

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Jährlich DM 84,-

Nummer 1

1985

81. Jahrgang

Peter Neuner: Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis?

Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“ Sp. 1

Allgemeines Sp. 7
Theologen der Dritten Welt. Hrsg. von
H. Waldenfels (K. J. Tossou)
Ho Theolōgos (W. Wolbert)

Exegese des AT und NT Sp. 11
Th. Seidl: Tora für den „Ausatz“-Fall
(P. Maiberger)

Ausgewählte Psalmen, übersetzt und er-
klärt von C. Westermann (H. Groß)

Tobit. Ed. R. Hanhart (O. Wahl)
H.-P. Müller: Vergleich und Metapher im Hohen-
lied (G. Krinetzki)

C. Breitenbach: Nachfolge und Zukunftser-
wartung nach Markus (R. Pesch)

T. A. Mohr: Markus- und Johannespassion
(A. Dauer)

A Synopsis of the Four Gospels in
Greek. Ed. by J. B. Orchard (P.-R. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 26

G. Maier: Die Johannesoffenbarung und die
Kirche (K. Berger)

J. Kürzinger: Papias von Hierapolis und die
Evangelien des Neuen Testaments (O. Knoch)

Corpus Christianorum. Series Apo-
craphorum 1 und 2: Acta Johannis
(N. Brox)

A. Läpple: Außerbiblische Jesusgeschichten
(O. Knoch)

Schriften des Urchristentums. Eingel.,
hrsg., übertr. und erl. von K. Wengst (B. Lorenz)
Regula Benedicti de codice 914 in
bibliotheca monasterii S. Galli ser-
vato. Ed. a P. B. Probst (B. Jaspert)

G. Bedouelle: Dominikus. Von der Kraft des
Wortes (I. W. Frank)

A. Ganoczy/St. Scheld: Die Hermeneutik
Calvins (H. Schützeichel)

J. Belda Plans: Los lugares teológicos de
Melchor Cano en los Comentarios a la Suma
(K. Kohut)

G. May: Die deutschen Bischöfe angesichts der
Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts
(R. Bäumer)

Die Bischöfe der deutschsprachigen
Länder 1785/1803 bis 1945. Hrsg. von E.
Gatz (E. Iserloh)

Akten deutscher Bischöfe über die
Lage der Kirche 1933-1945. Bearb. von
L. Volk (H.-A. Raem)

Fundamentaltheologie, Dogmatik Sp. 40

H. Sonnemans: Seele, Unsterblichkeit – Aufer-
stehung (H. Verwey)

F. Heidler: Die biblische Lehre von der Unsterb-
lichkeit der Seele (G. Greshake)

F. Dreyfuß: Jésus savait-il qu'il était Dieu?
(R. Haubst)

J. Richmond: Albrecht Ritschl (G. Wenz)
K.-H. Minz: Pleroma Trinitatis (E. Fastenrath)

J.-M. Garrigues: L'Esprit qui di „Père!“
(Ch. Schönborn)

Kirchenrecht Sp. 53

H. Pree: Österreichisches Staatskirchenrecht
(J. Listl)

S. Plücker: Das badische Konkordat vom 12. Okto-
ber 1932 (H. Mussinghoff)

W. Schamoni: Inventarium Processuum Beatifi-
cationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis
Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum
Congregationis typis mandatorum inter annos
1662-1809 quod digessit (R. Weigand)

Moraltheologie Sp. 56
F. Furger: Was Ethik begründet (B. Fraling)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie Sp. 58

U. Hemel: Theorie der Religionspädagogik
(J. Hofmeier)

M. Sievernich: Schuld und Sünde in der Theo-
logie der Gegenwart (N. Mette)

Philosophie, Religionswissenschaft Sp. 62

Le scienze della religione oggi
(R. Schaeffler)

Religione Ateismo e Filosofia
(R. Schaeffler)

J. Schmucker: Kants vorkritische Kritik der
Gottesbeweise (W. Sauer)

Pour une philosophie chrétienne. Hrsg.
von P.-P. Druet (H.-M. Schmidinger)

M. Eliade: Geschichte der religiösen Ideen. III/1
(A.-Th. Khoury)

Christliche Spiritualität Sp. 72

C. M. Martini: Mein Volk, zieh hinaus aus Ägyp-
ten (J. Sudbrack)

C. M. Martini: Du rufst mich beim Namen
(J. Sudbrack)

Bibliographie Sp. 73

Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis?

Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“*

von Peter Neuner, Passau

Im Sommer 1983 ist als Band 100 der Reihe Quaestiones disputatae die Arbeit von H. Fries und K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit erschienen.¹ In 8 Thesen wird hier ein Plan vorgestellt, wie die Kirchen in Treue zu ihrer jeweiligen konfessionellen Eigenart und Überlieferung einander näher kommen und überkommene gegenseitige Verurteilungen überwinden können. Die weitreichende These, die beide Theologen hier vorlegen, daß bei gutem Willen auf allen Seiten die Einheit der Kirche schon jetzt verwirklicht werden könne, ließ nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik und Abwehr erwarten. Denn es ist ein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung immer wieder zu beobachtendes Phänomen, daß die Überwindung der Grün-

de, die es um der Wahrheit willen unabdingbar machen, daß man in Kirchen lebt, die sich gegenseitig absprechen, die rechte Form des Christlichen zu verwirklichen, nicht zur Wiederherstellung der Kircheneinheit führt, sondern daß sie die alten konfessionellen Vorurteile wieder neu aufflammen läßt. Die Geschichte zeigt, daß an dem Punkt, wo theologische Einigung kirchliche Konsequenzen zeitigen müßte, neue Argumente ausgegraben und längst überwundene Probleme wieder vorgeschoben werden, die es rechtfertigen, die fälligen Konsequenzen doch nicht zu ziehen.

Die Reaktionen auf die Vorschläge von H. Fries und K. Rahner waren zunächst überwiegend positiv. Besonders hervorzuheben ist die ausführliche Stellungnahme E. Jüngels in der Süddeutschen Zeitung vom 1./2. Oktober 1983 unter dem Titel „Ein Schritt voran. Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit“ (126). Die Besprechungen des Buches waren zumeist freundlich zustimmend, kritische Anmerkungen wurden eher als Nebenbemerkungen vorgetragen. Eine zutiefst negative Kritik an den Vorschlägen von Rahner und Fries veröffentlichte nun der evangelische Theologe E. Herms in dem Aufsatz „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anlässlich des

* Herms, Eilert: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 208 S. (Kirche und Konfession, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd 24) kart. DM 30,-

¹ H. Fries / K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100), Freiburg-Basel-Wien 1983.

Buches von H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit² und in der Sprachgestalt in noch schärferer Form in der Monographie: Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan.³ H. konzentriert seine Auseinandersetzung auf die These 2 von Rahner und Fries. Sie lautet: „In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnis-mäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber ... kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen ... Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert“ (17, 35). Diese These wurde ursprünglich von K. Rahner formuliert. Rahner hat sie erstmals in seinem Vortrag „Was kann realistisch-weise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein?“ bei einer gemeinsamen Tagung der katholischen und evangelischen Akademie in Bayern dargestellt. Auf diesen Vortrag, in einem Sonderdruck der katholischen Akademie in Bayern verbreitet, geht H. ebenfalls ausführlich ein, wobei überrascht, daß er lediglich den Sonderdruck zitiert, und nicht die allgemein zugängliche Fassung, die in: H. Fries (Hg.), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs⁴ vorliegt. Sollte Herms diese Veröffentlichung nicht kennen? Wie dem auch sei: Weil die These, die H. seiner Kritik unterzieht, von K. Rahner formuliert wurde, bezeichnet er abkürzend das ganze Unternehmen als „Rahner-Plan“.

I. Die Analyse des „Rahner-Plans“

In einem ersten Kap. stellt H. den „Rahner-Plan“ vor. Dabei kommt es ihm darauf an, die Implikationen sichtbar zu machen, die diesem Plan zugrundeliegen, und die Rahner und seine Anhänger bewußt oder unbewußt voraussetzen oder anstreben. In einer an die Neuscholastik erinnernden Methode versucht H., sich den Gedanken Rahners in einer Vielzahl von Distinktionen zu nähern. Er stellt als Alternativen die Voraussetzungen dar, die – nach seiner Ansicht – mit Denknöwendigkeit als Bedingungen der jeweiligen Aussage vorausgesetzt sein müssen. Durch den Ausschluß von Alternativen zeigt er dann auf, was Rahner nach seiner Überzeugung (eigentlich!) gemeint habe. Durch immer weiter ausgezogene Konsequenzen vermeint H. den „Rahner-Plan“ bis zu seinen letzten Implikationen ausloten zu können.

Was sollen Rahner (und Fries, der im Gegensatz zu Rahner große Schonung erfährt, und kaum angegriffen wird) mit ihrer These nun gemeint haben:

Anerkennung, die Rahner will, gilt nicht der Wahrheit von Aussagen. „Anerkennungsgegenstand ist statt des positiven Gehalts der von einem Sprecher gesprochenen Sätze vielmehr dessen Person. Und zwar diese Person des näheren als eine solche, die alles verträgt – nur nicht den expliziten Widerspruch“ (23). „Es handelt sich um Akte des Verzichts auf das öffentliche Erheben des Widerspruchs gegenüber dem Sprecher von bestimmten Sätzen, der alles als Zustimmung wertet, was nicht expliziter Widerspruch ist“ (23).

Anerkennung ist damit, wie H. Rahner zu verstehen meint, Unterwerfung unter das Lehramt unter Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Rahner geht es, wie H. ihn zeichnet, lediglich „um den expliziten Verzicht darauf, öffentlich Widerspruch zu erheben gegenüber dem Sprecher eines bestimmten Inbegriffs von Sätzen“ (24), also „um die Respektierung einer Instanz, die alles verträgt, außer den expliziten Widerspruch gegen sie. Jetzt stehen wir vor der Vorstellung einer Instanz, die ausschließlich in der Position steht, die Erfüllung sittlicher Pflichten von Instanzen ihrer Umwelt zu fordern; aber gar nie in der Position, daß von ihr die Erfüllung sittlicher Pflicht in gleicher Weise von Instanzen ihrer Umwelt gefordert werden könnte. Die so ausgezeichnete Instanz ist: die römische Kirche und ihr Amt“ (25). Der Rahner-Plan erweist sich damit als die geschickt getarnte „Papalogie des Ersten Vatikanums, in der sich die gegenreformatorische Offenbarungs-, Amts- und Kirchenlehre der römischen Theologie zusammenfaßt“ (30). Rahner gehe es im Grunde um nichts anderes, als um die Vereinnahmung der noch nicht römischen Kirchen. „Die Eingliederung reformatorischer Kirchen in die römische vollzieht sich durch die Konversion ihrer Führer – zumindest zu jener implizit römischen Position –, der sich dann ihre Gemeinden fügen“ (37).

Rahners Darstellung der geistesgeschichtlichen Gegebenheiten zeigt, daß er einen durchaus geschickten Augenblick für seinen Vorstoß gewählt hat. Ange-

sichts der „Entdifferenzierung des öffentlichen Bewußtseins“ (40) wird die Entscheidung in der Wahrheitsfrage weithin den Spezialisten überlassen und dieser Trend zu einem „wachsenden Bedarf an orientierenden Autoritäten“ (41) kommt dem römischen Denken und seinem Lehramt sehr entgegen, weil es den „massenhaften Bedarf an Wahrheits- und Gnadenvermittlung“ (152) zu befriedigen verstehe. Anstatt der Entdifferenzierung des Bewußtseins (sprich: der Verdummung) der Öffentlichkeit entgegenzuwirken, reagiert Rahner darauf „mit dem dringenden Rat, sie auszunutzen“ (153). Rahner selbst hat, und H. ist der Überzeugung, daß er dies ganz bewußt tat, höchst undifferenziert und nebulös formuliert, weil er sich dadurch für sein, d. h. das römische System, am meisten Erfolg in der breiten Öffentlichkeit versprach. „Rahner kam es nicht darauf an, einen dogmatischen Vorschlag mit größtmöglicher Deutlichkeit und Unmißverständlichkeit als solchen zur Sprache zu bringen, sondern ihn in erster Linie so zu präsentieren, daß er – ohne daß auf ein genaues Verständnis aller Pointen allzu ‚intolerant‘ zu drängen wäre – praktisch möglichst breite Zustimmung findet“. Rahner verfährt also nach der Regel, die „Klarheit einer Rede zurückzustellen hinter ihrem pragmatischen Effekt“ (44). Die „erkenntnistheoretische Toleranz“, von der Rahner spricht, ist nach H. lediglich die auf Breitenwirkung bedachte „Faszination, die von seinen Undeutlichkeiten ausgeht“ (45). „Rahners Text ist kaum anders zu verstehen, als so, daß auch die angeordnete Primitivisierung des öffentlichen Bewußtseins – jedenfalls im Verbund mit dem wachsenden Autoritätsbedürfnis – mit ein gottgeschenktes, der Wiedergewinnung der römischen Einheit der Kirche günstiges Moment der Stunde ist ... Schwebt ihm etwa ein Erfolg der ökumenischen Bewegung als Trittbrettfahrerin desjenigen ‚Endes der Neuzeit‘ vor, welches in dem durch die zunehmende Ökonomisierung des öffentlichen Lebens verursachten Verfall der vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert errungenen intellektuellen Differenziertheit des öffentlichen Bewußtseins – zumindest in Europa und Amerika – besteht?“ (151).

In einer Hinsicht zeigt sich H. Rahner gegenüber sogar dankbar. Denn Rahner hat „endlich einmal von den Ansätzen des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanums her ein Bild der ökumenischen Zielvorstellung der römischen Kirche entwickelt, das für den gründlichen Leser so konkret und deutlich ist, daß er – sofern er den Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie verpflichtet ist – nun mit großer Klarheit und Gewißheit sagen kann, was für ihn als Ziel der ökumenischen Bewegung jedenfalls nicht in Betracht kommt“ (159).

Auf diesem Hintergrund fällt es H. natürlich nicht schwer, den „Rahner-Plan“ als in sich verwerflich und für Protestanten völlig unannehmbar zu erklären. Was Rahner will, widerspricht protestantischer Kirche und ihrer Wahrheitsverpflichtung kontradiktorisch. Es kommt für einen Protestanten nicht in Frage, sich einer Autorität zu beugen, „die die Wahrheitsfrage durch ihre Entscheidung verbindlich beantwortet“ (150). Auch die damit verbundene Vergleichgültigung der Wahrheit für den Gläubigen ist mit protestantischer Lehre und protestantischem Ethos unvereinbar und steht in kontradiktorischem Gegensatz zu ihnen.

II. Das Offenbarungsverständnis

Es stellt sich nun die Frage, wie H. zu diesem Bild des von Rahner und Fries vorgelegten Konzepts kommt. H. geht aus von einem festgefügtten Begriff des Katholizismus, von dem her er methodisch jede Äußerung interpretiert, die sich selbst als katholisch versteht, wobei er den Begriff „katholisch“ zumeist durch „römisch“ ersetzt. Die Kirche Roms gewinnt dadurch ihre Identität, daß sie Offenbarung als tradierte und tradierbare Inhalte und damit als einen verfügbaren Schatz von Heilsgütern versteht.

„Die römische Lehre versteht Offenbarung als Traditions-gut, als einen Inbegriff von ‚an sich und objektiv‘ wahren Sätzen“ (145). Offenbarung erscheint als Summe von ‚revelata‘, ‚die als ‚depositum‘, ‚Schatz‘ oder ‚Hinterlage‘, als tradierbares Gut in die Hand solcher Menschen gelegt wird, die das Offenbarte zur ‚Weitergabe‘ (transmissio) empfangen. Das Offenbarungshandeln Gottes selber ist also als ein zeitlich abgeschlossener Vorgang gedacht, der sich in Jesus Christus vollendet (‚konsumiert‘), indem er zur Be-gabung der Apostel und ihrer Nachfolger mit dem Offenbarten als einem durch sie der Welt weiter zu vermittelnden (‚transmitterte‘) Gut wird“ (77). Römisches Offenbarungsverständnis impliziert nach H. eine bestimmte kirchliche Struktur: Offenbarung begegnet dem Menschen ‚als tradiertes und zu tradierendes Gut in der Traditionstätigkeit der Apostel und ihrer Nachfolger. Die ‚revelata‘ sind die ‚tradita‘ und als solche die ‚credenda‘. D. h.: Die Gläubigen können ihren Gott geschuldeten Gehorsam nur vollziehen als Gehorsam gegenüber den Inhalten der Traditionstätigkeit der Bischöfe. Und das wiederum heißt: Für die Gläubigen sind die Gegenstände ihres Glaubens definiert durch die Traditionstätigkeit der Bischöfe (bzw. ihrer Stellvertreter: der Priester). Also kann der Gott geschuldete Glaube aktuell keine andere Form annehmen als die der praktischen Zustimmung zur Tätigkeit der Bischöfe“ (78).

Die Wahrheit wird, so H., nach römischem Denken dadurch garantiert, daß sie vom kirchlichen Lehramt verbindlich vorgetragen wird. Damit wird auch Rahners Konzept durchsichtig, das Wahrheitskenntnis im Unklaren und Vagen belassen kann, wenn nur die Zustimmung zur Hierarchie gewährleistet ist. Rahner wendet sich „direkt der einen, grundlegenden und zentralen Zielsetzung des römischen Ökumenismus zu“, nämlich „der Wiederanerkennung der

² In: Una Sancta 39 (1984) S. 178–200.

³ Im folgenden sind die Zitate, die ohne weitere Angabe lediglich mit Seitenangabe belegt werden, diesem Buch entnommen. Alle Hervorhebungen sind original.

⁴ In der Reihe: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd 109 (Düsseldorf 1983) S. 176–192.

Autorität der Hierarchie als Übermittlerin, Ausspenderin und Zuwenderin der Gaben Gottes selbst auch in den seit der Reformation vom römischen Stuhl getrennten und seither am reformatorischen Verständnis des Evangeliums orientierten Kirchen als Bedingung ihrer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche" (134).

Im Gegensatz zu dieser katholischen Grundposition ist das protestantische (wie das biblische) Offenbarungsverständnis nach H. genau gegensätzlich strukturiert. D. h.: die Offenbarung kann nie zu einer Lehre werden, sie kann nicht überliefert werden.

Offenbarung setzt H. identisch mit Luthers Aussage von der inneren Klarheit. Diese ist „die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes“. „Allein durch dieses vom Geist gewirkte Evidentwerden ihres Wahrseins wird das äußerlich klare Wort der biblischen Botschaft und kirchlichen Verkündigung für jeden den es betrifft, zum Wort Gottes selber“ (98f). Offenbarung ist damit nach protestantischem Verständnis nie eine Lehre, nicht eine Überlieferung, die verwaltet werden kann, sondern allein das Geschehen „des Heiligen Geistes selber. Und zwar dasjenige Handeln des Geistes, welches die Klarheit und Wahrheit des äußeren, überlieferten Christuszeugnisses in den Herzen aller Glaubenden einzeln zur Erscheinung, zur Evidenz, zum Aufleuchten und damit zur befreienden und verpflichtenden Wirkung bringt, wann und wo es Gott gefällt“. ⁵ Offenbarung geschieht also immer nur neu, aktuell, wenn anlässlich der Verkündigung der biblischen Botschaft ein einzelner die innere Klarheit erfährt und ihm die Wahrheit dieser Botschaft evident wird. Dies und nur dies verdient nach H. im protestantischen Verständnis die Bezeichnung Offenbarung.

Die kirchliche Verkündigung, in der Amtsträger auch im Protestantismus eine wichtige Funktion haben, ist dagegen nie die Überlieferung von Offenbarung und damit von verpflichtender Wahrheit. Offenbarung kann immer nur anlässlich von kirchlichem Tun geschehen, geht aber nie in dieses ein. Die Vorstellung von einem Lehramt, das Offenbarung vermittelt und Wahrheit garantiert, ist dagegen mit protestantischem Denken schlechterdings unvereinbar.

III. Die These vom Grundentscheid

Diesen Unterschied zwischen römischem und protestantischem Offenbarungsverständnis macht H. für alle Kontroversen zwischen den Kirchen verantwortlich. Zunächst ist festzuhalten, daß nach seiner Überzeugung diese beiden Offenbarungsverständnisse nicht nur voneinander unterschieden sind, sondern daß sie sich kontradiktorisch widersprechen. Offenbarung als Überlieferung steht kontradiktorisch gegen Offenbarung als Ereignis, die lehramtliche Verwaltung der Offenbarung kontradiktorisch gegen die Vermittlung einer Evidenz, die allein aus der Freiheit des Geistes Gottes geschieht. Mit großer Eindringlichkeit legt H. in immer neuen Ansätzen und aus den verschiedensten Blickrichtungen dar, daß römisches und protestantisches Verständnis einander kontradiktorisch widersprechen, daß es zwischen beiden Konzeptionen keine Gemeinsamkeit geben könne, kein höheres Drittes, in das sie vielleicht aufgehoben werden könnten, sondern nur das klare und eindeutige Entweder-Oder.

Nun ist aber, und das ist die entscheidende Spitze in der H.schen Argumentation, der kontradiktorische Gegensatz im Offenbarungsverständnis nicht ein in sich stehender Unterschied zwischen den Kirchen, der neben anderen Unterschieden und Gemeinsamkeiten anzusiedeln wäre. Hier geht es nicht um einen Punkt der Dogmatik, sondern um die alles strukturierende Mitte, um den Grundansatz. „Dieser Widerspruch betrifft der Sache nach – anachronistisch formuliert – nicht direkt irgendeinen Teil der materialen Dogmatik, sondern das zentrale Thema der dogmatischen Prinzipienlehre, der Prolegomena: die Konstitution des Gegenstandsbezuges, der die theologische Arbeit ermöglicht und der Gegenstandsgewißheit, die die theologische Arbeit trägt. Weil der Widerspruch das Thema der Prolegomena betrifft, betrifft er indirekt auch alle Themen der materialen Dogmatik“ (139). Dieser Widerspruch am Ansatz des Glaubens läßt keinen Themenbereich aus seinem Bann. Vielmehr ist von hier aus der Widerspruch zwischen beiden Kirchen einfachhin und schlechterdings total. Die Konzeption der Offenbarung ist nicht auf ein Thema begrenzt, sondern betrifft das ganze, „den Grund der Gewißheit aller Glaubensüberzeugungen“ (158). Kein Punkt der Glaubenslehre kann sich diesem kontradiktorischen Fundamentalgegensatz entziehen.

Von hier aus kritisiert H. Eberhard Jüngel, der sich den Vorschlägen von Fries und Rahner gegenüber sehr positiv geäußert hat, und der in ihnen aufgegriffen sieht, was die Reformation mit der Unterscheidung von Sache und Adiaphoron meinte. H. verwirft den Jüngelschen Gedanken uneingeschränkt. Der Unterschied zwischen den Kirchen beschränkt sich nach seiner Überzeugung nicht auf einen Bereich, den

die Reformation als Adiaphoron ansah, er ist nicht einmal an einem Punkt der Dogmatik lokalisierbar, sondern er geht an die Wurzel, gründet im Wahrheitsverständnis selbst und betrifft von hier aus das Ganze.

Die Position Jüngels zeigt, wie H. es darlegt, ein weiteres: Seit dem Eintritt der römischen Kirche in den ökumenischen Dialog wurde dieser Wesensgegensatz verschleiert, indem man das Gespräch mit ihr in der gleichen Weise geführt hat, wie mit den protestantischen Kirchen. Dies erweist sich heute als verhängnisvoll. Innerprotestantisch konnte man darauf vertrauen, daß die Grundentscheidung, die Prolegomena bei allen Beteiligten die gleichen seien, daß man darum gleiches meine, wenn man identische Worte gebrauchte. „Die offizielle Einschaltung der römischen Kirche in diesen Dialog bedeutet de facto, daß diese Voraussetzung nicht mehr stimmt“ (147). Aus diesem Grund hat H. auch an anderer Stelle die jüngsten ökumenischen Dokumente scharf zurückgewiesen, weil sie sich nach seiner Überzeugung faktisch auf ein römisches Grundverständnis von Offenbarung eingelassen haben. ⁶ Rom habe, so H., „mit terminologiepolitischen Maßnahmen großen Stils, wie sie exemplarisch vom Vatikanischen Konzil getroffen wurden“ (74) genuin protestantische Begriffe „aufgegriffen, präzise im Sinne der römischen Lehre umdefiniert und dann auch zum Gebrauch in der römischen Theologie und Kirche empfohlen“ (72). Wer auf der Basis dieser Begriffe heute zu einer ökumenischen Verständigung gelangen will, liefert sich der Gegenreformation aus und verrät die Reformation.

IV. Gegenkritik

Die Arbeit von H. steht und fällt mit der Richtigkeit dessen, was er als katholischen und protestantischen Grundansatz bezeichnet. Und genau an diesem Punkt muß massiver Widerspruch angemeldet werden.

Was H. als das römische System darstellt, mag einen Anhalt in manchen Punkten der Geschichte der römischen Kirche haben, dies aber als den Katholizismus zu bezeichnen, ist einfachhin unzulässig und muß in aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Schon ein kurzer Blick in sein Buch zeigt, daß H. mit den verschiedenen Texten in höchst subjektiver Weise umgeht. Hier sei nur verwiesen auf seine Interpretation des Ökumenismusdekrets Nr. 4 (37) sowie der Aussage hinsichtlich des „Subsistit“ in *Lumen gentium* 8 (87f).

Durch sein Bild, das aus dem Ultramontanismus des späten 19. und dem Anfang des 20. Jhs. gewonnen ist, sieht H. den Katholizismus insgesamt getroffen, und wenn dies nicht bei allen Theologen gleich deutlich wird, dann nur deshalb, weil sie ihre Position lieber etwas verdeckt lassen und nicht mit offenen Karten spielen. Weil der Grundansatz bei allen Katholiken identisch ist, kann H. Rahner durch Bea, das II. Vatikanum durch Guardini und das I. Vatikanum erklären und letztlich alles unter das Konzept des Ultramontanismus subsumieren.

Dieser Vorstellung vom Katholizismus ist zu widersprechen. Der Katholizismus ist anders als das Bild, das H. von ihm hat. Er ist keineswegs so einheitlich und monolithisch, wie dort vorausgesetzt. Rahner und Fries haben als Katholiken durchaus Positionen vertreten, die das I. Vatikanum nicht nur verdeutlichen, sondern die neue Aspekte bringen und insofern überkommene Einseitigkeiten korrigieren. Rahner und Fries haben nicht lediglich die Realisierungschancen des römischen Ökumenismus zwanzig Jahre nach dem Konzil in einer günstigen Stunde wieder aufgegriffen (vgl. 70).

