Hemmerle, Klaus: Heiliges Leben in heutiger Zeit; S. 233–242: Rahner, Karl: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung.

Gangel, Kenneth O.: Christian **education**: its history and philosophy. – Chic: Moody Press (1983). 394 p.; $ 16,95.

Erzähl mir deine Geschichte. Deutscher Katechet. Kongress Freiburg 1983. Hrsg. vom Dt. Katecheten-Verein e.V. Zsgest. u. red. von Gabriele Miller. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 159 S., Ill., Noten; kart. DM 15,80.

Schneider, Ulrich: Rollenkonflikte des Religionslehrers. Bedingungen ihrer Entstehung und Aspekte ihrer Bearbeitung. – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. 207 S. = Elementa theologiae IV; sfr 48,–.

Grethlein, Christian: Religionsunterricht an Gymnasien – Eine Chance für Volkskirchliche Pfarrer. Eine empirische Untersuchung der Einstellung hauptamtlicher Religionslehrer an bayerischen Gymnasien zu ihrem Unterrichtsfach. – Ffm, Bern, Nancy, NY: Lang 1984. 205 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 7; sfr 47,–.

Reents, Christine: Wechselnde Gottesbilder Heranwachsender als Herausforderung an die evangelische Theologie und Religionspädagogik. – EvE XXXVI, 1984, 276–301.

Stahl, J.: Pour une typologie de la Résurrection du Christ en catéchèse. – NRTh CVI, 1984, 204–221.

XV. Liturgiewissenschaft

I simboli dell'**iniziazione** cristiana. Atti del I° Congresso Internazionale di Liturgia, Pontificio Istituto Liturgico, 25–28 maggio 1982. A cura di Giustino Farnedi. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1983. 280 p. = Studia Anselmiana LXXVII = Analecta Liturgica VII; Lire 35 000; [cont.:] p. 13–59: Tosato, Angelo: «I simboli dell'iniziazione»: dall'Antico al Nuovo Testamento; p. 61–79: Fischer, Balthasar: Der patristische Hintergrund der drei großen johanneischen Taufperikopen von der Samariterin, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag der Quadragesima; p. 81–92: Colombo, Gianni: I simboli dell'iniziazione cristiana in Italia; p. 93–104: Ahearn, John F.: The catechumen and the diocesan community. The symbol of the Bishop in the rites of Initiation; p. 105–121: Mouhanna, Augustin: Le sybolisme dans les rites de l'initiation de l'église maronite; p. 123–136: Bux, Nicola: L'olio simbolo dello spirito santo; p. 137–156: Lanne, Emmanuele: L'acqua e l'unzione nelle chiesa orientali; p. 157–192: Kretschmar, Georg: Tradition und Erfahrung der reformatorischen Kirchen; p. 193–221: Martimort, Aimé-Georges: Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'église romaine; p. 223–241: Kavanagh, Aidan: Symbolic implications of Christian initiation in Roman Catholicism since the second Vatican Council; p. 243–257: Valenziano, Crispino: Aspetti antropologici dei simboli nella iniziazione cristiana; p. 259–280: Marsili, Salvatore: Il simbolismo della iniziazione cristiana alla luce della teologia liturgica.

Research on **tropes**. Proceedings of a symposium organized by the Royal Academy of Literature, History and Antiquities and the Corpus Troporum, Stockholm, June 1–3, 1981. Ed. by Gunilla Iversen. – Sto: Almqvist & Wiksell (1983). 186 p., 60 fig. = Kungl. Vitterhels Historie och Antikvitets Akademiens Serie. Konferenser VIII; scr 114,–; [cont.:] p. 7–16: Gy, Pierre Marie: Les tropes dans l'histoire de la liturgie et de la théologie; p. 17–28: Schlager, Karlheinz: Tropen als Forschungsbereich der Musikwissenschaften. Vom Lebenslauf eines Melisma; p. 29–37: Hiley, David: Some observations on the interrelationsships between trope repertories; p. 39–58: Cattin, Giulio: Un témoin des tropes ravennates ‹Pad 47› dans le cadre de la tradition italienne; p. 59–63: Björkvall, Gunilla: Rapport sur la datation et l'origine des deux tropaires d'Apt; p. 65–75: Verbraken, Pierre-Patrick: Le Psautier des tropistes; p. 77–88: Krogh Rasmussen, Niels: Quelques réflexions sur la théologie des tropes; p. 89–98: Raasted, Jørgen: Troping techniques in Byzantine chant; p. 99–124: Jonsson, Ritva: The liturgical function of the tropes; p. 125–178: Rossholm Lagerlöf, Margaretha: A book of songs placed upon the altar of the Saviour giving praise to the Virgin Mary and homage to the emperor; p. 179–188: Iversen, Gunilla: On the editing of tropes in relation to the editing of other texts.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Kurt Aland, Roxeler Straße 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Hans Biesenbach, Hauptstraße 18, 6301 Rabenau-Odenhausen; Martina Blasberg-Kuhnke, Rüschhausweg 143, 4400 Münster; Prof. DDr. Werner Bröker, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstraße 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Dr. Hans C. C. Cavallin, Uppsala Universität, Teologiska Institutionen, Box 2006, S-75002 Uppsala 1; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstraße 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Hermann Deuser, Kriemhildenstraße 5, 5600 Wuppertal 2; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstraße 21, 6400 Fulda; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Helmut Hoping, Röntgenweg 6, 7440 Nürtingen; Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstraße 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Otto Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Lang, Universität Mainz, Saarstraße 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, 3167 Burgdorf; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Kath. Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, ul. Nowotki 7, PL-20-039 Lublin; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, 8121 Wildsteig/Obb.; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstraße 54a, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstraße 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Dr. Wolfgang Schwab, Terofalstraße 66, 8000 München 21; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Universitätsstraße 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Salzstraße 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistraße 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Straße 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Wolfgang Wischmeyer, Wasserstraße 14, 7130 Mühlacker-Mühlhausen/Enz; Dr. Friedrich Wulf SJ, Zuccalistraße 16, 8000 München 19.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1984 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt bei:
„Renovatio et Reformatio" (Verlag Aschendorff)