Es ist bedrückend zu sehen, wie H. die katholische Lehre von der Offenbarung zeichnet. Er greift alle die Vorwürfe, die vor rund 50 Jahren Karl Barth erhob und die Hans Asmussen in den fünfziger Jahren teilweise wiederholt hat, unesehen wieder auf: die katholische Kirche vertrete einen Sachglauben und verrate damit das personale Glaubensverständnis der Bibel, Offenbarung erstarre zu einem Satz und lasse keine Begegnung mehr zu mit dem lebendigen Gott, Kirche verfüge damit über das Wort Gottes.

Gegen diese Vorwürfe haben damals katholische Theologen – und Rahner und Fries haben es besonders deutlich getan – darauf hingewiesen, daß diese Kritik vielleicht manche Äußerung katholischer Theologen trifft, keineswegs aber die katholische Theologie in ihrer Gesamtheit. Sogar das vielgeschmähte I. Vatikanum hat definiert, es habe Gott gefallen, „sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren“. ⁷ Offenbarung dürfte also keineswegs so apersonal als Vermittlung von Satzwahrheiten

⁶ Ausführlich geschieht das in E. Herms, Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981) S. 345–366.

⁷ DS 3004.

⁵ E. Herms, in: *Una Sancta* a.a.O. S. 180.

verstanden werden, wie dies namentlich die dialektische Theologie kritisierte. Seither hat das II. Vatikanum gerade in der Lehre von der Offenbarung neue Akzente gesetzt und dem personalen Verständnis von Offenbarung und Glaube zum Durchbruch verholfen. Kein geringerer als Karl Barth, der zu den schärfsten Kritikern des traditionellen katholischen Offenbarungsverständnisses zählte, hat dies anerkannt. Er hat im Vergleich zwischen Tridentinum und Vatikanum I einerseits und Vatikanum II andererseits mit hoher Zustimmung festgestellt, daß „die Statik von einst einer von der Schrift her bewegten und bestimmten Dynamik gewichen ist“.⁸ Während H. aus der Formulierung des II. Vatikanum, es stehe „in der Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils“ („in haerens vestigiis“) kurzerhand folgert, es gehe ihm allein um „die Wiederholung und Bestätigung der Lehre der genannten Konzile und andererseits (um) eine Verdeutlichung dieser Lehre, die sie vor Mißverständnissen schützt“ (71), hat Karl Barth als sachgerechte Übersetzung vorgeschlagen: „Von den Spuren jener Konzilien her vorwärtsgelend.“⁹ Im Bereich der Lehre von der Offenbarung sah Barth die Differenzen zum Vatikanum I sogar für so gewichtig an, daß er meinte, hier habe das Konzil „über die vestigia des 1. Vatikanums hinaus schreitend, etwas diesem gegenüber sachlich und methodisch Anderes, Neues gesagt, das man in Würdigung seiner Lehre von Gottes Offenbarung, aber auch als Kriterium zur Beurteilung seiner sonstigen Verlautbarungen nicht scharf genug ins Auge fassen kann“.¹⁰ Es ist H. vorzuwerfen, daß er von seinem Konzept römischen Offenbarungsverständnisses ausgehend einen Katholizismus konstruiert, der diesem nicht oder jedenfalls nicht mehr entspricht.

Es mag evangelischen Theologen überlassen bleiben zu urteilen, ob die Wesensbestimmung des Protestantismus, die H. gibt, diesen hinreichend kennzeichnet und ihn so deutlich bestimmt, daß von hier aus eine klare Trennungslinie zum Katholizismus gezogen werden kann. Zweifel sind hier jedenfalls am Platz. Im RGG wird in einer systematischen Darstellung des Offenbarungsbegriffs nicht allein von Offenbarung als Akt gesprochen, sondern auch von „Offenbarung als Inhalt: Gottes Offenbarung ist mittelbar“, und „Offenbarung als Erkenntnis: Die Mittelbarkeit der Offenbarung begründet und verdeutlicht die Notwendigkeit ihrer Weitergabe in der Zeit.“ Und hier finden sich Stichworte wie: Tradition, Weitergabe, lebendige Verkündigung¹¹ usw. Offensichtlich ist doch manches evangelisch, was H. nicht als solches anerkennen bereit ist. So kritisiert er auch E. Jüngel, daß er das protestantische Offenbarungsverständnis nicht durchgehalten habe (165f A 7). Es scheint, daß das H.sche Offenbarungsverständnis mit der Theologie eines W. Pannenberg und P. Tillich, eines E. Jüngel und W. Joest nicht konform geht. Was bleibt vom Grundprinzip des Protestantismus noch übrig, wenn – vielleicht mit Ausnahme des jungen Karl Barth und des Emil Brunner des Aufbruchs zur „Dialektischen Theologie“ – niemand mehr dieses so vertritt, wie H. es für entscheidend evangelisch hält? Was vermag eine Wesensbestimmung als Unterscheidungskriterium zu leisten, wenn das, was als spezifisch katholisch gezeichnet wird, von den meisten repräsentativen Katholiken zurückgewiesen, und das, was im kontradiktorischen Gegensatz dazu das unterscheidend Protestantische ausmachen soll, von kaum einem der namhaften evangelischen Theologen vertreten wird?

An dieser Stelle zeigt sich die zentrale methodische Schwäche der Arbeit von H. Er argumentiert von katholischen und evangelischen Grundentscheiden aus, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wieweit diese dem jeweiligen Phänomen Katholizismus bzw. Protestantismus gerecht zu werden vermögen. H. reiht sich hier in eine Diskussionstradition ein, die seit der Reformation versuchte, den Unterschied zwischen den Kirchen auf einen zentralen Wesensunterschied oder Grundgegensatz zurückzuführen. Die vielen Einzeldiffe-

renzen sollten durch die Grunddifferenz zusammengefaßt und verständlich gemacht werden. Diese Diskussion kam seit dem II. Vatikanischen Konzil praktisch zum Erliegen, vor allem weil man erkannte, daß keine Bestimmung der Grunddifferenz die Phänomene zu erklären vermochte. Und zudem wurde eine derartige Vielfalt von angeblichen Grunddifferenzen genannt, daß sie der Zahl der Einzeldifferenzen kaum nachstand und somit nicht systematisch zu ordnen vermochte.

Seitdem die ökumenische Theologie an einem Punkt angelangt ist, wo die theoretische Diskussion ihre Konsequenzen für die Kirchen zeitigen müßte, ist unversehens die alte Frage nach der Grunddifferenz wieder aufgetaucht. Ob die Angst vor Konsequenzen hier Pate stand? Die Tatsache, daß H. in den abschließenden Passagen seines Buches so viel von Angst, Vereinnahmung, „Kampf um Leben und Tod“ (200) spricht, läßt diese Vermutung als nicht abwegig erscheinen.

In der Diskussion um diese angeblichen Wesensdifferenzen wurde darauf hingewiesen, daß die Formulierung eines derartigen Grundentscheids bisher noch nirgendwo auch nur einigermaßen befriedigend gelungen ist. Abstrakte Grundentscheide sind in der Gefahr, an der Wirklichkeit der jeweiligen Kirchen vorbeizudiskutieren und sie auf einen Punkt hin zu interpretieren, der mit der jeweiligen Wirklichkeit nur mühsam zur Deckung zu bringen ist, sie allzu leicht vergewaltigt. „Wer in solchen Grundentscheiden denkt, ist in Gefahr, nicht mehr lebendige Größen, sondern Karikaturen darzustellen und zu vergleichen, wobei die Schwelle zur blanken Unterstellung oder Beleidigung leicht überschritten wird.“¹² Wie nötig auch die Warnung vor drohender Beleidigung war, belegt die Art und Weise, wie H. mit dem „Rahner-Plan“ umgeht, in leider sehr bedrückender Eindringlichkeit.

H. beginnt seine Arbeit mit der Feststellung: „Der Leser wird bemerken, daß dieser Schrift ein positives ökumenisches Engagement zugrunde liegt“. Er will „eine interkonfessionelle Verständigung, die auf eine klare Erfassung und Achtung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Gestalten des christlichen Bewußtseins und des christlichen Lebens aus ist“. Seine Kritik am Katholizismus will er als „Ausdruck eines hohen Respekts vor dieser konziliaren Theologie“ (5) verstanden wissen.

Ich muß gestehen, daß ich, vom Vorwort zu dieser (aus Mitteln der VELKD und zweier lutherischer Landeskirchen geförderten) Schrift abgesehen, kaum etwas von diesem Respekt und vom ökumenischen Engagement zu entdecken vermochte, es sei denn der Wunsch, die Kirchen sollten sich in ihrer Gegensätzlichkeit akzeptieren und Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen. Nun ist die Aussage, daß Einheit eine Einheit in Vielfalt sei und nicht Einheitlichkeit bedeute, so alt wie die Ökumenische Bewegung. Neu aber scheint die Forderung zu sein, daß man trotz kontradiktorischer Widersprüche, die nicht nur einzelne Punkte der Glaubensüberzeugung, sondern deren Wurzel selbst betreffen und damit kontradiktorische Gegensätze auch dort hervorrufen, wo man mit gleichen Worten spricht und bekennt, Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen solle. Würde sich eine derartige Praxis durchsetzen, Interkommunion also auch dann befürwortet und geübt, wenn weiterhin kontradiktorische Wesensgegensätze die Kirchen voneinander trennen, scheint mir eine Vergleichsgültigkeit gegenüber Glaubensüberzeugungen und Theologie insgesamt unvermeidlich. Dieser Weg scheint mir darum eher zu einer „Ökumene der Zweideutigkeiten, des semantischen und logischen Durcheinander und des kleinsten gemeinsamen Nenners“ (189) zu führen, als der „Rahner-Plan“, dem H. all dies anlastet. Ich plädiere im Gegensatz zu H. für eine Theologie, die sich darum müht, Gegensätze, die heute vielleicht noch zwingen, einander die rechte Form des Christlichen abzusprechen, zu überwinden und dadurch Glaubens- und Kirchengemeinschaft zu ermöglichen, die auch Kommuniongemeinschaft eröffnet. Aber Interkommunion ist kein Ersatz für mangelnde Kommunion, für mangelnde Gemeinschaft in der Kirche und der christlichen Grundüberzeugung.

⁸ K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, S. 57.

⁹ K. Barth, aa.O. S. 49.

¹⁰ K. Barth, aa.O. S. 58.

¹¹ G. Gloege, *Offenbarung VI: Christliche Offenbarung dogmatisch*, in RGG IV, Sp. 1609–1613, vor allem Sp. 1611f.

¹² P. Neuner, *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?*, in: *Stimmen der Zeit* 202 (1984) S. 591–604, hier S. 602.

Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Hrsg. von Hans Waldenfels. – München: Beck (1982). 198 S. (Beck'sche Schwarze Reihe Bd 260). Kart. DM 19.80

„Wo ist dein Bruder Abel?“ Dieser alte Ruf hat noch nie in der Menschheitsgeschichte etwas von seiner Aktualität verloren. Das gilt

und soll vor allem für Kirche und Theologie gelten. Doch nicht selten tun wir uns schwer, auf diese Frage zu antworten. Wir stehen vor der Einsicht, daß die einen ihre Vormarschstellung in Kirche und Theologie nicht gern aufgeben und die anderen nicht so recht wissen, wie sie gegen ihre Frustrationsgefühle vorgehen sollen. Aber die weltweit größer werdende Solidarität schlägt hier eine Brücke!

Das Thema „Theologie der Dritten Welt“ als Ausdruck des Rechts auf Andersartigkeit berührt heute nicht nur die sogenannte „Dritte Welt“, sondern alle „Welten“, denn sie ist besonders in den letzten Jahrzehnten zugleich Botschaft und Herausforderung an die Gesamtkristenheit geworden. Auch die Theologie nimmt am Wettstreit der Völker teil. Westliche Theologie und Dritte-Welt-Theologie stehen nicht im luftleeren Raum. Läßt man einmal die üblich gewordene Bezeichnung „alte Kirchen“ – „junge Kirchen“ gelten, so ruft die anfangs aus der Bibel zitierte Frage Gottes an Kain einen Gedanken hervor: Besteht die Schuld Kains u. a. darin, daß er versucht, sich selbst aus der Verantwortung für seinen Bruder und somit auch für seine verbrecherische Tat zu entlassen, indem er die Gegenfrage „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ stellt, so „sündigen“ heute andere Brüder, indem sie glauben, ihre „Hüter-Rolle“ über das berechnete Maß hinaus ausdehnen zu müssen! Die Suche nach einem Maßstab und Standort, von dem her alles, was sich Theologie nennt, zu sehen und zu beurteilen ist, war lange Zeit kein Problem. Europa war da gleichbedeutend mit dem Inbegriff von all dem, was zu gelten hatte. Was auch immer der Grund für die Dominanz der westlichen Theologie sein mag, so soll immer noch in der Kirche Jesu Christi das Prinzip der Brüderlichkeit und Gleichstellung aller Gläubigen gelten.

Der Untertitel des vorliegenden Bändchens „Biographische Skizzen“ drückt nur ungenau den Inhalt des Buches aus. Es enthält nicht nur das, was man üblicherweise unter Biographie versteht, sondern vor allem ausreichende Informationen über die theologischen Programme der dargestellten Autoren. Die Themen, die von ihnen behandelt werden, umfassen ein breites Spektrum und reichen von der Wiederentdeckung der eigenen Identität, der individuellen und gesellschaftlichen Befreiung bis zur Problematik des Verhältnisses zwischen Christentum und den nichtchristlichen Religionen, etwa dem Hinduismus und Buddhismus. Themen, die alle drei Kontinente Afrika, Asien und Lateinamerika, aus denen die besprochenen Autoren stammen, in gleicher Weise interessieren.

Wird auf der einen Seite für eine Theologie plädiert, welche aus ihrer Verwurzelung im Befreiungskampf (23) dem biblischen Zeugnis seinen eigentümlichen Charakter von prophetischem Protest erhalten soll (Lateinamerika), so konzentriert sich die Fragestellung auf der anderen Seite auf die Forderung nach einer „afrikanischen Theologie“ – weg von den „Austauschlisten“ einer Theologie für Afrika – mit dem Ziel, ein stärkeres Bewußtsein für die eigene Tradition und Identität zu wecken und damit den Weg für eine Neuschöpfung der Theologie freizumachen, in der die biblische Botschaft – ihr Wesen bewahrend – neue Impulse bekommt und als Heilsbotschaft für alle Völker, also auch für die Völker Afrikas, im Alltag erfahrbar und erfahren wird.

Was den asiatischen Raum anbetrifft, so stellt Arnulf Camps in seinen Notizen zu dem indischen Theologen D. S. Amalorpavadass fest, daß es vor allem darauf ankommt, von den großen Religionen Asiens zu lernen und einen Bewußtseinsbildungsprozeß im Hinblick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu fördern. Wörtlich heißt es dazu: „Wenn man die Theologie der Schöpfung und der Inkarnation richtig versteht, gehören die Religionen zur Schöpfung Gottes und haben einen Platz im Heilsplan Gottes in Jesus Christus. Wie Christus selbst kann auch die Kirche nichts retten, was sie nicht zuvor aufgenommen hat, bevor sie es umbildet. Die Aufgabe der Kirche ist es, alles Gute, was Gott geschaffen hat, zu sammeln und in Christus zu vervollkommen und zu vollenden“ (136). Das aber heißt, daß die Kirche sich auch der wirklichen Lage der Menschen annimmt. Die Kirche muß allen ihren Mitgliedern „die explosive und revolutionäre Situation bewußt machen und bedarf dafür einer entsprechenden Theologie und Spiritualität“ (139).

Ob in Afrika, in Asien oder in Lateinamerika, das Augenmerk richtet sich auf das, was von allen Autoren als wichtig erkannt wird: einen lebendigen Bezug zur Ganzheit des Seins und zur Zukunft von Mensch und Welt, d. h. einen ständigen Dialog mit dem Leben. Bedenkt man den augenblicklichen allgemeinen Stillstand in der westlichen Theologie, so werden die Bestrebungen nach Eigenständigkeit in den jungen Kirchen der Dritten Welt mit ihren Herausforderungen trotz – oder, wenn man so will, gerade wegen unklarer Konturen zum Symbol des „Fortschritts“, zum Zeichen einer umfassenden Erneuerung der Weltkirche. Dennoch ist ein gewisses Unbehagen nicht geradezu gering, werden solche Bestrebungen doch in bestimmten kirchlichen Kreisen nicht immer ohne Skepsis zur Kenntnis genommen, zumal sie, ob zu Recht oder nicht, mehr oder weniger als Kondensationspunkt für Ängste, Irritationen und Ohnmachtsgefühle des „Süd-Menschen“ betrachtet werden, welche von der Herrschafts-

stellung der westlichen Theologie ausgehen. Ratlosigkeit gegenüber den noch nicht klar definierten Wegen und Vorbehalten gegenüber ihrer Leistungsfähigkeit mischen sich und vereinigen sich zu einer Stimmung, in der sich die Begeisterung nur in Grenzen hält. Aber weshalb eigentlich? Einfach aus Furcht vor dem Neuen? Aus Angst davor, das alte Bewährte zu verlieren? Verlangen der Kleingäubigkeit? Wie dem auch sei, Tatsache aber ist, daß die noch vorhandenen gemischten Gefühle immer weniger beunruhigende Züge behalten, je eingehender man sich mit dem sich ankündigenden Neuen beschäftigt. In diesem Geist scheinen die meisten Beiträge des Buches geschrieben zu sein. Aus ihnen geht das Bewußtsein hervor, daß die Suche der Dritte-Welt-Theologie nach Identität für die Zukunft der Weltglaubensgemeinschaft richtungsweisend sein könnte und daß es nun darauf ankommt, diesen Versuchen nicht nur nicht im Wege zu stehen, sondern sie zum Wohl der Allgemeinheit zu fördern. Die Hoffnung, die daran geknüpft wird, scheint der Mühe wert zu sein. So schreibt z. B. Justus Freytag: „Beim genauen Hinsehen stellt sich die Geschichte gerade nicht als lineare Bewegung dar, sondern das Abbrechen und der Neuanfang sind das Geheimnis von Gottes Heil und Erlösung und Form, wie er Kontinuität und Sinn schafft“ (147).

Wenn Gott Liebe ist und alle Menschen gleich liebt, unter welchem Himmel sie auch leben mögen, so kann diese Wahrheit ihre ansteckende Wirkung nur haben, wenn jene Menschen, denen sie einleuchtend geworden ist, davon überzeugendes Zeugnis ablegen, d. h. sie mit eigenem Leben in jede menschliche Situation hineinragen und hineinleben. Gerade dies scheint den behandelten Autoren am Herzen zu liegen.

Zweifelloos: Nicht alles, was sie bewegt, wird kurz- oder mittelfristig in Kirche und Theologie eine Antwort und Lösung finden, denn zu vielschichtig sind die Probleme des Dritte-Welt-Menschen, zu kompliziert die Zusammenhänge, zu rasch die Veränderungen in all seinen Lebensbereichen. Dennoch: Die brennenden Fragen und drängenden Aufgaben sind zu wichtig, als daß sie weiterhin nur einem Teil der Gesamtkirche überlassen werden können. Es bedarf vielmehr der Offenheit, Lernfähigkeit und Lernwilligkeit aller am Werk des Brückenschlags zur Wahrheit Beteiligten, geht es doch darum, die Mitte der Frohen Botschaft denkerisch zu entdecken und daraus jenen Geist erwachsen zu lassen, „in dem man sich zum Wohl anderer freiwillig verbrauchen läßt, ohne auf irgendwelchen materiellen Gewinn zu hoffen“ (80). Im Gelingen und in der Auswirkung solcher Bemühungen sowie in ihrem Scheitern steckt einiges für die Zukunft der Christenheit: Glück oder aber Verrat an der befreienden Wahrheit!

Münster

Kossi J. Tossou

Ho Theologos. Nuova Serie 1 (1983). Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia „S. Giovanni Evangelista“. Direzione e Amministrazione: I - 90134 Palermo - Corso Vittorio Emanuele, 463 Abbonamento annuo L. 18.000. Un numero L. 8000

Im Dezember 1980 wurde das „Istituto Superiore di Scienze Religiose“ in Palermo in eine Theologische Fakultät für die Region Sizilien umgewandelt.

Aus Anlaß dieses Neubeginns hat die Fakultät auch ihrer Zeitschrift, die nach ihrem früheren Untertitel („Cultura Cristiana di Sicilia“) wohl auf einen regionalen Adressatenkreis ausgerichtet war, ein neues Gesicht und eine neue Zielsetzung gegeben. Wie sehr man jetzt über den regionalen und nationalen Zaun sehen und sprechen möchte, wird vor allem im 3. Heft dieses 1. Jahrgangs der „Nuova Serie“ deutlich: hier findet sich je auch ein Aufsatz in französischer und deutscher Sprache (von Pierre Jounel bzw. Balthasar Fischer). Dies letzte Heft befaßt sich vor allem mit einer Bilanz der Liturgiereform und Fragen der Sakramententheologie. Die in diesem ersten Jahrgang behandelten Themen lassen bei aller Vielfalt doch auch den Schwerpunkt erkennen, den sich die Fakultät für ihre Arbeit gesetzt hat: die Ekklesiologie. Der erste Beitrag dieses Jahrgangs erläutert diese Zielsetzung. Um einen Eindruck zu vermitteln, seien wahllos einige der Themen hier (in Übersetzung) aufgeführt:

„Griechen und Samariter begegnen Christus. Synoptischer Vergleich von Joh 12,20-36 und 4,4-42“. „Das Ökonomieprinzip in der Ostkirche. Für einen ökumenischen Dialog aus der Perspektive theologischer Ethik“. „Das Thema Kirche – Braut in der Hochzeitsliturgie“. „Religion und Entfremdung in der soziologischen Theorie P. L. Bergers“.

Diese neue Stimme im Konzert der theologischen Zeitschriften ist also auch in unserem Sprachraum zu beachten.

Paderborn

Werner Wolbert

Seidl, Theodor: *Tora für den „Aussatz“-Fall*. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1982. XII, 266 S. (Münchener Universitätschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 18. Band). Kart. DM 32.–

Die Gesetzessammlungen und kultischen Vorschriften des Pentateuchs gehen auf verschiedene Traditionen und Redaktionen zurück und sind im Laufe der Zeit durch Ergänzungsbestimmungen und kommentierende Einschübe allmählich angewachsen, so daß diese komplexen Kompositionen die Literarkritiker immer wieder herausgefordert haben. Zu den schwierigsten, seit Knobel (1857) literarkritisch umstrittensten Texten gehören die in Lev 13 und 14 stehenden Anweisungen zur Feststellung unterschiedlicher (nur symptomatisch differenzierter und für moderne medizinische Diagnostik schwerlich zu identifizierender) Arten von „Aussatz“ an Menschen, Kleidern und Häusern mit den im Falle der Unreinheit zu praktizierenden Vorsichtsmaßnahmen bzw. den nach der Reinheitsklärung vorzunehmenden Reinigungsriten.

S. bietet in seiner Münchener Habil. schrift (SS 1982) „Tora für den „Aussatz“-Fall“, wie er nach der textimmanenten Klassifizierung der Unterschriften (13,59; 14,32.54.57b) seine Studie benennt, eine eingehende Literar- und Formkritik der beiden Kap., wodurch laut Untertitel „Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14“ aufgedeckt werden sollen.

Der literarkritischen Analyse des ersten Teils geht eine den (teils modifizierten) Regeln W. Richters „Exegese als Literaturwissenschaft“ (1971) verpflichtete objektsprachliche Transkription des Hebräischen voraus, welche die Struktur der textkonstituierenden Elemente (z. B. durch Isolierung des Artikels, der Präpositionen und Enklitika) verdeutlichen will und in Korrespondenz steht zur metasprachlichen Transkription des formkritischen zweiten Teils, die der morphosyntaktischen Analyse dient. Die strukturelle Umschreibung des Textkorpus (5–25), das Ergebnis der Untersuchung vorwegnehmend bereits in kleine Einheiten übersichtlich gegliedert, wird von zahlreichen lexikalischen, grammatikalischen, phonetischen und textkritischen Anmerkungen begleitet, so daß damit das Vorfeld der Literarkritik bereinigt ist.

S. behandelt die beiden Kap. getrennt und fragt zunächst nach der Einheitlichkeit von Lev 13 (30–46). Methodisch geht er so vor, daß er in einem ersten Schritt aufgrund formaler Kriterien (in Übereinstimmung übrigens mit der masoretischen Parasheneinteilung) 8 kleine Einheiten herauslöst (Vv 2–8/9–17/18–23/24–28/29–37/38–39/40–46/47–58), die jeweils mit der Formation „Sub+ki+HYH (yihyâ)“ beginnen und konstante Elemente in einer obligatorischen Reihenfolge aufweisen: Fallbeschreibung (x – ki) – Untersuchung durch den Priester (w = ra'â ha=kôhin) – Symptome (hinni + SK/NS) – Diagnose (NS) – Rein-/Unreinerklärung (THR/TM) – Quarantäne (SGR: Vv 1,2,3,5,8) und Waschung (KBS: Vv 1,5,8).

Die so ausgegrenzten 8 kleinen Einheiten, deren Eigenständigkeit durch syntaktische Besonderheiten gestützt wird, werden dann auf ihre Einheitlichkeit geprüft.

S. gelangt dabei zu folgenden Ergebnissen: Die 1. Einheit (V 2–8) ist (gegenüber W. Resenhöft, Die Geschichte Alt-Israels IV., 1977, 105, der V 4–6 auf J u. E verteilt) einheitlich, wobei nur der 3. Aussatzterminus *bah[h]art* als primär zu gelten hat. – In der 2. Einheit (V 9–17) sind V 9–11 Ausgangstext, dem die einst selbständigen Größen Vv 12–13, 14–15 u. 16–17 zugewachsen sind (wogegen K. Elliger, Leviticus, HAT, 1966, 170 die Vv 9–11, 12f, 14–17 als sukzessiv entstandene Nachträge zu V 2–8 ansieht). – Von der Einheitlichkeit der 3. Einheit (V 18–23) ist S. nicht so entschieden überzeugt wie Elliger a.a.O. 167. – Die 4. Einheit (V 24–28) muß trotz Gemeinsamkeiten aufgrund von Abweichungen gegenüber der 3. Einheit eigenständig sein, auch wenn analoge Fälle in paralleler Anordnung behandelt werden (V 25g u. 28f wohl Zusätze). – Ebenso hebt sich die geschlossen gestaltete 5. Einheit (V 29–37) vom vorausgehenden Kontext als selbständig ab. Die auffällige Parallelisierung mit V 4–8 läßt vermuten, daß dieser Abschnitt (V 37 ist Nachtrag) der 1. Einheit für den Spezialfall Aussatz an behaarten Stellen nachgestaltet wurde. – Auch die 6. Einheit (V 38–39) erkennt S. als Fortschreibung des Falls V 4ff für das Symptom einer starken Fleckenbildung. – Deutlicher von den anderen Einheiten isoliert erscheint die 7. Einheit (V 40–46), die durch lexikalische und syntaktische Besonderheiten ihre Eigenständigkeit beweist und einen in sich stimmigen, geschlossenen Eindruck erweckt (zusatzverdächtig 46b+d), so daß S. ein höheres (Elliger: jüngerer!) Alter und einen anderen Traditionszusammenhang für dieses Textstück vermutet. – Die von Aussatz an Stoffen und Kleidern handelnde 8. Einheit (V 47–58), deren literarkritische Beurteilung besonders stark umstritten ist, hebt sich trotz aller Anklänge an die 1. u. 5. Einheit durch lexikalische und sachliche Spezifika von ihnen ab, ist aber in sich uneinheitlich. Einigermmaßen geschlossen wirkt der Abschnitt nur bis V 54 (V 49b u. 52b.c wohl sekundär), wogegen die auf V 54 folgenden ziemlich ungereimten Teile von anderen Händen mehr oder weniger geschickt aus den vorausgehenden Einheiten kompiliert sind.

Bei der Frage nach der Einheitlichkeit von Lev 14 (47–63) isoliert S. zunächst aufgrund der hier auftretenden Überschriften (V 1f u. 32) zwei größere, selbständige Einheiten: V 3–32 (Reinigungsriten für vom

Aussatz Geheilte) und V 33–53 (Aussatz an Häusern). Die Vv 1 und 54–57 führt er auf redaktionelle Überarbeitung zurück.

Die Einheit I zerfällt in drei Teile: V 3b–8d Reinigungsmaßnahmen für den vom Aussatz Geheilten, V 10–18 (19) Entzündungsmaßnahmen und 21–31 Sonderfall für einen Armen. Die Einheitlichkeit dieser drei Abschnitte ist stark umstritten und S. (57) wagt „über die ziemlich sicher erkannten Zusätze und sekundären Elemente hinaus“ (V 1,2.3a.32; 8e–9.10*; 13.19.29) gegenüber Elliger a.a.O. 173–76, dem er eine allzu einschichtige und blockmäßige Literarkritik mit der sicheren und vorschnellen Annahme dreier verschiedener Verfasser vorwirft, kein endgültiges Urteil über weitere Uneinheitlichkeiten und eventuelle Autorschaft abzugeben. Er hält es nur für denkbar, daß es sich, wie vielfach angenommen, in V 3–8 und in V 10–18 um zwei ganz unterschiedlich verfaßte Reinigungs- bzw. Entzündungsriten handelt. Die von K. Koch, Die Priesterschrift, FRLANT 75 (1959) 86 u. a. als sekundär angesehene Doppelung von Öl- und Blutritus in V 10–18 läßt sich nach S. (53) nicht mit letzter Sicherheit bewerten.

Nicht minder uneinheitlich erweist sich Einheit II (14,33–53), die eine Reihe sekundärer Bestandteile erkennen läßt: V 36d.e (?), der den Eindruck einer nachgetragenen Zwischenbemerkung erweckt, die Zusatzanweisungen von V 46 u. 47, die im Hinblick auf V 38 eingefügt wurden, und V 48, der als Überleitung der nachträglich angeschlossenen Entzündungs- und Reinigungsriten in V 49–53 fungiert. Die V 33 u. 34a gehören zum redaktionellen Rahmen. Gegenüber Einheit I 14,3–32, die eine eigene Größe innerhalb Lev 13 u. 14 bildet, gehört Einheit II 14,33–53 zu Lev 13, wobei die V 49–53 die harmonisierende Verbindung herstellen.

Als weiterer Schritt folgt nun eine diachrone Untersuchung (64–72) der hier herausgelösten und auf ihre Einheitlichkeit geprüften kleinen Einheiten von Lev 13 u. 14. Über die Chronologie ihrer Genese und ihr zeitliches Verhältnis gehen bekanntlich die Ansichten der Exegeten weit auseinander und halten einer am Einzeltext orientierten Literarkritik nicht immer stand. S. kommt aufgrund seiner literarkritischen Analyse zu folgendem Ergebnis: Aus den beiden Kapiteln lassen sich vier verschiedene „Kerntexte“ herauslösen, die wohl auf vier verschiedene Verfasser zurückgehen: 1) 13,2–8*; 2) 13,18–23*; 3) 13,40–46*; 4) 14,3b–8d.

Kerntext 1 (13,2–8*) hat die meisten Einzeltexte nach sich gezogen. Formal nachgestaltet und von ihm abhängig sind die 2. Einheit 13,9–17, die 5. Einheit 13,29–36* und die 6. Einheit 13,38–39. Die 8. Einheit 13,47–54* ist wiederum von 13,29–36* und somit indirekt vom Kerntext 1 abhängig. Beziehungen zu ihm sind auch in den Schlußversen 13,55–58 zu erkennen. Auch 14,34b–45 steht in Verbindung mit 13,2–8*, insofern der Fall des Aussatzes an Häusern parallel zu den Anweisungen beim Aussatz von Menschen gestaltet ist. 14,44.45 verweisen auf 13,51 und von hier auf den Kontext 13,2–8*.

Kerntext 2 (13,18–23*), in seinem Grundbestand nur geringfügig überarbeitet, steht in keinerlei Beziehung zu 13,2–8. Nach diesem 2. Kerntext wurde jedoch die unmittelbar folgende 4. Einheit 13,24–28* von einem eigenen Autor gestaltet. Einfluß übte Kerntext 2 auch auf die indirekt von Kerntext 1 abhängige 8. Einheit 13,47–54 (Kleideraussatz) aus sowie auf die im Anhang stehenden Vv 56 u. 57.

Kerntext 3 (13,40–46*), der von Aussatz bei Kahlköpfigkeit handelt, hebt sich durch seine individuelle Gestaltung und isolierte Stellung von allen übrigen Einheiten ab, was für einen eigenen Verfasser spricht. S. vermutet in diesem Text den ältesten Bestand von Lev 13 u. 14, wogegen ihn Elliger 161.172.178f offensichtlich mehr aus sachlichen denn aus sprachlichen Gründen einem späten Redaktor zuschreibt. Eingewirkt hat Kerntext 3 nur auf die spät zu datierenden priesterlichen Rahmenteile 14,3a.8e.f.9.

Kerntext 4 (14,3b–8d) konnte, wie die vielen Bezüge zu Kap. 13 beweisen, bereits auf die beiden ersten Kerntexte zurückgreifen. Abhängig von ihm ist der Entzündungsritus 14,10–18 und von diesem wiederum der Bedürftigkeitsfall 14,21–31. 14,49–53 möchte S. als Nachschrift von Elementen aus 14,4ff bezeichnen, die vermutlich die disparaten Einheiten 14,4ff und 14,34bff verklammern sollte.

Gegenüber Elliger 159–178, der nur einen „Hauptredaktor“ annimmt, unterscheidet S. mehrere Redaktoren: einen ersten in 13,1.2c*; 14,54–57*; 14,33 und einen zweiten in 14,1 u. 14,2a. In 14,34 sieht er eine Spur der „Gesamtredaktion“ innerhalb der PG. Daneben sind noch einige Teilüber- oder -unterschriften eingestreut, die von den Verfassern der jeweiligen Einheiten oder von weiteren Redaktoren stammen. Ob Redaktoren auch Teilverfasser einiger Einheiten sind und welcher schließlich die einzelnen Einheiten in den jetzigen Gesamtzusammenhang gebracht hat, mag S. nicht zu entscheiden.

Der unter dem „Arbeitstitel“ (73) „Formkritik“ stehende zweite Teil läßt schon durch seinen dreimal größeren Umfang (73–243) das Hauptgewicht der Untersuchung erkennen. Die in der bisherigen Forschung kaum angewandte Formkritik kommt hier zu ihrem vollen Recht, und darin besteht denn auch der wesentliche und weiterführende Beitrag S.s zur Analyse atl Texte. In diesem formkritischen Teil werden mit Hilfe hauptsächlich der von W. Richter (Grundlagen einer althebräischen Grammatik I–III, ATS 8.10.13, St. Ottilien 1978–80) erarbeiteten sprachwissenschaftlichen Beschreibungskategorien die morphologischen, lexematischen und syntaktischen Strukturen der in der Literarkritik herausgelösten kleinen Einheiten analysiert. Wie dort eine

objektsprachliche, so geht hier eine metasprachliche Transkription den Einheiten voraus, die die satzsyntaktischen Funktionen der Wörter und Wortverbindungen aufzeigen soll. Die Formkritik erfolgt auf drei jeweils komplexeren Untersuchungsebenen: 1. Wort- und Wortfügungsebene: Lexik und Wortgruppenarten. – 2. Satzebene: syntaktische Beobachtungen zu Syntagmen, Satzarten und Satzerweiterungen. – 3. Satzfügungsebene: Satzreihen, Satzgefüge und Satzketten mit ihren Konjunktionen bzw. deren Substitutionen, noetischen Kategorien und relationalen Bezügen.

Es zeigt sich, daß bestimmte Satztypen feste Positionen und Funktionen im Aufbau der Einheiten besitzen (101ff). So kann S. z. B. beobachten: „Die Wahl der NS-Art und ihrer spezifischen Syntagenfolge ist in Lev 13; 14 sachverhaltenspezifisch, d. h. für gewisse redundante Sachverhalte (Diagnose, Situierung, Farbe und Lage des Aussatzes) werden konstant spezifische NS-Arten gewählt“ (122).

Die Sonderstellung der als Kerntext 3 bezeichneten 7. Einheit (13,40–46*) wird vor allem durch die formkritische Analyse bestätigt. Ihre Eigenständigkeit zeigt sich an einer auffallenden Häufung der Formation ($w' = x$ -yiqtul (LF) statt des sonst dominierenden Injunktivs $w' = qatal$ -x, dessen Verwendung für die priesterschriftliche Rubrizistik der übrigen Einheiten, bes. in Lev 14, typisch ist (99). In syntaktischer Hinsicht fällt hier eine Schwerpunktbildung in stativischer und nominaler Satzgestaltung (187) sowie das Überwiegen konjunktionsloser Sätze auf (190). Auch auf dieser Beobachtungsebene wird deutlich, daß das Spezifikum dieser Einheit nicht in kultischen Anweisungen besteht, sondern in statischer Konstatierung, kultischer Bewertung und Beschreibung von Symptomen (190f). Auch die ornamentale Struktur verrät einen bewußten Gestaltungs- und Formwillen, der vielleicht mnemotechnischen Funktionen dient (196f).

Wenn die Untersuchung der Satzfügungsebene in der 2. Einheit (13,9a–17) keine neuen Kriterien erbrachte, um die in der Literarkritik vermutete, aber nicht nachweisbare Uneinheitlichkeit zu erhärten (154), so wird hier doch auch die Grenze der Formkritik deutlich.

Der formkritische Teil ist wegen seiner linguistischen Terminologie und zahlreichen Abkürzungssymbole – wenn auch wie die ganze Arbeit glänzend formuliert – nicht gerade einfach zu lesen und erweckt durch seine differenzierende und diffizile Beschreibungstechnik zuweilen den Eindruck von l'art pour l'art, da aus den immensen strukturalistischen Analysen nicht immer dem Aufwand entsprechende exegetisch weiterführende Erkenntnisse resultieren. Erschwerend wirkt bei der Lektüre vor allem (besonders für einen im Hebräischen nicht so firmen Theologen) die komplizierte, von W. Richter eingeführte historische Transkription des Hebräischen, die (u. a. durch Zurückführung der Segolatformen auf ihre urspr. Basis, Nicht-Spirantisierung der Begadkefat) den originalen Lautstand zu rekonstruieren versucht, was letztlich doch nur hypothetisch bleiben muß. Diese Umschrift kommt zweifellos der ursprünglichen Aussprache näher als die (demgegenüber einfacher zu lesende) masoretische Vokalisation, doch fragt man sich, wann und wo (vgl. Ri 12,6) ein solches „Hoch“-Hebräisch gesprochen wurde, und ob hier nicht etwa eine künstliche Aussprache aus verschiedenen zeitlichen Ebenen zusammengestückelt ist (vgl. die Kritik von E. Wagner zu Richters Grammatik in ZDMG 130, 1980, 170).

Eine eingangs kurze Zusammenfassung der wichtigsten literarkritischen Analysen von Lev 13 u. 14 (bei S. hauptsächlich in den Anmerkungen untergebracht, aber immer berücksichtigt) hätte den Leser an den bisherigen Forschungsstand herangeführt und ihm den Einstieg in diese komplizierte Materie erleichtert. Darüber hinaus würde eine Tabelle die unterschiedliche Zuteilung mancher Verse oder Abschnitte auch optisch verdeutlicht und die eigenen wertvollen und weiterführenden Ergebnisse S.s gebührender herausgestellt haben. Wünschenswert wäre auch eine Übersetzung von Lev 13 u. 14 gewesen, in der die vier Kerntexte und die von ihnen abhängigen Einheiten und Einschübe (durch Verwendung verschiedener Schrifttypen und graphischer Verweise) übersichtlich und einprägsam hervorgehoben werden. Nur am Rande sei bemerkt, daß gelegentlich ein strafferes Gliederungsprinzip (z. B. durch Einteilung nach Paragraphen und Buchstaben) wohlthuender wäre, denn bis zu sieben Nummern (z. B. 2.1.3.4.1.1.3 auf S. 106) stiften eher Verwirrung als Klarheit.

Gerade bei dem hier literar- und formkritisch so eingehend untersuchten Thema hätte man auch speziell auf die Realienseite näher eingehen können – was jedoch nicht S.s Absicht war, und daher nicht als Vorwurf, sondern nur als Vorschlag verstanden werden soll – und in einem dritten Teil eine kulturpsychologische und – soweit dies überhaupt möglich ist – medizinische Untersuchung des Phänomens „Aussatz“ anschließen können. Immerhin hat S. in den Anm. 58 u. 59 auf den S. 86–88 einiges Material zum medizinischen Aspekt mit wichtigen Literaturhinweisen zusammengetragen, woraus man durchaus – was allerdings mühevoll und zeitraubend, aber deswegen besonders wertvoll gewesen wäre – eine eigene Abhandlung hätte schaffen

können, die alle sachlichen Erkenntnisse zusammenfaßt und auch von den Ergebnissen der Literar- und Formkritik her beurteilt.

Diese kritischen Einwände und Vorschläge mindern keineswegs das hohe wissenschaftliche Niveau der Arbeit. Das Ergebnis der literarkritischen Analyse von Lev 13 u. 14 überzeugt nicht zuletzt durch die Absicherung der in dieser Akribie und Ausführlichkeit bisher noch nicht angestellten lexikalischen und syntaktischen Beobachtungen. Darin besteht denn auch der wissenschaftliche Fortschritt und das besondere Verdienst S.s, daß er die literarkritischen Ergebnisse durch eine bis in kleinste Einzelheiten gehende Formkritik ergänzt und überprüft. In dieser Hinsicht kann die Arbeit vorbildlich und richtungsweisend sein, da die meisten der nicht selten so weit auseinanderlaufenden literarkritischen Ergebnisse noch längst nicht auf der Ebene der Formkritik ihre Bewährungsprobe bestanden haben. Hier ließe sich noch manches verifizieren und präzisieren.

Mainz

Paul Maiburger

Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt von Claus Westermann. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 210 S., kart. DM 24.–

Seit W. seine Diss. zum Thema „Das Loben Gottes in den Psalmen“, erschienen 1954, in 5. erweiterter Aufl. mit dem Titel „Lob und Klage in den Psalmen“ 1977, im letzten Weltkrieg begonnen hat, haben ihn die Psalmen nicht mehr losgelassen. Oft kehrte er in wissenschaftlichen Arbeiten zu Themen und Problemen der Psalmenforschung zurück. Für die Herstellung des ökumenischen Psalters der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift war er der verantwortliche evangelische Exeget und so jahrelang mit dem Rezensenten, dem Vertreter der Katholischen Kirche durch die gemeinsame Arbeit am Psalter verbunden.

Die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Psalmen werden im vorliegenden Werk auf eine Reihe der schönsten Lieder des Psalters im Zusammenhang angewendet. So entsteht eine Auslegung, die auf die wissenschaftliche Argumentation weitgehend verzichtet, die vielmehr den theologischen und religiösen Reichtum der Psalmen aus tiefer meditativer Beschäftigung mit ihnen, oft mit erstaunlichen Neueinsichten in ihren Gehalt erschließt. Dabei wählt W. nach einer angemessen instruktiven Einführung geradezu Paradebeispiele für die einzelnen Psalmengattungen, gibt eine neue Übersetzung, merkt die allernötigsten textkritischen Fragen an, legt breit genug Aufbau und Inhalt dar und erweist die ursprüngliche und überzeitliche Bedeutung der Lieder als elementare Äußerungen des Gebets. Der Schwerpunkt der Monographie liegt in der gut begründeten Zuweisung der Psalmen zu den einzelnen Gattungen, an deren Differenzierung und Spezifizierung W. besonders gearbeitet hat.

Der Reihenfolge nach werden: „Die Klagepsalmen des Volkes, Vertrauenspsalmen des Volkes, die Königpsalmen, die Klagelieder des einzelnen, Vertrauenspsalmen des einzelnen, Berichtende Lobpsalmen (Dankpsalmen) des einzelnen, Beschreibende Lobpsalmen (Hymnen), Liturgische Psalmen, Die Zionslieder, Die Segenspsalmen, Psalmen und Weisheit“ in gut gewählten Beispielen vorgeführt.

Alles in allem eine saubere, wissenschaftlich exakte und zuverlässige, verständlich geschriebene Monographie, die zum meditativen Umgang mit dem Psalter führen kann und will. Ihre Lektüre sei daher nachhaltig empfohlen.

Regensburg

Heinrich Groß

Tobit. Ed. Robert Hanhart – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 185 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, vol. VIII,5) Lw. DM 92.–

In erfreulich schneller Abfolge sind in den letzten zehn Jahren sieben Teilbände der Göttinger LXX erschienen und haben so diese ihrer von vielen ersehnten Vollendung ein gutes Stück näher gebracht. Drei von diesen zehn Teilbänden verdanken wir dem Leiter des Göttinger LXX-Unternehmens R. Hanhart, der nun insgesamt schon sechs von den bisher erschienenen neunzehn Bänden der Göttinger LXX herausgegeben hat. 1983 hat er nun das Buch Tobit vorgelegt, – ein weiterer Schritt in Richtung des Abschlusses dieses theologischen Basiswerks, das für alle theologische Arbeit im Bereich des AT und darüber hinaus von unschätzbbarer Bedeutung ist.

Die Gliederung dieses neuen Teilbandes der Göttinger LXX richtet sich nach dem bewährten Muster dieser seit 1931 erscheinenden Ausgabe. Die umfangreiche Einleitung (7–58) stellt die benützten Textzeugen vor, beschreibt die alten Übersetzungen, verweist auf die greifbare indirekte Überlieferung,

bespricht die Druckausgaben, um dann zusammenfassend die festgestellten Gruppierungen der Textzeugen zu erläutern, die in dieser Ausgabe herausgestellt werden. Nach einer ausführlichen Darstellung der sich ergebenden Grammatica und nach der Erklärung der Zeichen und Abkürzungen folgt als Hauptsache des Ganzen die eigentliche Ausgabe des Tobit-Textes in seinen parallel dargebotenen Textgestalten und mit einem ebenfalls doppelten reichhaltigen Apparat (59–185).

Im Abschnitt A „Die Textzeugen“ (7–31) werden zuerst die griechischen Textzeugen (7–10) vorgestellt, die bei diesem deuterokanonischen Buch nicht sehr zahlreich sind: die Unzialen, die Minuskelhandschriften und die alten Fragmente. Im nächsten Abschnitt „Die Alten Übersetzungen“ (11–23) werden zuerst die altlateinischen Textzeugen, basierend auf den Vorarbeiten des Vetus-Latina-Instituts Beuron, aufgeführt. Diese konkurrieren mit der Vulgata, die Hieronymus laut eigenen Angaben nach einer aramäischen Vorlage an einem einzigen Tag übersetzte. Dafür liegt das 1950 in Rom als Bd VIII der kritischen Vulgata-Ausgabe erschienene Buch Tobit vor. Auch für den syrischen Text gibt es seit 1972 in der Leidener Peschitta-Ausgabe den Bd Tobit, hrsg. von J. C. H. Lebram, der dort zwei Textformen herausstellt. Auch die koptisch-sahidische, äthiopische und armenische Übersetzung sind in ihrer Textüberlieferung durch verschiedene wissenschaftliche Publikationen aus dem letzten Jahrhundert zugänglich. Von hohem Informationswert ist der Abschnitt „Zum Charakter der Übersetzungen“ (20–23), wo vor allem auf den Zusammenhang der zwei, bzw. drei griechischen Textformen Bezug genommen ist. Die indirekte Überlieferung (23–28) nennt 12 griechische Kirchenschriftsteller und 33 lateinische; letztere sind, dank der Vorarbeiten des Beuroner Vetus-Latina-Instituts, zahlreich vertreten. Die Druckausgaben (29–31) werden unter dem Gesichtspunkt ihrer Zuordnung zu den griechischen Textformen kurz besprochen.

Der Abschnitt B „Gruppierung der Textzeugen“ (31–36) beschreibt die drei Textformen des griechischen Tobit, der vollständig vorhanden ist in G^I und G^{II}, unvollständig in G^{III}, wie diese Gruppierungen bezeichnet sind. S. 53 werden sie folgendermaßen charakterisiert: „G^I = erste, von der Hauptmasse der griechischen Textzeugen überlieferte Textform; G^{II} = zweite, vom Codex Sinaiticus um 319... und La überlieferte Textform; G^{III} = dritte, ... G^{II} näherstehende, in App. II notierte Textform“. G^{III}, von den Hss. 44-106-107-125-610 und von der syrischen Überlieferung bezeugt, steht näher bei G^{II} als bei G^I. „G^I und G^{II} sind, wie weitgehende Übereinstimmungen zeigen, voneinander abhängige Textformen“ (33). Dabei ist G^{II} „eine stark ausgeweitete Erzählweise, oft dublettenhaften Charakters, und eine stärkere semitisierende Sprachform eigentümlich, deren Übersetzungstechnik heute durch die Fragmente von Qumran bestätigt ist“ (ebd.). Im Textteil werden G^I und G^{II}, wie es schon bei Swete und Rahlf's der Fall ist, synoptisch dargestellt, wobei G^{III} in den Apparat von G^{II} eingearbeitet ist. (Brook-McLean bietet die Textformen hintereinander angeordnet). „Eine hexaplarische und eine lukianische Rezension ist nicht überliefert“ (35); dafür arbeitet Hanhart aus den Minuskelhandschriften die Rezensionen a, b, c und d heraus.

Der umfangreiche Abschnitt C „Grammatica“ (36–51) ist wie in den vorausgegangenen Bden der Göttinger LXX eine reiche und wichtige Fundgrube für eine noch zu erstellende umfassende Grammatik der LXX.

Das Buch Tobit mit seinen zwei, bzw. drei Textformen, wie sie sich auch bei anderen atl Büchern finden lassen, und die beide Übersetzungen von verlorengegangenen semitischen Vorlagen sind, ist vor allem für die katholische Theologie, welche die deuterokanonischen Bücher als vollwertige Heilige Schrift ansieht, erneut Anlaß, einige theologische Grundpositionen, z.B. die Inspirationslehre, zu überdenken, und zwar angesichts, eines inspirierten Urtextes, der uns nur unzulänglich zugänglich ist. An den Gegebenheiten des Tobit-Textes wird die Problematik von Wort Gottes, Urtext, verschiedenen Textformen, vor allem wenn diese Übersetzungen, Rezensionen und damit auch Interpretationen sind, wieder sichtbar. Was ist nun als Wort Gottes zu verstehen, das uns doch über viele Filter und Gestaltungsfaktoren erreicht? Auf jedem Fall sollte aus dieser Frage eine dynamischere und zugleich bescheidenere Sicht des Wortes Gottes in Menschengestalt als Endergebnis resultieren. Um das Ernstnehmen solcher Fragen kommen die Benutzer der vorliegenden Tobit-Ausgabe nicht herum. Dafür und erst recht für die vorbildliche Erstellung dieser kritischen Ausgabe und ihres Einführungsteils sind wir dem Herausgeber zu großem Dank verpflichtet.

Benediktbeuern

Otto Wahl

Müller, Hans-Peter: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. – Freiburg/Schweiz, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 59 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 56), kart.

Die Studie von H.-P. Müller, Ordinarius für alttestamentliche Exegese in Hamburg, nennt als ihre „Aufgabe“ „eine – freilich recht partielle – Stiluntersuchung zum Hohenlied“, deren „eigentliches Interesse“ jedoch „ein umfassenderes“ sei, insofern der „Stil“ „als ästhetische Form nicht mehr und nicht weniger als die Larve eines Daseinsentwurfs“ zu gelten habe. Für M. geht es nämlich in der „Bilderwelt des Hohenliedes“ um einen „Ausdruck seines Wirklichkeitsverständnisses“, genauer, um das „Beispiel einer unbewußt religiösen Daseinsaneignung“ (9). Methodisch geht der Vf. nach eigenem

Bekunden streng linguistisch vor, wobei es ihm ein besonderes Anliegen ist, Syntax und Semantik zusammenzubringen (10).

Auf den Hauptteil der Untersuchung, die sich mit der Syntax (11–21) und Semantik (22–38), in die die Vergleiche und Metaphern des Hld eingebettet bzw. die für sie charakteristisch sind, mit dem Problem der Dissonanz von Realität und Metapher (39–44) und der konkreten Realisierung des Metaphorischen im Hld (45–48) befaßt, soll hier nicht näher eingegangen werden, da die vielen Einzelbeispiele für sich selbst sprechen, ihren Interpretationen durch M. kaum widersprochen werden kann und das dabei vom Vf. verfolgte eigentliche Anliegen in dessen „theologischen Ergebnissen“ (49–56) genügend mitberücksichtigt wird. Es genüge der Hinweis, daß sich M. nicht nur mit den Vergleichen im engeren Sinn („X ist Y“ oder „X ist wie Y“) befaßt, sondern auch mit den Materialien, die er mit dem Wort „Vergleichserweiterungen“ zusammenfaßt (33–38), worunter er nicht nur lokalisierende, sondern auch beschreibende, vor allem nominal beschreibende Beifügungen bei Vergleichen versteht. Außerdem kommt er im Abschnitt „Dissonanz von Realität und Metapher“ (s. o.) auch auf die Redefigur der Metonymie zu sprechen.¹

Kommen wir nun gleich zu den für eine Gesamtbewertung der Arbeit m. E. besonders wichtigen „theologischen Ergebnissen“!

Der Vf. erkennt in den Vergleichen des Hld eine ältere, „atavistische... Sprachmagie“ am Werk, durch die jeder der beiden Liebespartner den anderen „verwandelt, ja verzaubert“. Diese Sprachmagie impliziert auch vorisraelitische religiöse „(mythische)“ Elemente, mittels derer der oder die Geliebte, „wenn auch nur im individuellen dichterischen Spiel des Augenblicks“, mit einer Art göttlichen Aura umgeben wird – „göttlich“ deshalb, weil die betr. Vergleiche und Metaphern früher einmal religiöse Erfahrungen mit Göttergestalten artikulierten (49).

Die Metaphern des Hld verbergen mehr schlecht als recht eine Dissonanz zwischen der Welt der Poesie und der Realwelt. Die „religiöse“ Erhöhung und Verklärung des Liebespartners erfolgt nur in der ersten, nicht in der letzteren, „in einem lyrischen Als-Ob“: „Die Literatursprache... verliert ihre Zeichenkraft für eine Realität, die dadurch einem zusätzlichen Bedeutungsverlust unterliegt. Die Sprache wird so zum Spiegel einer religiösen Desintegration, die im 3. Jh. v. Chr. die hellenistische Unterwanderung des Judentums, ja der Verbindlichkeit von Tradition allgemein heraufführt; nicht zuerst ein bewußter Abfall zum „Götzendienst“ als vielmehr das Schwinden religiöser Orientierungen überhaupt war derzeit zu befürchten.“ Vergleichsempfänger und Vergleichsspende sind „nicht mehr durch ein stringentes tertium comparationis, sondern durch bloße Assoziation miteinander verbunden, oder besser: nicht verbunden“. Der „Widerspruch der Metapher“ zur Realwelt, nur dürrig kaschiert, „durch einen poetischen Gewaltakt“ des Intellekts, ist „Nachfolger, ja Ersatz einer natürlichen Religion“ (50).

Das zuletzt Gesagte kann jedoch in dieser Weise kaum aufrecht gehalten werden. Jedenfalls hat das Judentum im Falle des Hld eine theologische Bewältigung des in diesem biblischen Buch angesprochenen Erotisch-Sexuellen versucht. Das geschah durch die Zuordnung

¹ Hier möchte ich auf ein kleines Defizit der Arbeit, vor allem in ihrem Literaturverzeichnis hinweisen, die die Erwähnung meiner eigenen Beiträge zur Erforschung der Bildebene des Hld betrifft. Es ist schon recht und gut, wenn mein erster Hoheliedkommentar („Das Hohelied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes“, Düsseldorf 1964), in dem ich mich als erster Exeget darum bemüht habe, das ganze Hohelied auf seine Stilistik hin zu analysieren, auf S. 57 zitiert wird. Was ich jedoch vermisste, ist eine eingehendere Auseinandersetzung mit diesem Kommentar, der schließlich eine fundamentale Pionierleistung auf dem Gebiet darstellt, das man heute so selbstverständlich „Stilistik des Hohenliedes“ nennt. Es hätte jedoch auch mein letzter wissenschaftlicher Kommentar zum Hohenlied zitiert werden müssen („Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft“, Frankfurt/M. – Bern 1981 – die Aufnahme meines Kleinkommentars „Hoheslied“, in: W. Dommershausen – G. Krinetzki, Esther – Hoheslied: NEB, Würzburg 1980, ist kein vollwertiger Ersatz für die angemahnte Unterlassung), in dem der Versuch unternommen wird, das Bildmaterial des Hld von einer anderen als der rein stilistischen Seite her anzugehen, nämlich mit den Mitteln einer an C. G. Jung orientierten Tiefenpsychologie, zumal dort ein Defizit der rein stilistischen Analyse aufgewiesen wird (ebd. 5). Neuerdings müßte noch auf eine andere wichtige Methode, dieses Defizit zu kompensieren, ich meine die ikonographische, hingewiesen werden, wie sie kürzlich von U. Winter, einem Schüler und Doktoranden von O. Keel, in seiner Dissertation „Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt“ (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1983) im Abschnitt „Die desakralisierte Erotik des Hohenliedes“ (ebd., 656–667) erstmals auf das Hld angewandt worden ist. Das erwähnte Defizit betrifft die Tatsache, daß die Stilistik nur die sprachliche Seite eines sprachlichen Bildes, eines Vergleichs oder einer Metapher angehen kann, die Sache selbst jedoch, für die das Bild, der Vergleich oder die Metapher steht, nicht genügend in den Griff bekommen kann. Dieses Defizit wird übrigens auch an der Arbeit von M. deutlich. Die im folgenden wiedergegebenen „theologischen Ergebnisse“ wollen im Sinne der selbstgestellten „Aufgabe“ (s. o.) zwar das Wirklichkeitsverständnis des Hld aufzeigen, dabei gerät die stilistische Methode jedoch an ihre natürliche Grenze, die von M. zu wenig reflektiert wird. Im übrigen siehe hierzu meine folgenden Ausführungen.

des Hld zur israelitischen Weisheitsliteratur im Zuge seiner Aufnahme in den hebräischen Kanon. So nämlich und nicht anders ist die Nennung „Salomos“ in der Überschrift Hdl 1,1 zu verstehen. Das Hld als Weiheitsschrift bedeutet: *Am Hdl kann der israelitische Bibelhörer und -leser Entscheidendes über den Plan Gottes, des Gottes Israels, mit der Einstiftung der Liebe von Mann und Frau in die Schöpfungswirklichkeit, die Gottes ist, und damit über die gottgegebenen Gesetze der Liebe von Mann und Frau lernen.*² Das ist der Sinn, den das (wörtlich, nicht allegorisch verstandene!) Hld im Rahmen des hebräischen Kanons hat. Dies ist kein „profaner Sinn“ mehr, sondern ein zutiefst religiöser, die Schöpfungswirklichkeit des Gottes Israels betreffender. Im Rahmen des Kanons erhält denn zweifellos auch die alte numinose Metaphorik des Hld eine neue theologische Bedeutung.

Leider hat es M. versäumt, auf diese Zusammenhänge hinzuweisen. Er begnügt sich damit, auf die heutige Möglichkeit aufmerksam zu machen, „das Bewußtsein des Heiligen durch die Begegnung mit dem Schönen zu neuem Leben“ zu erwecken (55); eine neue, religiöse Interpretation und Verwirklichung der Erotik und Sexualität auf der Basis des Hld liegt – von seiner Themenstellung bis zu einem gewissen Grad zu Recht – außerhalb seines Gesichtskreises. Seine theologischen „Folgerungen“ gehen, getreu dem von ihm in die Praxis überführten linguistischen Ansatz, in eine ganz andere Richtung. Nicht beim Hld stehenbleibend, betont er, daß auf der einen Seite „alles deskriptive Reden von Gott metaphorische Implikate enthält“, wobei auch theologisch überholte, ja ins Unbewußte verdrängte ältere Redeweisen von der Gottheit (etwa vom kanaanäischen El) auf Jahwe übertragen werden (51f); daß aber auf der anderen Seite bei dem geschilderten Vorgang immer ein „Als ob nicht“ (vgl. 1 Kor 7,29–31) ins Spiel gebracht wird, das die notwendige mythische Redeweise als eine letztlich unzulängliche, eben nur analoge erweist (53). Das alles ist, wie M. selbst mit der Zitierung des Thomas von Aquin andeutet (54), keineswegs neu. Für das Hld selbst kann er nur erklären: Es „enthält keine explizit religiöse Botschaft. Diese hat sich gleichsam in eine Tiefenstruktur seiner Sprache zurückgezogen... Das Heilige ist... ins Spielerisch-Ästhetische transponiert“ (54f, siehe oben).

Das erwähnte Desiderat könnte und müßte im Binnenraum der jüdischen und christlichen Ehe realisiert werden. Vor allem in der christlichen Ehe müßte viel bewußter auf eine „Kultur der Erotik und Sexualität“ hin gelebt werden; denn nur hier, in der sakramentalen christlichen Ehe, kann der Christ Gott auch im Medium legitim ausgelebter Sexualität als den erleben, der sich ihm in seinem menschlichen Partner als die unüberbietbare Liebe schenkt.

Aufs Ganze gesehen, ist die hier besprochene Arbeit innerhalb ihrer Themenstellung sehr aufschlußreich und kann deshalb jedem Interessierten nur wärmstens zur Lektüre empfohlen werden. Wünschenswert wäre lediglich noch am Schluß ein Register der zitierten Bibelstellen.

Passau

Günter Krinetzki

Breytenbach, Cilliers: Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie. – Zürich: Theologischer Verlag (1984). 364 S. und 11 S. Anhang als Beilage (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 71), kart. DM 64.–

Die Münchener ev.-theol. Diss. des südafrikanischen Autors „versucht in ihrem methodischen Neuansatz eine Annäherung zwischen historisch-kritischer Exegese und Textwissenschaft herzustellen“ (13). Sie möchte aus den Sackgassen der Markusforschung herausführen, und zwar dadurch, daß sie „Schritte, die die Exegeten immer intuitiv vollzogen haben, methodisch bewußt und theoretisch fundiert ausführen wird“ (14). Sie untersucht die markinische Zukunftserwartung „in ihrem Zusammenhang mit der Nachfolge“ (15). So die knappen Hinweise in „§ 1 Die Problemstellung“ (11–15).

Die übrigen 8 Paragraphen gelten folgenden Schritten: „2 Methoden der Markusforschung“ (16–74), „3 Das Markusevangelium als episodische Erzählung“ (75–84), „4 Kompositionsanalyse und Redaktionskritik“ (85–132), „5 Das richtige Hören auf die Botschaft der geheimnisvoll-kommenden Gottesherrschaft in Markus 4,1–34 bes. 11f 21–23.24f“ (133–190), „6 Jüngerunverständnis in Markus 8,14–21“ (191–206), „7 Nachfolge in Markus 8,34–9,1“ (207–279), „8 Zukunftserwartung in Markus 13,1–37 bes. 9–13.33–37“ (280–330), „9 Nachfolge und Zukunftserwartung“ (331–339). Drei Exkurse gelten: „I Vormarkinische Sammlungen und Spruchreihen“ (340–343), „II Probleme der vokabelstatistischen Methode“ (344–346), „III ‚Texttheorie‘ und Hermeneutik bei Flacius, Schleierma-

cher und Ricoeur“ (347–350). Literatur- und Autorenverzeichnis schlüsseln den maschinenschriftlich dicht geschriebenen, nahezu voluminösen Band auf.

Die Zuhilfenahme der texttheoretischen Verfahren (bes. T. A. van Dijk) dient Vf. grundsätzlich dazu: „Die Kategorie der Textgemäßheit kann unter Zuhilfenahme texttheoretischer Einsichten uns vor zwei gleich großen Gefahren schützen: Selbsttäuschendem Neopositivismus oder der Aufgabe des sola scriptura angesichts eines Relativismus in der Auslegung“ (122). Die Kompositionsanalysen der behandelten Mk-Abschnitte konzentrieren sich auf die Erhebung der Textkohärenz und der semantischen Kohärenz ihrer Teile. Dem Leser der Arbeit wird aber verlangt, detaillierte Schritte mit- und nachzuvollziehen.

Beispiel: Mk 9,2–13 wird anhand folgender Textaufteilung analysiert:

„Diese Episode ist aus 15 Kola zusammengesetzt: 2a.2b.2c.3.4a.4b.5.6.7a.7b.8.9.10.11.12–13. Unter den verba dicendi in Kola 5.7b.11. und 12–13 sind jeweils mehrere Subkola eingebettet: 5b.5c.7c.7d.11b–2.12b.12c.13–Sk. 13 umfaßt zwei Sub-Subkola: 13b und 13c; Sk. 11b–c hat einen Sub-Subkolon, 11c. Um diese Einteilung etwas übersichtlicher zu machen, können einige Kola, bzw. Subkola, bzw. Sub-Subkola in Kolonteile, d. h. Kommata, unterteilt werden: 3a.3b.5b.5c.6a.6b.8a.8b.9a.9b.9c.10a.10b.12ca.12cb.12c. 13ca.13cb“ (239).

Merkwürdig bleibt das Verhältnis von Kompositionsanalyse und Redaktionskritik, was am Beispiel von Mk 9,2–13 stark auffällt. Nach dem kompositionsanalytischen Nachweis „handelt es sich bei dieser Episode (Mk 9,9–13) um einen semantisch kohärenten Text“ (250); doch wird dann angenommen (ohne entsprechende Analyse), daß Mk 9,2–8 „ein in sich geschlossenes vormarkinisches Überlieferungsgstück“ (250) war, das erst Markus mit 9,11.12a.12b.13 redaktionell verbunden habe. Warum können zwei semantisch kohärente Episoden (9,2–8.9–13) nicht vormarkinisch einen Zusammenhang gebildet haben?

Da sich ähnliche Unstimmigkeiten bzw. nicht einsichtige Urteile auch in den anderen Analysen finden, fällt dem Rezensenten die Beurteilung der mit ungeheurem Aufwand (auch in der Verarbeitung der Sekundärliteratur) erstellten Untersuchung schwer. Beachtung verdient auf alle Fälle, die Ortsbestimmung des Markusevangeliums anhand von Mk 13 (in einer Situation vor dem Jahre 70 n. Chr.). Auch abgesehen von manchen Einzelanalysen wird man der Bestimmung des Verhältnisses von Nachfolge und Zukunftserwartung im Mk-Ev, wie Vf. sie vornimmt, weithin zustimmen können. Die Kernsätze lauten: „Der Ort der Nachfolge ist die Verkündigung des Evangeliums... Die markinische Nachfolgevorstellung ist zutiefst christologisch begründet... Die markinische Nachfolgevorstellung ist durchweg auf die Zukunft ausgerichtet. Der christologische Rückblick wird stets durch einen Ausblick ergänzt. Der Gekreuzigte wird als der kommende Menschensohn erwartet. Hiermit ist die Erwartung des machtvollen Anbruchs der jetzt noch verborgenen, aber sicher kommenden Gottesherrschaft verbunden... Ob er für den einzelnen kommt, um ihn als einen der Auserwählten aus der ganzen Welt zu retten (Mk 13,26f) oder sich als endzeitlicher Richter seiner zu schämen (Mk 8,38), darüber entscheidet die gegenwärtige Stellung zum Evangelium. Allein in der Nachfolge ist das Heil beschlossen“ (338f).

München

Rudolf Pesch

Mohr, Till Arend: Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsge-
schichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passions-
tradition. – Zürich: Theologischer Verlag (1982). 459 S. (Abhandlungen zur
Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd 70), kart. DM 64.–

Die Arbeit von T. A. Mohr ist eine von der Theol. Fak. der Univ. Basel angenommene Diss., die der Vf. unter Ph. Vielhauer begonnen und bei O. Cullmann abgeschlossen hatte. Sie ist mit 459 S. sehr umfangreich, dabei aber stets spannend, interessant und provozierend. Ihr Ziel ist es, die den mk und joh Passionsberichten zugrundeliegenden Traditionen zu eruieren und deren beiderseitige Beziehungen näher zu bestimmen, die sich als Parallelüberlieferungen erweisen. Das Hauptgewicht seiner Untersuchung liegt freilich in der Rekonstruktion der Redaktions- und Traditions Geschichte der mk Passionserzählung, auch wenn der Titel an sich eine gleichgewichtige Behandlung der joh erwarten läßt. So sind auch die Analysen der Mk-Texte wesentlich ausführlicher und diffiziler als die der joh.

In der Einleitung A bespricht M. Methodenfragen und gibt einen gerafften Überblick über den Stand der Forschung zur Mk-Passion – nicht der Joh-Passion (11–43). Der Hauptteil B umfaßt die Analysen zu Mk 11; 14,1–16,8 par Joh und ist in 24 Unterabschnitte gegliedert (45–403). Im Schluß C werden die Ergebnisse noch einmal zusammengefaßt und die vorausgegangenen Analysen ausgewertet (404–427). Abkürzungsverzeichnis (429), ein sehr

² Vgl. dazu B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1983, 573–576.

umfangreiches Literaturverzeichnis (431–457) und der Lebenslauf des Vf.s (459) beschließen die Arbeit.

Als Ergebnis seiner Analysen stellt M. heraus: „Mk hatte einen umfangreichen, schriftlichen Passionsbericht zur Verfügung, der bereits eine vormk. Überarbeitung (B) aufwies und in seiner urspr. Gestalt (P) mit der von den Synoptikern unabhängigen vorjoh. Leidensgeschichte im wesentlichen übereinstimmt“ (404). Das bedeutet im einzelnen:

1) Der unbearbeitete vormk Langbericht P: Er erzählte die Salbung Jesu in Betanien; den Einzug in Jerusalem mit gleich anschließender Tempelreinigung und Zeichenforderung; die Feier des Letzten Abendmahles mit Vorhersage des Judasverrats und einer doppelten Zeichenhandlung, mit der Jesus seinen unmittelbar bevorstehenden Tod als Selbsthingabe für die Vielen ankündigte; Jesu Gebet in Getsemani, bei dem die Jünger schliefen und ihren Herrn allein ließen; die Gefangennahme Jesu, die durch den Verrat des Judas ermöglicht wurde; die Flucht der Jünger; die Verhandlung vor dem Hohen Priester mit dem Selbstbekenntnis Jesu und seiner Verurteilung zum Tod wegen Gotteslästerung; die Verhandlung vor Pilatus mit dem Bekenntnis Jesu, „König der Juden“ zu sein; Geißelung und Verspottung Jesu als „König der Juden“; Kreuzigung, Grablegung durch Josef von Arimatäa; Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena (vgl. die detaillierte Darstellung von P, 404). Dieser (unbearbeitete) Langbericht P stammte aus dem judenchristlichen Milieu der Jerusalemer Urgemeinde; denn sämtliche Traditionen spielen in und um Jerusalem; außerdem sind Ort der Handlung wie die handelnden Personen selbst häufig genau und glaubwürdig angegeben. P war ursprünglich aramäisch abgefaßt, worauf eine Fülle von Semitismen, der Gebrauch des MT und aramäisch-hebräische Sprachreste hinweisen. Die in P erhaltenen Traditionen sind im wesentlichen historisch zutreffend. Als christologische Titel spielen in P eine Rolle: Messias = „König der Juden“; Menschensohn; „Sohn des Hochgelobten“. Gerade der zuletzt genannte Titel ist also keine Übernahme des Sprachgebrauchs der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde, sondern älteste Tradition der Jerusalemer Urgemeinde, woraus folgt, „daß wir uns von der Christologie der Jerusalemer judenchristlichen Urgemeinde bisher ein unzureichendes Bild gemacht haben. Schon hier muß sehr früh neben dem Messias- und Menschensohntitel u. a. eine – wenn auch noch einfache Sohneschristologie in Ansatz gebracht werden“ (406). Das Skandalon des Kreuzes wird in P durch das atl Bild vom leidenden Gerechten, wie es in Ps 22 und 69 zum Ausdruck kam, bestanden. Daß man speziell auf Ps 22 zurückgriff, hatte seinen Grund darin, daß „Jesus selbst in seiner äußersten Not zu Gott mit den Worten von Ps 22,2 schrie (Mk 15,34a)“ (406).

Dieser Passionsbericht P liegt aber nicht nur – in der von B bearbeiteten Fassung (s. u.) – Mk zugrunde, sondern ist uns auch als Parallelüberlieferung in der Passionserzählung erhalten, die Joh aufnahm und bearbeitete. Dabei war der 4. Evangelist sogar in einer noch günstigeren Position hinsichtlich seiner Tradition als Mk: Ihm stand die P-Schicht direkt zur Verfügung, d. h. ohne die sekundäre Überarbeitung und Erweiterung durch B. „Joh hatte also einen älteren Passionsbericht als Mk!“ (407). Die Beweise für diese These sind der gleiche äußere Umfang, der Inhalt mit oftmaligen Übereinstimmungen bis in den Wortlaut hinein und die im ganzen noch gut erkennbare Anordnung der Stücke bei P und der vorjoh Tradition. Außerdem fehlen in der vorjoh Tradition gerade jene Stücke, die in der Mk-Passion von B oder Mk stammen. Dabei stellt sich sogar heraus, daß die vorjoh Tradition in manchen Punkten eine größere Ursprünglichkeit verrät als P. P ist also nicht einfach mit der vorjoh Passionserzählung zu identifizieren. „Vielmehr scheint der urspr. aramäische Passionsbericht schon sehr früh auf zwei verschiedenen Wegen weiterüberliefert worden zu sein bzw. bei dem Übergang in den hell. Sprachraum zwei verschiedene Übersetzungen ins Griechische erfahren zu haben“ (408). Zu Mk wird „P auf dem Wege über den Kreis der sog. ‚Hellenisten‘ in Jerusalem und über B“ gelangt sein (408), während der 4. Evangelist, der nach Joh 19,27; 18,15 mit 21,24 in Jerusalem wohnhaft gewesen war, einen „direkten Zugang zu der P entsprechenden Leidensgeschichte hatte“ (409). Freilich nimmt M. an, daß Joh auch die Syn gekannt habe: „Ihnen gegenüber bringt er seine Trad., seine Kenntnisse und Informationen sowie seine Sicht von der Passion völlig souverän zur Geltung; ja, er will offenbar die Syn. an nicht wenigen Stellen ergänzen, vertiefen und mit einem Korrektiv versehen“ (409). – Da P und die vorjoh Passionstradition Paralleltraditionen sind, sieht sich M. berechtigt, die vormk und – seltener – die vorjoh Tradition anhand des jeweiligen Parallelberichtes zu ergänzen bzw. zu korrigieren (z. B. bei der Salbungsgeschichte, dem Tempelwort im Anschluß an die Tempelreinigung, der Ostererzählung).

Dieser ursprüngliche Passionsbericht, der seinen „Sitz im Leben“ in den gottesdienstlichen Versammlungen „von Haus zu Haus“ (Apg 2,46), in der Katechese für Neueintretende oder im Herrenmahl gehabt haben mag – M. legt sich hier nicht fest –, weist einen „hohen Grad historischer Glaubwürdigkeit“ (426) auf, so daß er uns nicht nur gute Informationen vermittelt, wie es zum Prozeß Jesu kam, sondern auch „einen hervorragenden Zugang zum historischen Jesus ermöglicht“ (426). Diese Tradition zeigt überraschend: „Nicht erst die Urgemeinde glaubte und verkündete Jesus als den Christus. Er selbst trat mit einem messianischen Anspruch auf, den er durch den Menschensohn- und Gottessohnittel klar von weltlich-politischen Erwartungen absetzte. Dadurch erregte er weniger bei den Römern als vielmehr bei den jüdischen Oberen Anstoß, einen Anstoß, der zu seiner Ablehnung und Verurteilung führte. Wie die großen Propheten Gottes im Alten Testament wußte auch Jesus, wer er war und welchen Auftrag er auf Erden hatte. Für die Wahrheit seines Anspruches und seiner Aufgabe war er bereit, den Tod auf sich zu nehmen. Er kündigte ihn

wiederholt und in verschiedener Form an, im vollen Vertrauen auf seinen himmlischen Vater. In seiner Vollmacht wollte er den alten Tempel – bildlich gesprochen – niederreißen und in drei Tagen einen ganz neuen aufbauen. Der Tod wäre für ihn nicht das Letzte, das Ende. Jesus schaute darüber hinaus auf die Herrlichkeit im Reiche Gottes, wo er als der lebendige Menschensohn und Gottessohn erneut vom Gewächs des Weinstockes trinken werde, in der Gemeinschaft mit all den Vielen, zu deren Erlösung er in den Tod gegangen sein werde“ (427).

2) Die Bearbeitung von P durch B: Dieser (unbearbeitete) vormk Langbericht P wurde in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde von einem Lehrer, der P in der Katechese verwendete, bearbeitet. Das geschah besonders dadurch, daß er – z. T. sehr wertvolle – Traditionen einfügte, „die er zum besseren Verständnis der Leidensgeschichte Jesu nicht missen wollte“ (413). So hat er der Passionsgeschichte mit Mk 10,32–34 eine neue Einleitung gegeben und besonders die Erzählungen von der Besorgung des Reittiers (11,2–7), der Findung des Paschamahlsales (14,12–16) und der Verleugnung des Petrus eingebracht (vgl. die detaillierte Darstellung der B-Redaktion 411). Der Redaktor B fühlt sich auch als Christ grundsätzlich noch dem Judentum verbunden. Sein Denken ist stark im AT (LXX) verwurzelt. Sein besonderes Anliegen ist zu zeigen, daß sich in Jesu Leiden die Schriften erfüllt haben. Daneben will er aber auch einfach die Leidensgeschichte Jesu „mit den geheiligten Farben des AT ausmalen und die Passion mit geprägten Vorstellungen des Judentums verständlicher machen“ (412). In seiner Christologie sieht er Jesus als Menschensohn, vollmächtigen Herrn und Lehrer, als Gottessohn (theios anēr), der sein Leiden im Gehorsam gegenüber Gottes Willen freiwillig auf sich nimmt. Durch sein Blut wird der neue Bund aufgerichtet und vollzieht sich die Erlösung. Jesus ist auch das vollkommene Paschalamme, das sich hingibt, um die Errettung und das Heil der Endzeit zu verwirklichen. Die Zeichen beim Tode Jesu künden an, „daß sich in der Welt kraft des Todes Jesu ein Gerichtsgeschehen und eine Neuordnung von eschatologischen Dimensionen abspielt“ (412). Da der Menschensohn bald wiederkommen wird, heißt es wach sein und beten, Jesu Vorbild nacheifern und ihm nach dem Vorbild der Jünger und der salbenden Frau als König willig und mit Freuden dienen und gute Werke vollbringen, sich aber auch Judas und Petrus als warnende Beispiele vor Augen führen. – Die Bearbeitung von P durch B fehlt bezeichnenderweise in der vorjoh Tradition, was als Bestätigung für die Analyse gelten kann.

3) Die mk Redaktion: Mk hat den durch B bearbeiteten Passionsbericht P, der ihm schriftlich vorlag, beträchtlich verändert (vgl. die Aufzählung der umfangreichen mk Eingriffe 414). Am stärksten hat Mk in 11–14,11 eingegriffen: Durch den Einschub von Kap. 12 und 13 hat er die Passionsgeschichte (B) stark zerdehnt. Um dann aber die alte Einleitung von P (mit der Salbungsgeschichte) wieder stärker an die eigentliche Passionserzählung heranzurücken, hat er sie nach Kap. 12 und 13 in 14,1ff eingebaut und damit seine Passionserzählung eröffnet. Ein weiterer gravierender Eingriff war die Ersetzung der – aus Joh zu erschließenden – Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena durch den Aufbruch und Aufruf zur Heidenmission in 16,6.7.8b–d. – Welche theologischen Absichten Mk mit all diesen Änderungen, Ergänzungen, Auslassungen, Umstellungen etc. verfolgte, legt M. zusammenfassend S. 414–426 dar, das aufzuzählen hier nicht der Platz ist. Nur einige Stichpunkte seien genannt: Ende des Tempels, damit Verwerfung Israels als des alten Gottesvolkes und Schaffung des Zugangs zu Gott für alle Völker (nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel – aber ohne Prärogative in dem einen neuen universalen Gottesvolk); Entapokalyptisierung der Parusieerwartung im Zusammenhang mit der „Stunde des Menschensohnes“, die sich in der Passion und Auferstehung ereignete; Zeichnung Jesu als deuteriojesajanischen Gottesknecht, wodurch besonders die soteriologische Bedeutung des Sterbens Jesu herausgestellt wird.

M.s Untersuchung ist, wie ich schon eingangs sagte, ohne Zweifel sehr interessant und zugleich provozierend. Mit einem enormen Fleiß hat er speziell die Mk-Perikopen untersucht und dabei das ganze Repertoire der exegetischen Methoden eingesetzt, besonders auch sprachlich-stilistische Beobachtungen. Er kommt in etwa zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie schon von D. Dormeyer (und R. Pesch) erarbeitet wurden, auf den er in seiner Einleitung speziell hinweist. Gegenüber früheren, z. T. überzogenen Versuchen, die mk Passionserzählung mehr oder weniger als redaktionelle Bildung des 2. Evangelisten zu verstehen, der zwar diverse Traditionen miteinander verbunden und bearbeitet, aber auch kräftig eigene Akzente gesetzt hat, zeigt der Vf. in vieler Hinsicht überzeugend auf, daß sich Markus auf einen umfangreichen, zusammenhängenden Passionsbericht stützen konnte, der bereits in seinen frühesten Stadien – in P – relativ ausführlich war. Auch wenn nicht jeder Exeget diese Ansicht teilen wird, so hat der Vf. doch wichtige Anstöße gegeben, über die nachzudenken sich lohnt. Natürlich wird man bei der Zuteilung einzelner Verse oder Versteile zu den verschiedenen Schichten manchmal anderer Meinung sein – das hängt z. T. mit den sprachlichen und stilistischen Beobachtungen zusammen, die ihre eigene Problematik haben –, doch sind viele seiner Analysen überzeugend. Einige Bedenken hege ich allerdings angesichts der Zuversicht, mit der M. die historische Zuverlässigkeit dieser vormk Tradition, insbesondere die von P, einschätzt. Hier scheint er m. E. in manchen Fällen vorschnell zu urteilen; hier wird auch nicht selten historisierend und psychologisierend argumentiert.

Dazu einige Beispiele: Der Abendmahlsbericht Mk 14, (18–21) 22–25, der älter sein soll als die paulinische Abendmahlstradition in 1 Kor 11, „entstammt ... der Jerusalemer Urgemeinde, da nur die Teilnehmer des letzten Mahles Jesu diese seine Worte, an deren Echtheit auf Grund mehrerer klarer Indizien nicht mehr gezweifelt werden kann, überliefert haben können ...“ (212). – Die Historizität der Frage des Hohenpriesters an Jesus am Höhepunkt der Synedriumsverhandlung: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten“, die häufig mit dem Argument in Frage gestellt wird, daß es dafür keine ausreichenden Zeugen gebe, da die Jünger ja nicht anwesend waren, verteidigt M. wie folgt: „Dieses Argument entfällt, da nicht einzusehen ist, warum die Mitglieder des Hohen Rates, die an der Verurteilung Jesu – welcher Art die Verhandlung auch immer gewesen sein mag – beteiligt waren, in der Auseinandersetzung mit Juden und Christen und zu ihrer eigenen Rechtfertigung die an Jesus gestellte Frage und seine Antwort darauf verschwiegen haben sollen, zumal es unter den Ratsmitgliedern auch Sympathisanten mit Jesus gegeben haben muß. Die Synedristen mußten sich vor dem Vorwurf des zunächst noch auf Jesu Seite stehenden Volkes und nach Ostern der sich zu Jesus als Messias bekennenden Juden, sie hätten einen Gerechten ans Kreuz geliefert, rechtfertigen“ (259). Auch die Antwort Jesu an den Hohen Priester, die aus einer Kombination von Ps 110,1 und Dan 7,13 besteht und die deswegen in der Literatur häufig einem fortgeschrittenen Stadium christologischer Reflexion zugeschrieben wird, verteidigt M. u. a. mit folgendem Argument: „Die Behauptung, nicht Jesus, sondern erst die spätere Urgemeinde habe zwei atl Stellen zusammenfügen können, hält keiner kritischen Prüfung stand. Und meint man ernsthaft, eine Gestalt wie Jesus, die von Kindheit an gewohnt war, sich mit den Schriftgelehrten auseinanderzusetzen, hätte nicht reflektiert?“ (262).

Ja, man hat manchmal den Eindruck, daß der Vf. etwas schnell die Anwendung der historisch-kritischen Methode hinter sich läßt und sich der historischen Fragestellung zuwendet.

Ebenso fragwürdig erscheint mir die These M.s, die vorjoh Passionsgeschichte sei gleich alt wie die (vor-vor-mk) Tradition P, ja z. T. noch ursprünglicher. Ich bin zwar nach wie vor mit ihm der Ansicht, daß Johannes nicht die Syn, sondern eine eigenständige Passionserzählung verwendet hat, die auch manche gute alte Tradition enthalten mag. Es zeigen sich aber in dieser vorjoh Passionsgeschichte Spuren syn Einflusses – und zwar der uns geläufigen syn Evv, besonders des Lk-Ev –, wie ich in meiner Untersuchung „Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium“ aufgezeigt habe, die eine so frühe Ansetzung des vorjoh Passionsberichtes nicht zulassen.

Ein gutes Beispiel scheint mir die Salbungsgeschichte zu sein, die M. ausführlich analysiert (129–147). Schon der Umstand, daß die Frau die Füße Jesu salbt, ist nicht gerade selbstverständlich – M. hält das freilich für das Ursprüngliche; erst B habe aus einer Salbung der Füße eine solche des Hauptes gemacht „vermutlich im Blick auf die atl Vorbilder von Königssalbungen“, was ihm „im Kontext der Einzugsgegeschichte wichtig [war], um Jesu Messianität transparent werden zu lassen“ (147) –; noch ungewöhnlicher ist, daß die Frau die Füße Jesu gleich wieder mit ihren Haaren abtrocknet. Diese „unsinnige“ und zugleich „unschickliche“ (aufgelöstes Haar!) Handlung läßt sich m. E. nur dadurch erklären, daß die Lk Sündeninerzählung auf die Betanienerzählung eingewirkt hat (vgl. dazu mein Buch „Johannes und Lukas“, Würzburg 1984, 204ff bzw. 126–206). Antiquarische oder psychologische Hinweise, die schon früher gegeben wurden, machen die Sache nicht verständlicher, auch nicht die Erklärung M.s: „Wenn die Frau ... mit ihren Haaren Jesu Füße ‚trocknet‘, so nimmt sie lediglich das Viel-zu-Viele der Salbe weg, das ein echtes Gefühl des Wohlbefindens weder in Sandalen noch auf einem Liegepolster hätte aufkommen lassen können“ (134). Im übrigen war der vorjoh Salbungsbericht dem mk durchaus nicht so ähnlich, wie M. annimmt. Im vorjoh Bericht fehlte nicht nur der Name des Gastgeber aus Mk 14,3 – „Simon, der Aussätzig“ –, der nach M. auf „alte, historisch wertvolle Überlieferung“ (132) zurückgeht; er enthielt Namen, die Mk nicht kennt (vgl. meine Analysen in „Johannes und Lukas“ 151–166), nämlich Maria, Marta und Judas. Speziell für die Ursprünglichkeit des Namens „Judas“ in der vorjoh Erzählung spricht die Tatsache, daß sich im 4. Ev wiederholt Fälle finden, wo Personen, die in früheren Traditionen noch anonym waren, konkrete Namen erhalten haben, ohne daß sie sich auf Johannes zurückführen lassen (vgl. z. B. Petrus und Malchus in der Erzählung von der Verhaftung Jesu); die Formulierung Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης kommt nur hier und Joh 14,22 im 4. Ev vor; sonst – nämlich in 6,71; 13,26; 13,2 – schreibt Johannes Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (–ης); auch die weitere Kennzeichnung des Verräters mit εἰς τὸν μαθητῶν αὐτοῦ ist unjoh, da Johannes sonst fast regelmäßig εἰς ἐκ sagt; schließlich weist der Kommentar, den der Evangelist im folgenden Vers 6 gibt, den Namen als vorjoh aus. – Ein weiteres Beispiel – unter mehreren anderen –, bei dem sich syn, speziell wieder Lk Einfluß zeigt, ist die Erzählung von der Verleugnung des Petrus (vgl. die Tabellen in meinem Buch „Passionsgeschichte“ 93ff und die Auswertung der Lk – joh Parallelen 97ff). M. schreibt freilich diese Szene bei Joh dem nachjoh Redaktor zu, von dem auch Kap. 21 stammt (276f). Dafür gibt es aber keine stichhaltige Begründung. Der Jünger, der Petrus den Zugang zum Hof des Hohenpriesters vermittelt (18,15f), ist nicht der „Lieblingsjünger“ aus Joh 21 (der „Konkurrent“ des Petrus) (vgl. Dauer, Passionsgeschichte 73ff). Die unjoh Sprache, auf die M. (277 mit Anm. 8) verweist, ist kein Zeichen nachjoh Redaktion, sondern Hinweis auf den vorjoh Bericht (einzig ἀνθρακία findet sich in Kap. 21), den der 4. Evangelist kunstvoll um das Verhör Jesu gelegt hat. Daß die Verleugnungsszene vorjoh ist und von Johannes bearbeitet wurde, wird besonders an den joh Spracheigentümlichkeiten deutlich, die sich speziell in den Überleitungsversen 17 und 25 finden und auf die M. gar nicht eingeht (wie

überhaupt seine Analysen zu den joh Perikopen zuweilen recht pauschal sind und andere Rekonstruktionsversuche der vorjoh Tradition wie die von Fortna, Boismard-Lamouille, Boyd kaum oder überhaupt nicht zu Worte kommen!); in V. 17: das οὐν-historicum; „das als Attribut verwendete mit Artikel versehene Substantiv“ (E. Schweizer) in ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός; das relativ weite Auseinanderstehen von Prädikat und Subjekt in λέγει ... ἡ παιδίσκη κτλ.; μὴ als Fragepartikel; ἐκεῖνος als „selbständiger personaler Singularis“ (E. Schweizer); in V. 25: οὐν-historicum; die bei Johannes beliebte Wörtertrennung in ἦν δὲ Σίμων ... ἑστώς; ἐκεῖνος; die Wendung ἠρνήσατο καὶ εἶπεν, die im Grunde dem joh ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν formal entspricht. Facit: Die Verleugnungsszene hat Johannes bereits vorgefunden – das zeigen die unjoh Wörter und Ausdrücke –, aber er hat sie bearbeitet und seinen theologischen Anliegen dienstbar gemacht. Auf diese vorjoh Erzählung gehen dann auch die syn Einflüsse zurück.

Diese Beispiele, die sich noch vermehren ließen, zeigen also den Einfluß unserer späteren Syn; das spricht nicht dafür, daß die vorjoh Passionserzählung ebenso alt ist wie die vormk P. Ist das richtig, dann wird auch die Methode M.s fragwürdig. P an einigen Stellen mit Hilfe der vorjoh Tradition zu rekonstruieren. Insbesondere gilt das für Mk 16,1–8, wo in P ursprünglich eine Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena erzählt worden sein soll entsprechend Joh 20,11b–18 und die Mk durch den Aufbruch und Aufruf zur Mission in 16,6.7.8b–d ersetzt haben soll. Zwar dürfte Joh 20,11b–18 zum vorjoh Bericht gehört haben. Aber ob hier eine alte Tradition vorliegt, ist doch sehr fraglich. Manches spricht dafür, daß diese Szene Mt 28,9f voraussetzt, das in der vorjoh Tradition weiter ausgemalt (vgl. das Motiv des Gärtners) und von Johannes überarbeitet wurde.

Zum Schluß sei vermerkt, daß nicht wenige Schreibfehler, besonders bei griechischen Wörtern und hier speziell bei den Lautzeichen und Akzenten, stehengeblieben sind. Weitere Korrigenda: S. 79 Z. 26 v. o.: 11,18a statt 11,8a; S. 117 Z. 6 v. o.: Mt statt Mk; S. 251 Z. 5 und 6 v. o.: jeweils 18, ... statt 12, ...; S. 270 A. 93: 23,2,5 statt 22,2,5; S. 274 Z. 7 v. u.: 14,65 statt 14,16; S. 360 A. 63 (Z. 13): 19,34b.35 statt 18,34b.35 u.a. Ungewöhnlich ist das wiederholt vorkommende „unüberzeugend“.

Die oben ausgeführten kritischen Anmerkungen wollen freilich den Wert der Arbeit M.s nicht in Frage stellen. Sie sollten nur deutlich machen, daß auch mit seiner Untersuchung nicht alle Fragen zu diesem komplexen Thema gelöst sind bzw. manche Probleme noch intensiver behandelt werden müssen. Es lohnt sich jedenfalls, sich dazu von ihm Anstöße geben zu lassen.

Pegnitz

Anton Dauer

A Synopsis of the Four Gospels in Greek. Arranged according to the Two-Gospel Hypothesis and edited by Orchard, John Bernard OSB. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. XXXIV, 342 S., Lw. DM 74.–

Das angezeigte Werk J. B. Orchard, das den Evangelientext der vier neutestamentlichen Tradenten zu einer fortlaufenden synoptischen Folge kombiniert, ist der zweite Bd einer auf drei Bde geplanten Serie zur „Lösung des synoptischen Problems“. Während der erste Bd: Matthew, Luke and Mark, The Griesbach Solution to the Synoptic Question, Manchester 1976, die Begründung liefert, bringt der vorliegende zweite Bd die Ausführung.¹

Ihr geht ein Inhaltsverzeichnis, ein Vorwort, eine Einführung mit dem Thema: Synopsen generell und die jetzige Ausführung und schließlich eine Perikopenliste der Evangelien-Parallelen voraus. Die Einführung über die Synopsen ist in englischer und deutscher Version vorhanden. Der Klappentext des Umschlages informiert darüber, daß die deutsche Version von H. H. Stoldt stammt, während ein Beipackzettel des Verlages auffordert, die englische Version als maßgeblich anzusehen, weil der Verlag von der deutschen keine Kenntnis gehabt habe.² Den Abschluß des Bdes bilden der Textkritische Apparat und eine Liste der expliziten Bibelzitate in den Evangelien. Zu dem Textkritischen Apparat gibt es jeweils eine kurze Einführung und Beschreibung³ auf Englisch und Deutsch, die der „Inkriminierung“ durch den Verlag offenbar entgangen sind. Der Umschlagtext informiert wieder, daß die deutschen Versionen von H. H. Stoldt stammen.

Fußend auf Belegen, wie sie O. in seinem ersten Bd (88f) gegeben hat, nimmt O. die Entstehung der Markus-Version aus Matthäus und Lukas an. In der Tat lassen sich einige Belege geltend machen, bei denen die Markus-Version wie die Kombination aus Matthäus und Lukas aussieht. Das Textdefizit der Markus-Tradition muß dann auf

¹ 1982 veröffentlichte O. bereits: „A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation, arranged according to the Two-Gospel Hypothesis“, Mercer University Press.

² Im Druck sind Fehler verblieben: S. XVIIb lies: Evidenz-Element. S. XXIIb lies: auf einen Appendix.

Die Übersetzung ist streckenweise deutsch-uniidiomatisch wörtlich, andererseits unbegründet frei. S. 313: Das englische „organization“ ist nicht bedeutungsgleich mit dem deutschen „Organisation“. Lies: Anlage.

redaktioneller „Ausscheidung“ beruhen. Die Problematik dieser Text-Theorie beschreibt und begründet O. in der bereits genannten „Einführung“.

O. geht davon aus, daß „jede Synopse“ „entweder Markus oder Lukas (oder Matthäus) als Mittelform zwischen den beiden anderen Evangelien wählen“ müsse. Er schließt sich der Auffassung D. L. Dungans an, nach der „der Verfasser einer Synopse gewisse Urteilsentscheidungen zu treffen“ hat, „die unweigerlich ein Vorurteil erzeugen zugunsten der einen Theorie und zu Ungunsten der entgegengesetzten.“³ „Jeder einzelne hat die Freiheit, die Wahl zu treffen entsprechend seinem eigenen Urteil“, fährt O. fort. Ohne sie und weitere zu treffen, sei es unmöglich, „rational vorzugehen“. „Der Wunsch, ‚neutral‘ zu sein, d. h. unparteiisch“, sei, „obgleich an sich lobenswert, ganz unmöglich zu realisieren“ in einer für das Studium des synoptischen Problems bestimmten Synopse.⁴ Wenn dem wirklich so ist und jede Hypothese oder Theorie grundsätzlich gleiche Berechtigung hat sowie nach eigenem Urteil arrangiert werden kann, dann bleibt es doch gleichgültig, welche bevorzugt wird, natürlich wieder nach eigenem Urteil! Nur, wie qualifiziert ist ein solches Urteil? Die historischen Evangelien-Autoren hatten nicht die Möglichkeit, sich nach dem epigonalen Urteil zu richten! Es erscheint darum fraglich, ob ein solches Verfahren wissenschaftlich erfolgreich sein kann.

Tatsächlich gibt O. mit seinen Prämissen die Forschungssituation wieder, aber er selbst verfährt gar nicht so subjektiv, wie es die obigen Zitate nahelegen könnten. Auf S. XXIIa bzw. XVa nennt er immerhin 6 allgemeingültigere Kriterien, nach denen er die Perikopen-Einheiten bestimmt. Er fragt z. B. nach Einheitlichkeits-Maßstäben formaler und inhaltlicher Art.

Ob der Verfasser einer Synopse notwendig ein Theorie-Vorurteil erzeugen muß, ist durchaus einer kritischen Nachfrage bedürftig. Wenn das vertikale oder horizontale Parallel-Arrangement von Texten Vorurteile verursacht, dann liegt dies nicht unbedingt an dem Tatbestand der bloßen Textzuordnung. Der Vergleich paralleler Perikopen bedeutet zwar sehr wohl eine Entscheidung mindestens literartechnischer, jedoch nicht selbstredend quellentheorie-etablierender Art. Andernfalls müßte bereits ein solcher Versionsvergleich, weil unzulässig, unterbleiben. Es werden bei dieser Argumentation Entscheidungsebenen verwechselt: Handlungs-Entscheid, literartechnischer Entscheid und Theoriebildungs-Entscheide.

Literartechnischen Anfragen muß sich indes jede Synopse stellen. Hinsichtlich der Brauchbarkeit verdient zweifellos die horizontale Partitur-Synopse den Vorzug.⁵ Das Ersetzen der wörtlichen Parallelen durch „Wiederholungszeichen“ (durchlaufende Linien) macht selbst die kleinsten Abweichungen mit einem Blick überschaubar, die sonst sehr rasch übersehen werden. Durch die Anwendung dieser „Wiederholungslinien“ auch auf Wortteile sind selbst potentielle Abkürzungen mit unterschiedlichen Auffüllungen erkennbar. Ausgangsbasis für das Synopsen-Arrangement wird dann am besten die Evangelien-Version, die am leichtesten das Arrangement erlaubt, den wenigsten Aufwand erfordert und die größte Übersichtlichkeit ermöglicht. Diese Übersichtlichkeit kann durch einige vorteilhafte Techniken, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden sollen, verstärkt werden.

Die abweichenden Beobachtungen sind zu rubrizieren nach ihrer Art. Daran lassen sich kompositorische Besonderheiten der Evangelien-Autoren bzw. auch ihrer Quellen erkennen. Hier wird man ohne verlässliche semitistische Kenntnisse nicht auskommen können.⁶

Ohne sehr weit ins Detail gehen zu müssen, läßt sich bereits mit wenigen Hinweisen zeigen, daß die Hypothese O.s über die matthäisch-lukanischen Quellen des Markus in der vorliegenden Form nicht durchgehalten werden kann. Denn gelegentlich ist im Gegensatz zu O.s Ausgangspunkt u. a. die Matthäus-Version ihrer Form nach als Kompilation der Markus- und Lukas-Parallele anzusprechen.

Das gilt für Mt 12,31f (// Mk 3,28f // Lk 10,12).

Die Matthäus-Version (Mt 12,31f) besteht inhaltlich aus zwei Satzfolgen:

1. Deshalb sage ich Euch: Jegliche Verfehlung und Schmähung wird den Menschen vergeben werden. Die Schmähung des Geistes aber wird nicht vergeben werden.

2. Und wenn jemand (ein) Wort wider den Sohn des Menschen sagt, wird ihm vergeben werden. Wenn aber jemand (es) wider den Heiligen Geist sagt, wird ihm nicht vergeben werden, weder in dieser ewigen Zeit noch in der künftigen.

³ Vgl. S. XVIIIb f bzw. S. XIIb.

⁴ S. XXb bzw. S. XIIIb.

⁵ Vgl. dazu etwa ZNW 71 1983 S. 130; 133; 136f; 139f sowie ThRv 81, 1985 (meine Besprechung von M. Black, Die Muttersprache Jesu), zu Mt 12,31f (im folgenden zitiert).

⁶ Vgl. Anm. 5.

Diesem Wortlaut steht bei Markus eine Satzfolge gegenüber:

Wahrlich, ich sage Euch, daß alle Verfehlungen und Schmähungen den Söhnen der Menschen vergeben werden, wenn sie, welche Art auch, schmähen. Wenn aber jemand schmäht gegen den Heiligen Geist, hat er keine Vergebung in die ewige Zeit hinein,⁷ sondern ist ewigzeitiger Verfehlung behaftet.

Lukas bietet nur ein Relativsatz-Gefüge und einen einfachen Aussage-Satz:

Und jeder, der (ein) Wort gegen den Sohn des Menschen reden wird, dem wird vergeben werden. Dem aber gegen den Heiligen Geist Schmähenden wird nicht vergeben werden.

Die Matthäus-Version zeigt, wie angedeutet, inhaltlich eine Doppelung der Aussage. Auf den ersten Blick könnte eine Differenz in der Aussage der beiden Satzfolgen bestehen: Verfehlungen (konkrete Taten) und Schmähungen (Verbalinjurien) stehen den Schmähungen des Geistes, mit dem die Menschen als vernunftbegabte Wesen vom Schöpfer ausgestattet sind, gegenüber. Der genannte „Geist“ wäre unterschieden vom „Heiligen Geist“, den die anschließende Satzfolge nennt.

In dieser zweiten Satzfolge wiederum bleibt die Frage, wer „der Sohn des Menschen“ ist. Im Falle der Umschreibung der 1. Person im Sinne der semitischen Idiomatik⁸ oder eines Hoheitstitels Jesu stünden Jesus und der Heilige Geist als die Adressaten des abwertenden Wortes einander gegenüber. Auffällig wäre allerdings für den Hoheitstitel, daß seine Herabwürdigung straffrei bliebe. Vom Semitischen her ergibt sich jedoch noch ein weiteres Verständnis des Ausdrucks „der Sohn des Menschen“: Die Determination kann generisch gemeint sein. Dafür spricht auch der idiomatische Wert des Wortes „Sohn“ als Kennzeichen eines Individuums. Der Sohn des Menschen bedeutete dann so viel wie „der Mensch“ im Sinne von „ein Mensch“ als Klassifizierung. Schmähungen von Menschen und Heiligem Geist sind dann die Kontraste.

Nun ist aber auch die bloße Bezeichnung von „Geist“ im Sinne von „Heiligem Geist“ neutestamentlich nicht ungewohnt, vor allem in der Apokalypse und der Apostelgeschichte, aber u. a. auch an einigen Evangelien-Stellen, speziell im Matthäus-Evangelium noch 22,43. Dann bringt der Text von Mt 12,32 einen synthetischen bzw. explikativen Parallelismus zum vorausgehenden Vers: der Geist wird spezifiziert wie auch die menschlichen Adressaten der Schmähungen, ebenso die Strafdauer. Es liegt demnach ein einziger Überlieferungsblock mit typisch semitischen Stilkennzeichen vor. Daher verdient auch das Verständnis vom Semitischen her als ursprünglicher den Vorzug.

Markus 3,28f bietet eine Version ohne explikativen Parallelismus. Eine Erwähnung bzw. Spezifizierung der menschlichen Adressaten von Schmähungen fehlt, während dem „jegliche“ (sc. Schmähung) eine wortreichere Erläuterung: „wenn sie, welche Art auch (sc. schmähen)“, hinzugefügt ist. Ebenfalls die Strafdauer hat wortreicheren Ausdruck gefunden, der dem entsprechenden Wortlaut bei Matthäus inhaltlich äquivalent ist. Lexikalisch bleibt bemerkenswert, daß für die Schmähungs-Autoren, „die Menschen“, bei Markus die semitisierende Wortverbindung „die Söhne der Menschen“ steht.

In der Lukas-Fassung erscheint das generalisierende „jeglicher“ nicht bei der verbalen Formulierung der Schmähung, sondern als pronominales Äquivalent für die Schmähungs-Autoren. Auch Lukas bringt wie Markus nur das Äquivalent zum explikativen Parallelismus des Matthäus. Mit Matthäus stimmt Lukas in der Nennung der menschlichen Adressaten: „Sohn des Menschen“ überein. Auch ist die erste Verdikt-Formulierung: „(ein) Wort reden gegen“ synonym parallel zu Matthäus, während dies bei der zweiten nicht gilt, weil Lukas das aussagespezifische Verbum „schmähen“ im Sinne stilistischer Variation vorzieht und Matthäus das erste Verbum wiederholt. Beides entspricht gewohnter semitischer Stilistik, in der identischer und synonyme Parallelismus gleichwertig nebeneinander stehen.⁹ Lukas bringt überdies die Straf-Drohung ohne Spezifizierung der Dauer.

Matthäus vereint in seiner Version die Elemente des expliziten menschlichen Schmähungs-Adressaten, der Schmähungs-Autoren und der Strafdauer-Spezifizierung, die bei Lukas und Markus getrennt auftreten. Die Matthäus-Version (12,31f) widerspricht demnach der These O.s.

Üblicherweise wird trotzdem nunmehr in der Diskussion die gegenständliche Ebene zugunsten der spekulativen aufgegeben und eine Hypothese ins Feld geführt, im vorliegenden Fall etwa diese: Markus habe unter Ausscheiden des fehlenden matthäischen Wortbestandes aus Matthäus und Lukas seine Mischversion hergestellt. Damit ist dann in der Regel die weitere „wissenschaftliche“ Arbeit an der Textstelle erledigt, obwohl die Hypothese nur eine Erklärung für das Wortdefizit bzw. die Wortdifferenzen bietet, aber nicht den Nachweis, daß die angenommene Textkomposition wirklich stattgefunden hat. Vielmehr wird jetzt nach anderen zusätzlichen Textstellen gesucht, die ein weiteres „Anbringen“ der Hypothese zu erlauben scheinen. Eine vom betreffenden Autor für stichhaltig angesehene Zahl solcher Belege gilt dann als Beweis, daß die Hypothese der historischen Realität entspricht. Schließlich wird dann die Hypothese als die historische Realität des Vorganges ausgegeben und angesehen.

Indes widerspricht der für Markus 3,28f eingeführten Kompositions-Hypothese die semitisierende Wortverbindung „die Söhne der Menschen“.⁸ Sonst hätte Markus eine „Resemitisierung“ vorgenom-

⁷ Das griechische *eis* ist doppeldeutig und kann gleich *én* = in sein, so bereits auch semitisch! Vgl. ThRv (s. o. Anm. 5) Anm. 20; 50.

⁸ L.c. Anm. 50. So wohl auch das Verständnis im Kontext.

⁹ Außerbiblisch vgl. AOAT IV/1 S. 90 sowie UF 2 1970 S. 343f, biblisch.

men. Wenn wieder die gegenständliche Ebene zugunsten der spekulativen verlassen werden soll, ist die Hypothese fällig, es liege ein „Septuagintismus“ vor.¹⁰ Dafür sind Belege zusammengestellt worden.¹⁰ Aber diese Hypothese wird durch nichtgrammatische, stilistische Beobachtungen infrage gestellt. Denn Markus bietet beispielsweise in der Passionsgeschichte im Gegensatz zu Matthäus, Lukas und Johannes in den Perikopen vom „Hahnschrei“ (Mk 14,30-31) die typisch semitische Stilfigur des Zahlenspruchs: Bevor der Hahn zweimal kräht, wirst Du mich dreimal verleugnen. Dann läge also wieder „Resemitisierung“ vor. Jetzt läßt sich erneut das Hypothesen-Karussell in Betrieb setzen. Denn auch für die Stilfigur des Zahlenspruchs der hebräischen Bibel finden sich die griechischen Übersetzungsbelege der Septuaginta. Darum kann nach üblicher Gewohnheit die Hypothese geltend gemacht werden, daß bei Markus stilistischer Septuagintismus vorliege. Nur ist mit derartigen Hypothesen nichts gewonnen. Denn sie verwehren im Ernstfall den Blick für das allereinfachste: das Durchscheinen originaler semitischer Tradition in den einzelnen Evangelien-Versionen, ja stellen diesen Sachverhalt gegebenenfalls auf den Kopf.

Die Hypothesen-Freudigkeit ist indes ihrerseits nichts anderes als die Folge mangelnden Sachwissens. Sonst verböten sich die herkömmlichen Quellentheorien von selbst. Wer zum Beispiel weiß, daß die Stilfigur des Zahlenspruchs mit der Entstehung des Alten Testaments nicht ausgestorben ist oder sich über die Vorliebe bei dem sekundären „Rabbinen-Schüler“ Lukas für die Bezeichnung des theologischen Lehrers als „Herr“ nicht wundert und gelegentlich in den Evangelien unterschiedliche semitische Idiomatik oder Grammatik im Widerstreit der Versionen erkennen kann, wird der beschriebenen Hypothesen-Bildung keinen wissenschaftlichen Wert zumessen mögen. Es bleibt also zu wünschen, daß in diesem Punkte mehr Bemühen um konkretes philologisches Sachwissen an die Stelle des „Börsenhandels mit Ideen“ und dessen „Konjunktur-Schwankungen“ sowie „Pleiten“ träte.

Es wäre unfair, O. anzulasten, was sonst unausgesprochene Praxis ist, nur, weil er den Sachverhalt, wie zitationsweise dargestellt, offen und ehrlich ausspricht. Die „Urteilsfreiheit“, von der O. ausging, ergibt sich aus der Sache: Je nach Ansatz lassen sich unterschiedliche „Lösungen“ erzielen. Das wiederum liegt an der Mehrdeutigkeit oder Vieldeutigkeit des Materials. Die aus der Uneindeutigkeit hergeleitete „Freiheit“ führt jedoch in die falsche Richtung. Wenn ein Sachverhalt nicht eindeutig ist, müßte anstelle der beliebigen Aussage der Verzicht auf eine solche stehen.

Inhaltlich ist die Situation der Material-Vieldeutigkeit vergleichbar der Problematik bei der Lösung mathematischer Aufgaben mit mehreren bzw. vielen Unbekannten. Erschwerend kommt hinzu, daß diese Unbekannten variabel, d. h. keine festgelegten Größen bzw. nur Tendenz-Sachverhalte sind. Mathematisch stellt das Operieren mit derartigen „Grenzwerten“ indes kein Problem dar. Nur sind dafür die betroffenen Exegeten in der Regel methodisch ungerüstet. Mit Hilfe der Computer-Technik lassen sich heute anhand von Parametern entsprechende Fragestellungen allgemeingültig klären,¹¹ und zwar, unter welchen Bedingungen was möglich ist. Dazu wird eine vollständige Erfassung der Einzel-Beobachtungen nötig. Hier kann die Fragestellung O.s nach den Texten, die seiner Hypothese zugeordnet werden können, durchaus verdienstvoll sein.

Das Thema der Hypothesen-Bildung bietet den Anlaß, abschließend die herkömmliche Zwei-Quellen-Theorie (Spruch- und Geschichten-Quelle) kurz kritisch zu betrachten. Einmal zeigen die über alle Evangelisten verteilten Dubletten mit literarischen Abweichungen, daß vor den bestehenden Evangelien-Fassungen mindestens zwei differierende, aber nachwirkende Versionen liegen.¹² Hinzu kommt gege-

benenfalls das Sondergut. Daß die Sprüche in den Evangelien eine einzelne besondere Quelle darstellen, ist ein Fehlschluß, bei dem Kennzeichen einer literarischen Gattung mit Kennzeichen einer Quelle gleichgesetzt werden. Hinter den Sprüchen kann theoretisch eine Mehrzahl von Einzel-Quellen bzw. Überlieferungen, ebenso auch eine einzige Quelle beider Gattungen stehen. Denn wie sich außerneutestamentlich ein geprägtes Wort aus dem Kontext selbstständig haben wird, zeigt der Spruch von der „Stadt auf dem Berge“ in einem der Oxyrhynchos-Papyri¹³: Eine auf der Spitze eines hoh[en Ber]ges gebaute und befestigte Stadt kann weder fa[ll]en, noch ver[bor]gen sein. Wegen der literarischen Auffüllungen und Umakzentuierung gegenüber Mt 5,8¹³ (// Mk 4,20 // Lk 8,15 :: Mt 10,26 // Lk 12,2) und der literarischen Einbindung¹³ von Mt 5,8¹⁴ in den Kontext erweist sich die Oxyrhynchos-Version als sekundär. Ein separates Auftreten (selbst eines literarisch unveränderten Spruches) rechtfertigt also nicht den Schluß auf eine primäre Spruchquelle. Die bisher hierfür üblichen Wissenschaftsmittel der „Hypothese“ leisten für die Sacherklärung absolut nichts. Gleichwohl ist die Ermittlung verlässlicher Kriterien nicht aussichtslos. Die ntl Einzeltraditionen haben genügend literarische Differenzen, deren Zuordnung zum semitischen Hintergrund noch manche weiterführende Beobachtung erlaubt.⁵ Nur ist dazu bislang ein hervorragendes Gedächtnis und die Beherrschung der griechischen Lokaldialekte sowie der entsprechenden semitischen erforderlich, ferner eine minutiöse Kenntnis der Kulturgeschichte und ihrer Quellen, damit das fehlende Wissen nicht zu Falsch-Einschätzungen und irrigen Hypothesen führt. Das bisher übliche epigonale spekulative Herumkombinieren besagt über originäre Vorgänge nichts und stellt keine solide Basis dar. Plausibilitäts-Betrachtungen im ephe-meren Eigenhorizont sollten nicht mehr mit historischen Sachverhalten gleichgesetzt werden.

O.s Versuch der Material-Zuordnung zu seiner Quellen-Theorie führt eventuell bei gegebener Situation¹⁵ ein kleines Stück voran, und selbst, wenn deutlich wird, daß die Theorie an anderen Stellen versagt. Eine endgültige „Lösung des synoptischen Problems“, wie die Themstellung O.s zum Ziel hat, wird man auch zukünftig davon nicht erwarten können. Wieder ein gelegentliches „non liquet“ zu erlernen, ehrt die theologische Wissenschaft mehr als die Erfindung epigonalen Hypothesen.

Münster

Paul-Richard Berger

Maier, Gerhard: Die Johannesoffenbarung und die Kirche. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. IX, 676 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 25) Ln. DM 178.–

Wirkungsgeschichte der Apk Joh ist ein faszinierendes Thema, nicht nur wegen der gravierenden historischen Bedeutung, die das Buch erlangt hat, sondern auch, wenn man, wie es hier geschieht, Dogmatiker und Exegeten in gleichem Maße heranzieht. Vf. beschränkt sich freilich auf exemplarische Einblicke und von der Reformation ab auf Mitteleuropa. Es fehlt auch der gesamte Bereich der apokryphen apokalyptischen Literatur.

Aufbau des Werkes: Teil I behandelt den „Kampf um die Apokalypse in der Alten Kirche“ (Papias, Gaius von Rom, Dionysius von Alexandrien und Eusebius), Teil II die Umdeutung der Apokalypse durch Ticonius und Augustinus. Teil III wagt den großen Sprung zu Joachim von Fiore und Verwandtem, zur Täuferbewegung und zu Martin Luther. Teil IV behandelt die Apokalypse im Zeitalter des Pietismus, und Teil V geht ein auf die Bedeutung der Apokalypse in der neueren Systematik und Exegese. – In Teil VI werden Ergebnisse und Folgerungen für eine künftige Apokalypse-Auslegung gewonnen. Vf. setzt sich dabei für eine „heilsgeschichtliche“ Deutung der Apk Joh ein (vgl. dazu etwa L. Goppelt und O. Cullmann). – Der Zebedaide Johannes gilt für Vf. als Autor des Johannesevangeliums wie auch der Apk Joh.

Die einzelnen Auslegungen der Apk Joh werden außerordentlich breit fundiert geboten; es wird jeweils das historische Umfeld ausführlich dargelegt und eine umfassende zeitgeschichtliche Einordnung geliefert. Eine Furcht vor etwa mangelnder Zeit des Lesers oder zu hohem Kaufpreis wird man Vf. nicht nachsagen können. Daß bis auf Joachim v. Fiore das gesamte Mittelalter fehlt, entspricht auf der anderen Seite der Tatsache, daß aus der katholischen Forschung nur A. Wikenhauser bekannt ist. Bei der verarbeiteten Literatur überwiegt in ungewöhnlich hohem Maß die deutsche. Besonders schmerzlich ist

aus, so daß mehr als „spekulative Lösungen ohne reale Parallelen“ möglich erscheint.

¹³ Vgl. dazu: Festgabe Rengstorff, Leiden 1980, S. 84.

¹⁴ L.c. S. 83ff.

¹⁵ Vgl. O., Bd 1, l.c.

¹⁰ Vgl. dazu etwa F. Rehkopf (Blass-Debrunner), Grammatik des ntl Griechisch, 14. Auflage, Göttingen 1976, S. 435b. Vgl. dazu auch ThRv (s. o. Anm. 5).

¹¹ Vgl. l.c. Anm. 41.

¹² Zu den Doppelversionen vgl. den oben im folgenden genannten Beleg Mt 5,8 // Mk 4,20 // Lk 8,15 :: Mt 10,26 // Lk 12,2, mit Kontext; dazu die folgende Anm.; ferner Mt 9,27–31 :: Mt 20,29–34 // Mk 10,46–52 // Lk 18,35–43; ebenso Mt 9,32–34 :: Mt 12,22–24 // Mk 3,22 // Lk 11,14; weiter Mt 14,13–21 // Mk 6,30–44 // Lk 9,10–17 // Jh 6,1–13 :: Mt 15,32–39 // Mk 8,1–10; schließlich Mt 12,38–42 :: Mt 16,1–4 // Mk 8,11f // Lk 11,29–32. U. a. m.

Für Mt 5,8 Parr. ist bemerkenswert, daß Bild und konkrete Aussage gegenüber stehen, vgl. dazu das Gleichnis von den 10 Jungfrauen (Mt 25,1–13) mit den Kurzformen Lk 12,35f; 13,25. Diese Beobachtungen sollten bei der Gleichnisdeutung nicht fehlen, insofern sie ein frühes Verständnis des Gleichnisses reflektieren.

Die bisherige Traditions-Analyse läßt sehr zu wünschen übrig. Die alttestamentlichen Texte sowie die rabbinische Literatur bieten noch völlig ungenutzte Vergleichsmöglichkeiten. Denn hier sieht die Situation nicht selten genauso

auch, daß die Wirkungsgeschichte der Apk Joh in der Liturgie (vor allem der ostkirchlichen, beispielsweise in den Hymnen) fehlt. Unter „Kirche“ (vgl. den Titel des Werkes) versteht Vf. eben fast ausschließlich alte und neue Kirchenväter – und Exegeten.

Die betont konservativ-protestantische Grundlinie des Vfs. kommt besonders auf S. 623f des Schlußwortes zur Geltung: Das wichtigste Problem künftiger Erforschung dieses Buches sei die Frage, ob es sich hier um „echte Prophetie“ handle, und zwar im Sinne von göttlich bevollmächtigter Weissagung künftiger Geschichte – eine betonte Infragestellung der Exegese seit der Aufklärung. Ferner fordere die Apk Joh zu der grundlegenden Entscheidung heraus: „Geschichte die Vollendung der Geschichte durch einen supranaturalen Eingriff Gottes – wie es die Apokalypse zweifellos erwartet – oder durch menschliches Handeln im Rahmen dieser Welt?“ Ich meine, das bloße Festhalten an dieser Alternative ist angesichts dessen, was im Bereich der Hermeneutik im 19. und 20. Jahrhundert gedacht worden ist, eine hermeneutische Naivität. Schließlich ist nichts gegen einen universalgeschichtlichen Entwurf zu sagen (vgl. 623f). Wenn das jedoch bei allgemeinen Redensarten bleibt, wie hier, dann kann man sich wirklich nichts Genaueres mehr darunter vorstellen. Und das ist dann bei dem Aufwand an Wissen, den das Buch vorführt, wirklich bedauerlich, soll es doch die Schlußkonsequenz sein.

Die Stärke des Buches von G. Maier liegt mithin am allerwenigsten im hermeneutisch-theologischen, auch nicht im exegetischen Feld, sie liegt eindeutig in dem großen Fleiß, mit dem hier ein paar wichtige Kapitel Kirchengeschichte anhand von Primär- und Sekundärliteratur unter dem Gesichtspunkt der Rezeption der Apokalypse zusammengestellt werden. Auch hier fehlt hin und wieder Wichtiges (wie z. B. J. Wellhausens Arbeit „Analyse der Offenbarung Johannis“ von 1907), jedoch ist das Gebotene überreich. Das gilt auch dann, wenn die Breite oft kaum zu bewältigen ist, systematische Straffung und insbesondere Untergliederungen sehr spärlich sind. So handelt es sich eher um ein Nachschlagewerk, wenn man für die Verbindung einzelner Ausleger mit bestimmten Epochen der Wirkungsgeschichte der Apk Joh etwas wissen will (vgl. das schöne Namenregister 657–669), vor allem in Reformation und Pietismus.

Trotz dieser im ganzen aus der Sicht des Exegeten sehr kritischen Beurteilung (vor allem ist der Titel zu präventiv: „Die Johannesoffenbarung und die Kirche“) sind einige bleibende und wichtige Erkenntnisse des Buches herauszustellen: 1. Der wichtigste Faktor in der Wirkungsgeschichte der Apk Joh ist der Millenarismus, und zwar in folgenden Gestalten (die hier vorgelegte Systematisierung liefert das Buch nicht, wohl aber das Material dazu): a) konkreter irdischer Millenarismus in eschatologischer und säkularisierter Form, b) Erwartung eines allgemeineren „Reiches Christi“ mit Tendenz zur Spiritualisierung (inklusive Prämillenarianismus), c) Vergeistigter Millenarismus als Epoche der Kirchengeschichte (inklusive Postmillenarianismus), d) Das tausendjährige Reich ist futurisch oder präsentisch die Zeit der auferstandenen Märtyrer, e) Deutung auf die bestehende christliche Kirche. – 2. Visionäre und revolutionäre Spiritualität geht bei der Verwendung der Apk Joh nicht zuerst von dieser christlichen Schrift aus, sondern ist primär alttestamentlich orientiert, liest von daher die Apk Joh und löst sie aus der Verbindung mit der Jesusüberlieferung. „Das Interesse an der Apokalypse allein hat niemals eine revolutionäre Unruhe ausgelöst“ (620). – 3. Besonders wichtig ist die Auswirkung der Apk Joh auf die Geschichte der christlichen Ethik (Nachfolge Jesu; Reformprogramme). – 4. Bezeichnend für liberale protestantische Systematik ist, daß in der Eschatologie Schleiermachers die Apk Joh nicht berücksichtigt wird.

So überwiegt am Ende der Dank für eine Leistung von großer Gelehrsamkeit.

Heidelberg

Klaus Berger

Kürzinger, Josef: Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie. – Regensburg: Pustet (1983), 250 S. (Eichstätter Materialien Bd 4, Abtlg. Philosophie und Theologie), kart. DM 43.–

Es ist ein Verdienst der Kollegen des im letzten Jahr in hohem Alter verstorbenen Neutestamentlers von Eichstätt, R. Mosis und R. M. Hübner, daß sie diese Studien und Aufsätze über Papias von Hierapolis und dessen Notizen über die Evangelien des Markus und Matthäus sammeln, sichten, durch ein Verzeichnis aller Papiasfragmente und Notizen über Papias in den Originaltexten in sorgfältiger deutscher Übersetzung ergänzen und daß zwei studentische Hilfskräfte, E. König und M. Vinzent, eine kommentierte Bibliographie erstellen, die alle erreichbaren wissenschaftlichen Erwähnungen und Stellungnahmen zur Papiasfrage und zu den Veröffentlichungen von J. Kürzinger enthält, die dieser Studie als Anhang beigelegt wurde. So ist alles, was

für die durch Kürzinger neu aufgeworfene und einer überraschenden Lösung zugeführte Papiasfrage von Bedeutung ist, leicht zugänglich.

K. hat m. E. überzeugend nachgewiesen, daß Papias keine Auslegungen zu Herrenworten schrieb, sondern daß der Titel seiner bei Eusebius erwähnten 5 Bücher „syngrammata logion kyriakon exegeseos“ übersetzt werden muß als „Sammlung von Logien über den Herrn“ und daß die Notiz über Matthäus so wiederzugeben ist: „Matthäus nun hat in hebräischem Stil die Worte (über den Herrn) in literarische Form gebracht.“ Damit entfällt die Annahme, es hätte vor Markus einen aramäischen oder hebräischen Ur-Matthäus gegeben. Auch macht K. wahrscheinlich, daß die Notiz über Markus als „Hermeneuten des Petrus“ so zu verstehen ist, daß Markus der „Mittelsmann“ für die Weitergabe und Niederschrift der Verkündigung des Petrus gewesen sei. Das Mißverständnis, Papias weise auf ein hebräisches Evangelium des Matthäus hin, schreibt K. dem Eusebius zu, der diese Auffassung als erster mit voller Überzeugung vertreten habe.

Das fünfbandige Werk des Papias charakterisiert K. näherhin als eigenständige Sammlung von Nachrichten über all das, was die kirchliche Tradition über Worte und Taten Jesu überlieferte. Allerdings weiß er keine Erklärung dafür, daß diese von ihm als „ebenbürtig“ zu den kanonischen Evangelien bezeichnete Sammlung nicht zu kanonischem Ansehen kam. Aber hierfür dürfte die naive Leichtgläubigkeit des Papias frommen Traditionen gegenüber (s. auch seinen Chiliasmus), auf die Eusebius kritisch hinweist, den Hauptgrund gebildet haben.

Die Forschung jedenfalls ist sicher dankbar erfreut darüber, daß es K. noch gelang, kurz vor seinem Tod diesen bedeutsamen Bd mit dem Ertrag seiner Papiasstudien zu veröffentlichen. Es handelt sich um ein gewichtiges Erbe mit bahnbrechendem Neuansatz für die künftige Papiasforschung, wie auch für die Einleitungswissenschaft des Neuen Testaments und die Alte Kirchengeschichte.

Passau

Otto Knoch

Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 1: Acta Iohannis. Praefatio – Textus. **Series Apocryphorum 2: Acta Iohannis.** Textus alii – Commentarius – Indices. Cura Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli. – Turnhout: Brepols 1983. Bd 1 und 2 zusammen XXII, 949 S., Lw.

Das Corpus Christianorum (CC) startet neben der Series Latina (SL) und der Series Graeca (SG) altkirchlicher Literatur und der Continuatio Medievals (CM) – abgesehen von den Hilfsmitteln CPL, ILL, CPG – nun also auch die Series Apocryphorum (SA). Man darf dies als Signal eines Trends in der Erforschung der altchristlichen Literatur ansehen, der es durch Quellenfunde und intensive Arbeit immer deutlicher wird, daß die apokryphen Schriften für die Kenntnis der gesamten frühchristlichen Szene und für das Verständnis auch der übrigen Traditionen von dermaßen großer Bedeutung sind, daß solide Ausgaben ihrer Texte dringlicher als manche andere editorische Unternehmung sind. Auch die in der SA vorgesehene Übersetzung der Apokryphen in eine moderne Sprache ist – trotz Hennecke-Schneemelcher – kein Überfluß und von eigenem wissenschaftlichem Wert, wie sich im vorliegenden Fall schon bestätigt. Die hier angezeigte zweibändige Bearbeitung der griechischen Johannes-Akten (AJ) dokumentiert auch den inzwischen fälligen Fortschritt gegenüber den „klassischen“ Editionen, in diesem Fall M. Bonnet, AAA II/1, Leipzig 1898.

Junod-Kaestli bieten außer Edition, Übersetzung und Kommentar der AJ einen Prospekt der gesamten frühen Johannesakten-Tradition, an deren Entstehung und Wachsen die AJ offenbar einen entscheidenden Anteil hatten, so daß man mit diesen Bden einerseits in einen nach allen Seiten präzise bearbeiteten Text, gleichzeitig aber in ganze Motiv-Zusammenhänge und Vorstellungsreihen eingeführt wird, die nicht nur im „apokryphen“ oder marginalen Frühchristentum ihre Rolle gespielt haben. Die geleistete langjährige Arbeit, schon früher in etlichen Publikationen angedeutet (sie sind S. XIVf aufgeführt), hat zu einem Ergebnis geführt, dessen Bedeutung und inhaltliche Palette sich in einer Rezension nicht ausreichend spiegeln läßt. Ich versuche, das Wichtigste mitzuteilen. Übrigens hat A.-J. Festugière für seine Übersetzung der AJ, die ebenfalls 1983 erschien (Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques, Genève 1983), von SA 1 u. 2 nicht mehr profitieren können, bleibt aber natürlich zu vergleichen.

Nach Sigel-, Abkürzungsverzeichnissen und Literaturliste (VII–XXI) wird die Handschriftenüberlieferung für die einzelnen, getrennt überkommenen Passagen des zu ca. zwei Drittel erhaltenen Textes dargestellt (1–70). Ein Dutzend neu entdeckter Handschriften konnten ausgewertet werden. Die Nachträge S. 887–889 sind zu beachten.

Die Inhaltsangabe der AJ hat unmittelbar mit der Rekonstruktion der Reihenfolge der isoliert überlieferten Teilstücke und auch mit der Platzierung und vermutlichen Inhaltsbestimmung der anzunehmenden Lücken zu tun (71–107).

Ergebnis: Der Anfang der AJ ist verloren (c. 1–17 Bonnet sind nicht der ursprüngliche Text); der echte erhaltene Text beginnt mit dem Block AJ 18–36; sodann Lakune; folgt 87–105; Lakune; 37–55; Lakune; statt der bisher gezählten AJ 56*–57* mit der unpassenden Rebhuhn-Episode (vgl. auch 145–156) können Junod-Kaestli die von ihnen gefundenen Kapitel 56–57 von der Ankunft des Johannes in Smyrna und der Heilung der Zwillingssöhne des Antipater einsetzen (Mus Helv 31, 1974, 96–104), die sich optimal in den Zusammenhang fügen; Lakune; 58–61; 62–86; 106–115. Zwei Fragmente sind nicht einzuordnen. Diese Textanordnung war schon die von K. Schäferdiek, NTApO 42, 1971, 144–176 (während Festugiè die Kapitelfolge von Bonnet ohne c. 1–17 übernimmt), und an ihrer Richtigkeit kann kaum gezweifelt werden. Eine kleinere Umstellung bei Schäferdiek, 156f mit Anm. 1 im Anschluß an D. I. Pallas am Ende des Hymnus AJ 96 machen Junod-Kaestli, 207 gut begründet nicht mit (vgl. „Note 14 sur AJ 96“ auf S. 655 u. „Note 11 sur AJ 96“ S. 653f). Es werden beachtliche, aber freilich unsichere Vermutungen über die Gründe der Auslassungen im Text (lokales, ephesinisches Interesse, doktrinaire Vorbehalte) geäußert (101–106) und ohne positives Ergebnis das schwierig zu bestimmende Verhältnis anderer Johannes-Traditionen zu den AJ besprochen (109–158).

Es folgt der Hauptteil: Text und französische Übersetzung der AJ (159–315) mit textkritischem Apparat, biblischen Verweisen und philologischen Bemerkungen zu Text und Übersetzung (die letzteren für die AJ 94–102.109 wegen ihrer Überschneidung mit Kompositionsproblemen nach S. 643–677 „ausgelagert“). Es gibt nennenswerte Abweichungen von K. Schäferdieks Übersetzung (z. B. 166 Z. 1f v. o.) und eine Menge sinnvoller, plausibler Konjekturen (z. B. zu AJ 42: 222f; zu AJ 101.12 $\alpha\upsilon\phi\epsilon\sigma\iota\nu$: 213.673). Diverse zugehörige Texte (u. a. die dreifache griechische und die koptische Version der Metastasis des Johannes AJ 106–115 und die AJ-Zitate aus den Akten des Nicaenum II.) sind in kritischer Edition angeschlossen (317–419), alles in einer stupenden historisch-philologischen Akribie durchgearbeitet.

Der 2. Bd bietet zuerst den ausführlichen Kommentar zu den AJ (425–580). Darin sind einmal als eigene Textgruppe die sog. Übergangsszenen (AJ 18.25.37.45.55.58–59.62) zusammengefaßt und unter den Aspekten ihrer kompositorischen Funktion wie ihrer Vorstellungen von der Rolle des Apostelmissionars bzw. dem Vorgang der Mission erklärt (428–438). Danach ist der Text fortlaufend, in sinneinheitliche kleinere Blöcke unterteilt, kommentiert (438–580); zurückgestellt und später eigens erklärt sind wieder AJ 93–102.109. Abgesehen von diesen Kapiteln (s. u.) ist der inhaltlich interessanteste Teil wohl die Rede des Johannes über die Polymorphie Christi (AJ 87–93.103–105).

Aus der Menge gelungener Interpretationen und interessanter Beobachtungen, die hier nicht ausgearbeitet werden können, ist auf alle Fälle folgende, theologiegeschichtlich nicht unwesentliche „Entdeckung“ der Autoren zu notieren (469–493.698–700): Die AJ, in der Forschung als klassisches Zeugnis des frühchristlichen Doketismus gehandelt, sind ein Dokument negativer Theologie eigener Art, in der die Unfaßbarkeit, Unveränderlichkeit, Unbestimmbarkeit oder Unsagbarkeit Gottes zelebriert wird. Was bislang als Dokerismen gelesen wurde (der Herr ißt nicht, schließt nie die Augen, hinterläßt keine Fußspuren, hat einen immateriellen Leib), das war falsch gelesen: Es handelt sich um Faszetten der Polymorphie Christi, mit der gesagt sein soll, daß er, der sich vielgestaltig zeigt (was nicht mit Modalismus verwechselt werden darf), eben im Grunde keinerlei (auch keine doketistische) $\mu\omicron\rho\phi\eta$ hat; im Wechsel mit der Körperlosigkeit, die an ihm erfahren wird, „erscheint“ Christus auch in massiver, fester Materialität seines Leibes (AJ 88–93). Inkarnation, Passion und Tod des Erlösers, gegen die sich Dokerismus immer sperrt, sind in der AJ kein Thema und kommen nicht vor. – Gegen diese Interpretation gibt es m. E. keine ernsthaften Einwände, sie ist schlüssig und richtig und für die Gesamtbeurteilung der AJ äußerst wichtig (K. Schäferdiek, Herkunft und Interesse der alten Johannesakten: ZNW 74, 1983, 247–267, hier 266f, vertritt – vor Erscheinen dieser Edition – wieder den doketistischen Charakter der Christologie der AJ).

Allerdings hängt sie zusammen mit der Einschätzung von AJ 94–102 und 109, die Junod-Kaestli, m. E. ebenfalls überzeugend, vorlegen (581–677): Diese Kapitel, früher im Zusammenhang AJ 87–105 als die „Evangeliumsverkündigung des Johannes“ bezeichnet (K. Schäferdiek) und wegen der Passions- und Kreuzesoffenbarung (AJ 94–102) als Merkmal gnostischer Provenienz der AJ gezählt, können nicht als ursprünglich gelten:

Auf den Schluß von 93 darf und kann 94–102 nicht folgen, während 103–104 sich glatt anschließen; der literarischen Gattung nach stellen 87–93.103–104 Predigt oder Paränese dar, 94–102 sind aber explizite Offenbarungsrede, wie sie aus dem Gnostizismus geläufig ist; und schließlich sind terminologische wie thematische Sonderheiten von 94–102.109 so ausgeprägt, daß diese Passagen nicht von derselben Herkunft sein können wie der Rest der AJ. Darum also werden sie separat kommentiert. Das hauptsächliche Ergebnis ist ihr unzweifelhaft gnostischer Ursprung, und zwar im Valentinianismus orientalischer Schule oder dessen unmittelbarer Umgebung. – Eine Struktur- und Kompositions-Analyse des Hymnus AJ 94.8–96.28 ergibt die Hypothese (als sicherer kann man das Ergebnis wohl nicht einschätzen), daß dieser Text „d'un auteur gnostique chrétien“ mit 97–102 eine Einheit aus derselben Hand bildet und nie ein Eigendasein vor seiner Einfügung in die AJ geführt hat, d. h. in dieser Form ad

hoc gedichtet wurde, wenn der Autor auch höchstwahrscheinlich bei der Abfassung auf gnostisches Traditionsgut zurückgriff, das in AJ 95.2–17.31–50 als „hymne primitif“ noch erkennbar ist. Zur Frage nach Autor und Umständen der Interpolation AJ 94–102.109 (700–702) wird zwischen zwei Hypothesen nicht entschieden: Entweder geht sie auf den Verfasser der AJ zurück, der sich für alle Johannesüberlieferungen (besonders im Zusammenhang mit Offenbarungsempfang) interessieren mußte, oder eine gnostische Gemeinde, die sich in johanneische Tradition stellte, hat die AJ übernommen, weil sie von deren Offenbarungsthematik und anderen Details fasziniert war, und hat aus Eigenem die Einfügung beigesteuert. – Hier wundert man sich, daß die erste Hypothese nicht abgelehnt wird, weil sie sich mit dem Argument, der inhaltlich-kompositorische Bruch zwischen 93 und 94 weise 94–102 als Interpolation aus (s. o.), schlecht verträgt.

Aus der Einschätzung von AJ 94–102 ergibt sich die Konsequenz, daß die AJ zunächst ohne diesen Einschub nach Herkunft und Theologie bestimmt werden müssen. So verfahren die Verfasser in ihrer zusammenfassenden Charakteristik (679–700). Die theologische Beschreibung des Textes (680–682) rekapituliert im wesentlichen den Artikel RThPh 26, (1976), 125–145. Unter den eigentümlichen Anschauungen der AJ kann man den durchgängigen Spiritualismus hervorheben, mehr noch die Christologie (wenn der Term hier überhaupt paßt): ohne Unterscheidung zwischen Vater und Sohn, keinerlei Erwähnung von Menschwerdung, Erdenleben, Passion und Kreuz. Dazu paßt: keine Rede von Sendung und Mittlerschaft Christi, wohl aber des Apostels. Die Sendung der Apostel begründet das Christentum. Der Glaube ist Leidenschaft für Tugend und Jenseits; Geschichte und (kirchliche) Institution interessieren nicht. Gott wirkt sein Heil nicht durch seine Ankunft in dieser Welt, sondern durch seine dauernde Sorge, die er in Erscheinungen, in der Anwesenheit des Apostels und in Wundern äußert. Der gute Gott wird ohne das scandalum crucis gezeigt. Aber gnostisch ist diese Theologie nach Junod-Kaestli in nichts.

Bei der Gattungsbestimmung (682–684) wird auf jede Zuordnung verzichtet: Auf der literarischen Ebene sind die AJ (die die kanonische Apg gekannt haben dürften) ein origineller Text, die Gattung und das Corpus Apostelgeschichten gibt es nicht, die AJ imitieren auch keine andere Vorlage. Einzelne Textblöcke freilich lassen sich gattungsmäßig mehr oder weniger zutreffend charakterisieren: als Anekdote aus Philosophenmilieu, als Romanmotiv, Predigt, Reisebericht u. a., aber alles zusammen ergibt keine Gattung des Großtextes AJ. – Die Tendenz des Textes (684–686) liegt im Werbeeffekt: Die AJ sind am ehesten als Propagandaschrift für Heiden zu verstehen, freilich gleichzeitig zur Erbauung und Festigung der Gläubigen verfaßt. – Der Autor war ein erst jüngst bekehrter Christ, noch stark befangen in seinem mitgebrachten Spiritualismus und noch ohne tiefes Verständnis für das Unterscheidende im christlichen Gottesbegriff (686f) (Einwand: Wie kommt ein solcher „Anfänger“ zur theologisch subtilen Stilisierung der Rolle des Apostels, wie sie in den AJ vorliegt?). Er hat einen Text zu zweifacher Lektüre verfaßt (687–689): Durch das Ensemble von Akteuren, Handlungen und Wundern soll der heidnische Leser den göttlichen Appell erfahren, sich der Welt des Spirituellen zuzuwenden; der christliche Leser liest alle Anekdoten gleich als Metapher für Gotteserkenntnis, Bekehrung und Glaubensverstärkung. – Die übliche Vermutung, die AJ seien in Asien entstanden, wird abgelehnt und unter allen Hypothesen diejenige, daß Ägypten das Entstehungsland sei, als „la moins incertaine“ (mehr nicht) bezeichnet (689–694). Die Argumente für eine Datierung zwischen 150 und 200 n. Chr. (statt 3. Jh.; zuletzt Schäferdiek, Herkunft, 263: erste Hälfte 3. Jh.) sind wiederum die überzeugenderen. Zur relativen Datierung (sc. gegenüber den anderen apokryphen Akten) sind Junod-Kaestli (694–700) nur in zwei Punkten sicher: Die AJ sind von den Thomasakten benutzt worden (692 m.A.1; 697), und das Thema Polymorphie weist das höhere Alter der AJ gegenüber sämtlichen anderen apokryphen Akten aus (698–700).

Schließlich folgen (703–886) die in der Titelei angekündigten „Textus alii“, nämlich jüngere „Berichte“ zur vita des Apostels Johannes: die syrische Geschichte (oder Akten) des Johannes, die Johannesakten des Prochorus, die Virtutes Ioannis und die Akten des Johannes in Rom (= c. 1–14 des Textes der AJ in der Edition Bonnet).

Sämtliche Texte sind wieder sorgfältig eingeleitet, ediert bzw. übersetzt, analysiert. Die erhaltenen Quellen frühchristlicher apokrypher Johannesüberlieferungen in Form von Akten liegen damit in einer Edition von beeindruckender wissenschaftlicher Exaktheit vor. Auch für ihre Interpretation ist in den Kommentaren viel Weiterführendes geleistet. Namentlich die AJ selbst sind auf geschlossene, originelle Weise gedeutet, und zwar m. E. insgesamt gründlicher und in vielen Thesen zutreffender als bislang, obwohl sich das in der weiteren Diskussion noch bewähren muß. – Nicht nur die umfangreichen

Register (Bibelstellen; Eigennamen aus allen Quellentexten; griechische Wörter der AJ; Themen und Texte, die in den Einleitungen, Fußnoten und im Kommentar genannt sind; Handschriften) (891–939), sondern auch das konsequent durchgehaltene System von Querverweisen innerhalb der mehr als 900 Druckseiten machen die Benutzung und Auswertung dieses Oeuvre's leicht.

Eine neue Reihe ist auf exzellentem Niveau gestartet. Mit ihrer Methode, die Texte im Zusammenhang ihres Milieus zu präsentieren, wird sie beitragen, eine durchweg sehr andere und auf ihre Art nicht weniger aufschlußreiche Seite des frühen Christentums zu dokumentieren, als sie aus der patristischen Literatur überwiegend bekannt ist.

Regensburg

Norbert Brox

Läpple, Alfred: Außerbiblische Jesusgeschichten. Ein Plädoyer für die Apokryphen. – (München) Don Bosco Verlag (1983), 128 S., kart., DM 16.80

Der Salzburger Katechet unternimmt es in diesem schmalen Bd, die Berechtigung und den Sinn der apokryphen Jesusüberlieferungen der Urkirche aufzuzeigen und auf deren Sitz im Leben der Urkirche hinzuweisen. Er sieht ihn in dem Streben der einfachen Christen, die biographischen Züge Jesu und seiner Eltern aufzuhellen und farbig auszugestalten, um so Jesu Leben, Eigenart und Botschaft der Volksfrömmigkeit zugänglich zu machen. Er betrachtet dabei die Kanonisierung der Evangelienüberlieferung einerseits als Eindämmung ungesunder, z. T. häretischer Jesusüberlieferung, andererseits aber als Anlaß, dem theologischen Jesus Christus der urchristlichen Verkündigung einen Jesus Christus zur Seite zu stellen, der psychologisch verstehbar war. Zugleich versuchten die Erzähler solcher Apokryphen nicht nur der religiösen Neugier zu entsprechen, sondern auch religiöse Vorstellungen und Sachmeinungen auf ansprechende, erbauliche Weise vorzutragen. Beispiele für das Entstehen solcher Erzählungen mit biographisch-erbaulichem Hintergrund findet L. bereits in den kanonischen Evangelien gegeben (z. B. Versuchungsgeschichte Jesu, Brotvermehrungsgeschichten, Ölbergszene). Insgesamt wertet er das Entstehen außerbiblischer Jesusgeschichten positiv, denn er sieht dahinter das Bestreben walten, Jesus zu aktualisieren und in der jeweiligen Situation der Hörer dieser Erzählungen zu beheimaten. Ähnliche Versuche sieht er heute dort am Werk, wo man Jesus als Aufständischen gegen Rom, als Pazifisten, als Gesellschaftskritiker, als Friedenspropagandist, als Psychotherapeut, als Clown, als Superstar zu deuten und damit heute zur Geltung zu bringen versucht. L. hält dies für einen notwendigen und wichtigen Vorgang, der allerdings an den kanonischen Evangelien seinen letzten Anhalt finden sollte.

Sein Büchlein bietet sodann eine Übersicht über 'das Fünfte Evangelium' in seiner Vielfalt und bringt Textauszüge aus Apokryphen über Geburt und Kindheit Jesu, über die unbekannten Jahre Jesu in Nazareth, über unbekannte Jesusworte, über Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Jesu. Diese Auszüge werden in zeitgemäßer Übersetzung geboten. An einigen Stellen zeigt L. auch, wie diese Apokryphen in der Liturgie und in bestimmten kirchlichen Festen ihre Ausgestaltung finden.

Leider gibt der Verfasser nicht an, wo die Quellen dieser Texte zu finden sind, welcher Übersetzung er folgt, auch nicht, was an kritischen Einwänden gegen die einzelnen Apokryphen zu beachten ist. Er setzt sich mit der einseitigen Christologie, Mariologie und Soteriologie auch nicht kritisch auseinander. Vor allem aber weist er nicht auf die entscheidenden Grenzen all dieser Apokryphen hin, die durch die Eigenart der kanonischen Evangelien gezogen ist: der Einbruch Gottes in diese Welt in Jesus Christus läßt sich biographisch-psychologisch nicht beschreiben. Er kann letztlich nur bekannt, verkündet und geglaubt, nicht aber innerweltlich einsichtig gemacht werden. Hier versagen alle Maßstäbe menschlicher Erfahrung.

Der schicke Band weist auf ein in Theologie, Verkündigung und Glaubensunterweisung unbearbeitetes Gebiet hin und stellt wichtige Motive heraus, diese Welt neu zu erschließen, aber für eine gut fundierte Unterweisung fehlen Quellangaben und differenzierte Maßstäbe für eine dem heutigen Glauben dienende Auswertung der außerbiblischen Jesusgeschichten. Dieser Bd weist auf einen bedeutsamen Weg gläubiger Jesusbegegnung hin, leitet aber nicht dazu an, kritisch und gläubig diesen Weg sinnvoll zu beschreiten.

Passau

Otto Knoch

Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil: Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Klaus Wengst. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984. 364 S.

Der Brief an Diognet, auf dessen wertvolle neue Ausgabe und Kommentierung durch K. Wengst (281–356) sich diese Besprechung beschränkt, wirft wohl trotz der seit Jahrzehnten geführten Diskussion weiterhin verschiedene Fragen auf, die durch diesen neuen Kommentar manche Klarstellung erfahren haben, die teilweise aber – mit dieser Ausgabe als Fundierung – weiterhin bedacht werden sollten.

Die folgenden Bemerkungen gehen dabei nur auf einige Aspekte für eine solche Diskussion ein. Dabei sei zunächst die Frage nach

möglichen Zitaten aus dem AT im Diognetbrief angesprochen. Hierzu gibt W. Wengst für die Kapitel 1–10 eine verneinende Antwort (287f), ohne jedoch auf die Nennung einiger Hinweise zu Parallelen in Texten des AT zu verzichten. Zugleich verwendet W. diese – negativ beantwortete – Fragestellung als ein Kriterium für die literarische Integrität der Kap. 1–10 und für die Unechtheit der (traditionell angehängten) Kap. 11 und 12 des Diognetbriefes.

Eine genauere Betrachtung dieser Fragestellung wird zunächst wohl dadurch erschwert, daß wortwörtliche Zitate – nach den uns geläufigen Bibeltexten – hier (wie auch sonst häufig) nicht zu erwarten sind. Eher ist hingegen zu überlegen, ob nicht verschiedene Hinweise in Gedankenführung und Formulierung ein Berücksichtigen oder ein Zitieren alttestamentlicher Aussagen darstellen (was auch Hinweise in Anmerkungen bei W. nahelegen).

Wenn nun diese Frage (eventuell) fehlender Zitate dazu noch zu einem Kriterium über die ursprüngliche Zugehörigkeit der Kap. 11 und 12 zum Gesamttext des Diognetbriefes gemacht wird, sind erneute Überlegungen zur genannten Frage wohl kaum zu umgehen.

Als Beispiel für wörtliche Anklänge und Übernahmen sei zunächst der Ausdruck angeführt, daß der Schöpfer dem Meer seine Grenzen zog (Ps 104[103],9; Proverb 8,29; ausgeweitet in Job 38,8–11) bzw. das Meer in seinen Grenzen eingeschlossen hat (Diog 7,2). W. nennt hierzu 1 Klem 33,3.

Weiter läßt sich die Zeichnung vom Kommen und Wirken des Königssohnes (Diog 7,4–6) durchaus auf dem Hintergrund von Ps 72 (71) verstehen, während die folgende Frage: 'Wer wird seine Antwort bestehen?' (Diog 7,6) gewiß einen Widerhall von Mal 3,2 darstellt: 'Wer wird bestehen bei seinem Erscheinen?' Daher wird in der Literatur häufig auf diese Prophetenstelle als Parallele hingewiesen, nicht aber bei W., der auch die im folgenden genannten atl Textstellen nicht anführt.

In diesem Zusammenhang ist auch an die Aussagen über die Philosophen zu erinnern: 'Von denen haben die einen behauptet, Gott sei Feuer (...) – andere: Wasser' (Diog 8,2). Ganz vergleichbar spricht Weish 13,2 von Menschen, die 'Feuer (...) oder das gewaltige Wasser (...) für weltregierende Götter hielten'.

Und wenn an anderer Stelle vom Erlöser gesagt wird, 'er selbst hat unsere Sünden auf sich genommen' (Diog 9,2), drängt sich der Hinweis auf Is 53,4 'unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen' wohl auf. Dies zeigt deutlich der griechische Text: Is 53,4: οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει, daneben Diog 9,2: αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἀμαρτίας ἀνεδέξατο.

Nicht zu übersehen ist auch das Vorkommen des Titels 'Ernährer' für Gott bei Diog 9,6 entsprechend dem Gebrauch in Baruch 4,8. W. nennt als Parallelstelle Philo, Congr. 171.

Diese Beispiele, die durchaus vermehrt werden könnten – vor allem im Hinblick auf die Beschreibung des Heidentums in Diog 2, die deutlich atl Texten entspricht – mögen zeigen, daß die Äußerung zu den Kap. 1–10 'Nirgends findet sich ein Zitat aus dem Alten Testament' (287f) im Hinblick auf – zumindest – deutliche Anklänge und mögliche Übernahmen von Gedanken und auch Formulierungen des AT nochmals diskutiert werden sollte. Daraus nun ein Kriterium für die Unechtheit der beiden Schlußkapitel gewinnen zu wollen, muß wohl auf Skepsis stoßen.

Das weitere, für heutige Leser beonders drängende und daher immer wieder diskutierte Problem, welche Haltung gegenüber den Juden im Diognetbrief zum Ausdruck kommt, wird auch von W. erörtert. Dabei sei ein Vorbehalt angemeldet gegen die Tendenz, dem Autor des Diognetbriefes durch Äußerungen wie 'Daß aufgrund der Zerstörung des Tempels der jüdische Opferkult zu seiner Zeit faktisch schon längst nicht mehr geübt wird, scheint den Verfasser nicht zu kümmern' (294 Anm. 51) eine Art von Fahrlässigkeit zuzutrauen, bei der es 'nur noch darum' geht, den bekannten Argumenten 'eine möglichst gefällige Form zu geben' (308). Dies ließe sich mit dem häufig gespendeten Lob (vgl. 305) für diesen Text wohl nur schwer vereinbaren.

Eher erklärbar wäre des Diognetbriefes Polemik gegen den Tempelkult auch nach der Zerstörung des Tempels und der damit zwangsläufig verbundenen Beendigung des Tempelkultes hingegen, wenn man dem häufig gelobten Verfasser zumindest so viel an eigenem Konzept zutraute, daß er mit seinen Angriffen die biblische Kritik am Tempelkult aufgreift und die Beendigung dieses Kultes nur als durch äußere Umstände erzwungen und damit als der eigentlichen Intention des Judentums widersprechend versteht.

In ähnlicher Weise ist auch Reserve geboten gegenüber dem Versuch, eine Gegenüberstellung von Griechen und von Juden und andererseits von Christen in Kap. 1–10 zu beschreiben, während in Kap. 11f die Heiden angeführt werden (288), wobei das Sprechen von den Christen in Kap. 1–10 die Orientierung auf ein heidnisches Publikum andeute, während die Rede von der Ekklesia in Kap. 11f als Adressaten ein christliches Publikum nahelege (287).

Dabei könnte eine Einführung des Ekklesiabegriffes in Kap. 11 doch vielleicht auch ein Zeichen des inhaltlichen Fortschreitens des Diognetbriefes sein, das seinen Ausdruck im Wechsel von einer eher soziologischen Bezeichnung Christen zur theologisch verstandenen Bezeichnung Ekklesia fände. Dann wäre auch „die Frage, warum dieses Fragment an die Schrift an Diognet angehängt wurde“ (288 Anm. 21), neu zu stellen: es wäre dann kein Fragment angehängt, dessen „innerer Zusammenhang (...) nicht zu erkennen“ ist (ebd.), sondern es lassen sich bei genauerer Betrachtung gewiß Zusammenhänge sehen. Dabei sei auch erwogen, daß ein Abschluß eines Textes mit Betrachtungen über das Buch Genesis in eine literarische Gestaltungsart passen würde, die prominenten Ausdruck beispielsweise im letzten Buch der Confessiones des Augustinus findet.

Beide Erwägungen bezüglich Griechen bzw. Heiden und Christen bzw. Ekklesia gebraucht W. nun als Argumente für die Unechtheit der beiden Schlußkapitel, wobei er zusätzlich den sprachlich-stilistischen Unterschied zwischen Kap. 1–10 und 11f als Hinweis verwendet, zugleich aber die Unsicherheit dieses letztgenannten Argumentes einräumt (287). Der erstgenannte Grund der sprachlichen Verwendung von Griechen und Heiden ist wohl in seiner Bedeutung nur eingeschränkt zu gebrauchen, wenn man bedenkt, daß beispielsweise in Apg 14,1f Juden und Hellenen neben- bzw. gegeneinander verwendet werden, wobei wohl mit den Hellenen an dieser Stelle nicht (nur) die Griechen als Volk, sondern die Nicht-Juden, also Heiden, gemeint sind. Ist es denn in jedem Fall auszuschließen, daß auch der Diognetbrief in dieser Hinsicht terminologisch nicht einheitlich ist? Genügt nicht bereits der entstehende Zweifel, um diese Äußerungen des Diognetbriefes für die Frage einer (eventuellen) Unechtheit der Kap. 11f besser außer Betracht zu lassen? Insgesamt wird man wohl folgern dürfen, daß die Möglichkeit der Unechtheit der Kap. 11f auch anhand der Überlegungen von W. keine größere Wahrscheinlichkeit gewonnen haben dürfte.

Regensburg

Bernd Lorenz

Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato fol. 1^r–86^v (85^v) = pp. 1–172 saec. IX quam simillime expressa, addita descriptione et paginis et versibus congruente (P. Germain Morin OSB et P. Ambrogio Amelli OSB, Montiscasini MCM), necnon praefatione palaeographica Bernhard Bischoff auctore, edita a P. Benedikt Probst OSB abbatiae S. Bonifacii Monacensis bibliothecario. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1983. XX, 347 S., Lw. DM 49.80

Diese äußerst preisgünstige Reprint-Ausgabe der im Jahre 1900 von Germain Morin und Ambrogio Amelli veranstalteten wortgetreuen Edition des zwar nicht ältesten, aber berühmtesten und von den meisten Forschern heute als besten Textzeugen der Regula Benedicti (RB) angesehenen Cod. Sangall. 914 ist mehr als ein schlichter Nachdruck. Der Münchner Benediktiner Benedikt Probst hat dankenswerterweise den Bd nicht nur mit einer allgemeinen Einleitung und den nötigen „Notae bibliographicae pertinentes ad Regulam Benedicti Codice Sangallensi 914 (pp. 1–172) traditam“ versehen, sondern auch einen der gegenwärtig besten Kenner der mittellateinischen Paläographie, Bernhard Bischoff, für eine kurze, gut informierende Beschreibung der Handschrift auf Latein und Deutsch (VIII–XIV) gewinnen können. Im übrigen wurden am Rande der Wiedergabe des Morin-Amelli-Textes Berichtigungen von Heribert Plenkers vermerkt, die dieser in seinen „Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln“ (München 1906) nach eigener sorgfältiger Kollation des Codex gegenüber Morin-Amelli festgestellt hatte. Auch der textkritische Apparat der Morin-Amelli-Ausgabe von 1900 mit seiner Berücksichtigung von 12 weiteren RB-Handschriften des 10.–14. Jhs wurde mitabgedruckt und in der „Editionis criticae praefatio“ von Benedikt Probst kurz erläutert. Vor allem aber wurde der Cod. Sangall. 914 selbst in einer außerordentlich guten fotomechanischen, fast einem Faksimiledruck nahekommenden Wiedergabe jeweils seitenweise dem Morin-Amelli-Text gegenübergestellt, so daß jeder, der sich textkritisch mit der RB befaßt, den Codex selbst und eine seiner ersten textgetreuen Ausgaben gleichzeitig vor Augen hat und den Morin-Amelli-Druck an der Handschrift selbst überprüfen kann. Dieses Verfahren wäre auch für andere wichtige Codices der RB – etwa aus dem reichhaltigen Schatz ihrer mittelhochdeutschen Übersetzungen – wünschenswert und der Forschung förderlich. – Falls es zu einer 2. Auflage des Buches kommen sollte, wären einige Corrigenda wünschenswert:

S. VIII, Anm. 2: „Masai“; S. XV, 5. u. 7. Z. v. u. „Bibliography“; S. XVI, 10. Z. v. o. „Garcia“; 17., 18., 20., 21. Z. v. o. „Chrétienne“; 23. Z. v. o. „Colombás“. Zur Vermeidung von Irrtümern sollte S. XVII, Z. 14 v. u., besser von „Annex“ statt

„Supplement“ gesprochen werden, da die Regulae Benedicti Studia auch eine eigene „Supplementa“-Reihe haben! Ein letzter Hinweis: Die Titellei auf dem Buchumschlag und im Buchinnern sollte vereinheitlicht werden; entweder in beiden Fällen „e codice ...“ oder „de codice ...“, wobei die erste Lesart vorzuziehen wäre.

Diese Hinweise mindern den Wert des Buches nicht, sondern zeigen nur, daß ihm gründliche Beachtung gebührt, denn es ist in der Tat eine wesentliche Hilfe für die historisch-kritische Erforschung der Regula Benedicti.

Borken-Arnsbach

Bernd Jaspert

Bedouelle, Guy: Dominikus. Von der Kraft des Wortes. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Hilarius Barth O.P. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1984) 310 S., Ln. DM 39.80

Das französische Original (Dominique ou la grâce de la Parole, Paris 1982) dieses von der Académie française preisgekrönten Buches reiht sich in die lange Reihe glänzender Dominikusbiographien des katholischen Frankreichs ein, in dem fast jede Generation eine ihren Anliegen entsprechende Deutung von Leben und Werk des Gründers des Predigerordens schrieb. B.s faszinierendes historisch-geistliches Portrait ist sichtlich geprägt vom postvatikanischen Impuls, in der Ordensspiritualität die evangelische Inspiration der eigenen Anfänge freizulegen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Mit dem Stichwort von der „Gnade des Wortes“ versucht B. die bunten und verschiedenen Fäden biographischer und sachlicher Einzelheiten einem einheitlichen Muster einzuweben. Dieses Anliegen beflügelt Stil und Sprache zur Konstruktion einer Einheit, die unter der Hand Sperriges frisiert, Widersprüchliches kaschiert und auch Zusammenhänge suggeriert, die sich so aus dem vorhandenen Material nicht ohne weiteres ergeben.

Natürlich steht dieser „dichterische Entwurf“ im engsten Verbund mit dem gegenwärtigen Forschungsstand, B., Schüler und Nachfolger von M. H. Vicaire (Freiburg/Schweiz), des hochverdienten Altmeisters der jüngeren Dominikusbildung, bringt in sein Portrait die Ergebnisse der intensiven Forschung über Dominikus und die Anfänge des Predigerordens ein. Einzelne Abschnitte der 14 Kap., in denen die Einzelheiten des Gesamtbildes zusammengetragen werden, spiegeln in meisterhafter Prägnanz die Forschungsergebnisse und Fragen. Das gilt besonders von den Kap. über die Verwurzelung des sich bildenden Ordens in der monastischen und kanonischen Tradition, der päpstlichen Förderung und Beauftragung zur Predigt, der Verfassung und Studienorganisation. Es handelt sich dabei um Sachthemen, zu deren Erfassung zuverlässige Quellen zur Verfügung stehen. Für das geistliche Profil des Stifters kann daraus indirekt viel erschlossen und in seine Biographie eingebracht werden.

Doch ein Bild aus einem Guß, wie es B. zeichnet, ergibt sich daraus nicht. Dafür zieht B. die Zeugenaussagen des Kanonisationsprozesses heran und vor allem den Libellus de principiis Ord. Praedicatorum des Jordan von Sachsen. Im zweiten Kap. unterzieht B. diese wichtigen Quellen auch einer kritischen Würdigung, die aber ganz anders ausfällt als jene von B. Altaner (Der hl. Dominikus. Untersuchungen und Texte, 1922). Dem Rez. erscheinen Altaners kritische Einwendungen immer noch plausibel und zwingend. Es gibt keine zuverlässigen Quellen, die einen Einblick in das originäre Innenleben des hl. Dominikus gewähren, um die „gratia praedicationis“ als jenen zentralen Punkt auszumachen, von dem her eine Geradlinigkeit der biographischen Entwicklung und eine Einförmigkeit des dominikanischen Apostolates als authentische evangelische Inspiration nachgezeichnet werden könnte.

Von dieser kritischen Sicht her ließen sich dann auch in Einzelheiten die Akzente anders setzen.

Rez. sieht z. B. nicht ein, wie der apostolische Elan der gratia praedicationis noch in der Regel für den „Dritten Orden“ (1285) zu spüren sein soll (215f), einem Text, der ganz und gar vom kultisch-religiösen und sozialen Anliegen der städtischen Gesellschaft geprägt ist. Das kultisch-religiöse und gesellschaftliche Anliegen kann man übrigens auch schon zu Lebzeiten des Stifters ausmachen. In dem 1220 abgeschlossenen Vertrag zwischen den Dominikanern von St. Jacques/Paris und der betroffenen Pfarrkirche geht es bereits um einen Ausgleich für die Minderung der Pfarreinkünfte durch die kultisch-religiösen Aktivitäten der Dominikaner.

Trotz der stark unterstrichenen Einbindung der dominikanischen Ordenskonzeption in die monastische und kanonische Tradition wird S. 300 Anm. 26 ein eigenartiger Unterschied zwischen den observantiae ordinis Praemonstratensium und der observantia ordinis Praedicatorum konstruiert. Hier gehe es um eine die Einzelobservanzen übersteigende geistgeprägte Haltung im Gegensatz zu der auf Einzelschriften fixierten Regeltreue. Wieso wude dann die lange Liste der im Schuldkapitel einzuklagenden Verfehlungen in den Konstitutionen des Ordens weithin aus der Vorlage der Prämonstratenser übernommen? Es ist allerdings

unklar, ob diese Anmerkung auf B. oder H. Barth, der die deutsche Übersetzung besorgte, zurückgeht. Laut Vorwort nahm Barth Änderungen in einzelnen Abschnitten vor, tilgte offensichtliche Fehler, bearbeitete auch die Anmerkungen und trug deutschsprachige Literatur zu den Bettelorden nach.

In H. Barth wurde ein auch durch eigene Forschungen zur Thematik ausgewiesener und ausgezeichnete Bearbeiter gefunden, freilich auch einer, der die einheitliche spirituelle Gesamtkonzeption des Vf.s teilt und in seinen deutschsprachigen Literaturverweisen andere Ansätze und kritische Vorbehalte dem Primat der „evangelischen Inspiration“ gegenüber nicht berücksichtigt.

Mainz

Isnard W. Frank O.P.

Ganoczy, Alexandre / Scheld, Stefan: Die Hermeneutik Calvins. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge. – Wiesbaden: Steiner 1983. 300 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Bd 114), kart. DM 52.–

Das Würzburger Forschungsprojekt „Die Hermeneutik Calvins“ hat viele Ergebnisse gebracht, insbesondere die drei Bände, die in der Reihe VIEG, Abt. Abendl. Rel.gesch. publiziert wurden. 1981 erschien das Buch: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus (vgl. dazu die Rez. von W. Neuser in ThRv 78, 1982, 213–214). Ein Jahr später folgte das Werk: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans (vgl. dazu meine Besprechung in der TThZ 92 (1983) 242). Seit 1983 liegt die hier vorzustellende Arbeit vor, die Alexandre Ganoczy, Stefan Scheld und Helmut Feld (vgl. Vorwort und S. 22 Anm. 112) erstellt haben.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile.

Im ersten Teil geht es um die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Hermeneutik Calvins. Der Genfer Reformator ist nicht zu verstehen ohne die spätmittelalterliche Kirchenkritik, die humanistische Vorliebe für die paulinische Theologie und die Hermeneutik der reformatorischen Theologen vor und neben ihm. Dementsprechend wird zunächst das Thema Kirche oder Schrift als das hermeneutische Problem des Spätmittelalters erörtert, wobei mit Franz von Assisi eingesetzt wird. Danach wird die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus betrachtet (Valla, Ficino, Colet, Faber Stapulensis und Erasmus). Schließlich werden die Grundzüge der Hermeneutik Luthers, Melanchthons, Bullingers und Bucers dargestellt.

Im zweiten Teil steht Calvins Verständnis der Bibel und ihrer Auslegung zur Debatte. Zuerst werden Aspekte seines Schriftverständnisses untersucht: Schrift und Wort Gottes, Schriftzeugnis und Geisteszeugnis, Schrift und Vernunft, Kanongeschichte und Kirche, der einfache, klare Schriftsinn und die Pädagogik Gottes, die Schrift und der Dienst der Kirche. Das hermeneutische Prinzip Luthers, *sacra scriptura sui ipsius interpres*, wird von Calvin weder in der Institutio noch in anderen hermeneutisch wichtigen Schriften angeführt (vgl. 98). Sechs Ideale kennzeichnen Calvins Auslegung der Bibel, nämlich der Nutzen für die Erbauung der Kirche und für die Ausbreitung der Reformation, die Klarheit und Leichtverständlichkeit, wodurch jede allegorisch-spekulative Exegese ausgeschlossen wird, die Kürze, die Wissenschaftlichkeit, die Aktualisierung und die lehrhafte Ausrichtung. Calvin schätzte, wie schon Bucer, die Schriftauslegung des Johannes Chrysostomus. Den Zeitraum zwischen dem 8. und 14. Jahrhundert und damit eine beachtliche kirchengeschichtliche Zeitspanne berücksichtigt er fast nicht. Vor allem wegen seiner geschichtlichen Ausführungen zählt der Reformator zu den vielen Wegbereitern der modernen historisch-kritischen Exegese (vgl. 154). Bei der von ihm oft polemisch praktizierten typologischen und exemplarischen Aktualisierung biblischer Texte scheint er nicht frei zu sein, „von einem idealistischen Wesensdenken, dem zufolge die Idee einer Sache unabhängig ist von ihrem konkreten Erscheinungsbild und so über Raum und Zeit hinweg in verschiedensten historischen Verkleidungen wiedererkannt werden kann“ (167). Calvin mißt dem Johannesevangelium und dem Römerbrief (auch Eph) eine hermeneutische Leitfunktion bei.

Im dritten Teil der Arbeit werden Elemente der Auslegung Calvins erörtert, die exegetisch und dogmatisch fragwürdig erscheinen, und zwar aus dem Gebiet der Prädestinationslehre, der Theologie der Rechtfertigung, der Ekklesiologie und des Abendmahlsverständnisses. Calvin deutet die Gnadenwahl Gottes im Sinne einer doppelten Prädestination des Menschen vor Sündenfall und Schöpfung. Er versteht den Glauben und die Gerechtigkeit als ausschließliches Wirken Gottes, die der Mensch nicht wirklich frei bejahen oder ablehnen kann. Er weist eine besondere Stellvertretung Christi durch den Nachfolger Petri ab. Er negiert die *manducatio impiorum*. Ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister schließen die Untersuchung ab.

Die Vf. referieren nicht nur, sie richten auch immer wieder, nicht nur im dritten Teil, kritische Fragen an Calvin. Das verleiht der Arbeit einen besonderen kontroverstheologischen und ökumenischen Wert. Das seit dem Spätmittelalter virulente Problem: Bibel oder bzw. und Kirche wird deutlich herausgestellt. Es ist auch im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, in dem nicht nur Einzelkontroversen besprochen werden, grundlegend. Calvin lehnte die damalige Papstkirche scharf ab. Aber er unterstreicht, und zwar stärker als Luther und der frühe Bucer, die Bedeutung der kirchlichen Dienste, Ämter und

Leitungsaufgaben. Darin zeigt sich eine Offenheit für das katholische Kirchenverständnis.

Bei den Ausführungen über den Kanon und die Kirche sowie über die Vulgata hätte man vielleicht auch Calvins Stellung zu den Apokryphen des AT einbeziehen können (vgl. dazu den Aufsatz von W. Neuser in: Text-Wort-Glaube, Kurt Aland gewidmet, Berlin-New York 1980, 298–323). In einer Neuaufgabe des für die Calvinforschung und die ökumenisch ausgerichtete Theologische Erkenntnislehre bedeutsamen Werkes könnten auch folgende Beiträge berücksichtigt werden: H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 Bde, Paris 1959–1964; G. H. Tavad, *Holy Writ or Holy Church*. New York 1959 (*Écriture ou Église?* Unam Sanctum 42. Paris 1963); R. Weier, *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, Paderborn 1967; H.-J. Kraus, *Calvins exegetische Prinzipien*, ZKG 79 (1968) 329–341. – Man darf gespannt sein auf die angekündigte (vgl. 148 Anm. 364) Studie über die Kirchenväter in der Exegese Calvins.

Trier

Heribert Schützeichel

Belda Plans, Juan: Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Suma. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1982. 397 S. (Colección Teológica 33) kart. Ptas 2.275

Die Entstehungsgeschichte von Canos Hauptwerk *De locis theologicis* (in der Folge abgekürzt LT) ist bislang noch kaum erforscht. B. P. publiziert in dem vorliegenden Werk eine frühe Fassung der *loci theologici* und ermöglicht es damit den interessierten Forschern, die Entwicklung der Konzeption Canos weit zurückzuverfolgen. Die betreffende Passage ist in Canos Vorlesung zum ersten Teil der *Summa theologica* von Thomas von Aquin enthalten; es handelt sich konkret um den Kommentar zu q.1, a.8. Die Vorlesung ist nicht datiert; B. P. hält es für wahrscheinlich, daß Cano sie 1543 in Alcalá gehalten hat. (54f) Sie ist in einem Manuskript der Universitätsbibliothek Salamanca erhalten und war bisher noch nicht veröffentlicht worden.

B. P. druckt den Kommentar Canos zu q.1, a.8 und übersetzt ihn ins Spanische. Der lateinische Text scheint zuverlässig zu sein, soweit man das ohne einen Vergleich mit dem Manuskript überhaupt beurteilen kann. Er korrigiert den Text nur da, wo es sich um offensichtliche Fehler des Schreibers handelt und gibt in den Anmerkungen die Lesart des Manuskripts; im übrigen beschränkt er sich in den Anmerkungen darauf, die jeweils angesprochene Stelle aus der Bibel oder der späteren Literatur zu zitieren. Die Übersetzung ist genau und gut lesbar.

B. P. hat dem Werk eine lange Einleitung vorangestellt, in der er Leben und Werk des Autors in gedrängter Form zusammenfaßt, das Manuskript beschreibt sowie seine Problematik erörtert und schließlich die Konzeption der *loci* in der Vorlesung mit der von LT vergleicht.

Das Manuskript geht nicht unmittelbar auf Cano zurück, sondern basiert auf der Mitschrift eines Schülers, möglicherweise auch auf den Notizen mehrerer Schüler. Zahlreiche Vorlesungen dieser Zeit sind in dieser Form überliefert. Der Hrsg. sieht sich dabei vor das schwierige Problem gestellt, aufgrund von textkritischen Kriterien entscheiden zu müssen, wie vertrauenswürdig das jeweilige Manuskript ist. B. P. sieht zumindest in der von ihm abgedruckten Passage deutliche Belege für die gedankliche Einheit des Textes und schließt daraus, daß das Manuskript die Vorlesung Canos adäquat wiedergibt (38–48).

Gegen diese Annahme sprechen jedoch einige Charakteristika des Textes, ohne daß sie B. P. überhaupt erwähnen würde. Cano nennt zu Beginn der Passage die zehn *loci*, die er in der Folge behandeln will. Die Erörterung weicht jedoch in den *loci* selbst und in der Reihenfolge signifikant davon ab. Bei dem zuerst genannten locus der Heiligen Schrift begnügt sich Cano an der richtigen systematischen Stelle damit, auf eine Vorlesung Domingo de Sotos aus dem akademischen Jahr 1537/38 zu verweisen; dessen ungeachtet behandelt er diesen locus dann an anderer Stelle ausführlich. Er erörtert nur die ersten vier *loci*, bei den übrigen beläßt er es bei einigen wenigen Sätzen. Diese mangelnde Systematik fällt deshalb so sehr auf, weil sich Cano in LT als außerordentlich systematisch denkender Geist erweist. Es scheint mir deshalb zumindest zweifelhaft, ob das Manuskript die Vorlesung Canos getreu wiedergibt (wenn überhaupt eine einzige Vorlesung Grundlage des Manuskripts ist), alle weiteren Schlußfolgerungen können deshalb nur hypothetischen Charakter haben.

Der inhaltliche Begriff des *locus theologicus* ist bereits mit dem des späteren LT identisch. In ähnlicher Form erscheint er in diesen Jahren bei Vitoria, Soto, Carranza und Salazar. (1) Eine vergleichende Studie

¹ S. dazu M. Andrés: *La teología española en el siglo XVI*. II, Madrid 1977, S. 396f.

des Konzepts des *locus theologicus* bei diesen Autoren steht noch aus. Trotz dieser Identität in der inhaltlichen Definition mit dem Konzept des LT sind die Unterschiede beträchtlich. In LT sind die loci in drei Stufen hierarchisiert: an erster Stelle die Heilige Schrift und die mündliche Überlieferung, an zweiter Stelle fünf weitere loci, die von den ersten beiden abgeleitet sind; deutlich abgestuft erscheinen an dritter Stelle drei loci, die der Theologie gleichsam nur geliehen sind: die natürliche Vernunft, die Philosophie und die Geschichte. Die Vorlesung trennt nur die der Theologie eigenen loci von den ihr fremden; es fehlt die Unterteilung der im engeren Sinn theologischen loci. Zwei loci aus LT fehlen: die Überlieferung und die Geschichte. In beiden Fällen handelt es sich um eine wesentliche Veränderung der Gesamtkonzeption. Bei dem locus „Überlieferung“ leuchtet dies unmittelbar ein, da es sich hierbei um einen der beiden übergeordneten loci handelt. Es gilt aber auch für die Geschichte. Sie erhält zwar in der Systematik von LT nur den letzten Platz; in Wirklichkeit spielt sie jedoch eine entscheidende Rolle, wie man bereits am Umfang des Buches ablesen kann, der diesem locus gewidmet ist: es ist zusammen mit dem zweiten, der Heiligen Schrift gewidmeten Buch das bei weitem längste des ganzen Werks. Zwei weitere entscheidende Unterschiede seien nur kurz genannt: Cano hat in der Vorlesung den Begriff des locus noch nicht mit der aristotelischen Topik in der durch Agricola umgedeuteten Form verbunden. Es fehlt schließlich völlig die kontrovers theologische Ausrichtung, die LT charakterisiert.

Dieser hier nur angedeutete Vergleich macht deutlich, daß der Kommentar zu q.1, a.8 ein sehr frühes Stadium der Konzeption des *locus theologicus* bei Cano darstellt, in dem er noch in hohem Maße der theologischen Tradition verhaftet bleibt. Gerade vor diesem Hintergrund tritt die Leistung von LT um so deutlicher hervor.

In der Einleitung von B. P. findet man davon nichts. Er beschränkt sich auf einen weitgehend immanenten Vergleich zweier loci, „Papst“ und „Heilige Schrift“. Dabei läßt er sich sichtbar von dem Bemühen leiten, die Einheit von Canos Gedanken in den beiden zeitlich weit auseinanderliegenden Werken nachzuweisen. Die Unterschiede hält er demgegenüber für sekundär; sie erklären sich nach seiner Meinung aus pädagogischen Notwendigkeiten und der zeitlichen Beschränkung, der eine Vorlesung notwendigerweise unterworfen ist (112f).

Man muß dem Vf. dafür danken, daß er einen wichtigen, bisher nicht publizierten Text Canos der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat; die einleitende Studie jedoch kann man beim Benützen des Buchs getrost überschlagen.

Eichstätt

Karl Kohut

May, Georg: *Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts.* – Wien: Mediatrix-Verlag 1983. XIV, 781 S., Ln. DM 42.–

Mit seiner Arbeit über die Reaktion der deutschen Bischöfe auf die Glaubensspaltung hat G. May ein Desiderat erfüllt. Bisher fehlte eine zusammenfassende Darstellung über ihre Haltung gegenüber der Reformation. Man darf M. bescheinigen, daß er seine Aufgabe erfolgreich gelöst hat. Seine Würdigung der deutschen Bischöfe der Diözesen von Aquileia bis Schleswig und von Trier bis Ermland verdient hohe Anerkennung. Bekanntlich bestehen in der Beurteilung der Bischöfe des 16. Jh.s bis in die neueste Zeit unterschiedliche Auffassungen. So bezeichnete Erasmus von Rotterdam den Bischof von Augsburg, Christoph Stadion, als eine Zierde des deutschen Episkopates. Er hat jedoch gegenüber der Neuerung eine schwankende Haltung eingenommen. Ein Ergebnis seiner opportunistischen Haltung war, daß 1537 die Geistlichen aus Augsburg vertrieben wurden und Bischof und Kapitel die Bischofsstadt verlassen mußten.

Ähnlich gestaltete sich die Entwicklung in Konstanz. Bischof Hugo von Hohenlandenberg war ein nachgiebiger Oberhirte, den Johannes Eck unter die „*episcopi neutrales*“ eingereiht hat, die kleinmütig und ohne Initiative seien. Der Konstanzer Bischof gehörte zu den Fürstbischöfen, die jeweils dem stärkeren Druck nachgaben. Er verließ 1526 seine Bischofsstadt und siedelte nach Meersburg über, wo er in seiner „Neutralität“ verharren konnte. 1529 verzichtete er auf sein Bistum. Für die erste Hälfte des 16. Jh.s stellt M. fest, daß überdurchschnittliche Persönlichkeiten auf den meisten Bischofsstühlen fehlten. Die wenigen entschiedenen Bischöfe gingen in der Masse der mittelmäßigen oder unfähigen (681) unter.

Man wird M. zustimmen, wenn er urteilt, daß der Großteil des deutschen Episkopats im 16. Jh. von Opportunismus geprägt war. Die Oberhirten besaßen nur mangelnde theologische Kenntnisse. Selbstverständlich gab es auch Bischöfe, die den Mut hatten, sich dem

Zeitgeist zu widersetzen, aber es fehlte eine überragende Gestalt, die der Bedrohung der Zeit gewachsen gewesen wäre.

Besonders dankbar ist man für die Bischofsbiographien der östlichen deutschen Diözesen, so z. B. über die Bischöfe von Kammin, wie Erasmus von Manteuffel. Mit Interesse liest man auch die Würdigung der Bischöfe der Kirchenprovinz Magdeburg: Über Matthias von Jagow urteilt May: Jagow war eine sittlich korrupte Persönlichkeit, ein Mann, der den Mantel nach dem Winde hing (199). Nach dem Tode von Kurfürst Joachim I. enthüllte er seine wahre Gesinnung, vielleicht noch besser seinen Opportunismus. Der Bischof von Havelsberg, Busso von Alvensleben, hielt dagegen entschieden am katholischen Glauben fest. Auch der Bischof von Lebus, Georg von Blumenthal, widersetzte sich beharrlich und geschickt der Neuerung und führte mit Energie den Kampf gegen die Abfallbewegung.

Den Erzbischof von Riga, Wilhelm von Brandenburg, wertet M. mit Recht als falsch und charakterlich unzuverlässig. Er bemühte sich um die päpstliche Bestätigung. Seine wirkliche Haltung wird ersichtlich aus einem Brief Albrechts von Preußen an Luther vom 13. August 1540. Darin heißt es: Die Berufung des Markgrafen Wilhelm von Brandenburg zum Erzbischof von Riga öffne große Möglichkeiten für die Neuerung. Albrecht berichtet weiter, daß er Wilhelm geraten habe, die Forderung der Landsstände, dem Papst den Treueid zu leisten, zu erfüllen. Denn er sei der Meinung, daß Erzbischof Wilhelm einen Gesinnungswandel in seinem Erzstift herbeiführen könne.

Über Erzbischof Albrecht von Mainz urteilt M. (234), daß er keine innerlich gefestigte Persönlichkeit gewesen sei. Er habe großen Wert darauf gelegt, als fortschrittlicher und aufgeschlossener Oberhirte zu gelten. Kaiser Karl V. habe ihm Feigheit vorgeworfen, weil er einem Kampf auswich. Aber man sollte auch daran erinnern, daß Erzbischof Albrecht von Mainz nach dem Bauernkrieg seine Haltung änderte, wie Hans Wolter gezeigt hat. Aufschlußreich ist auch das Urteil von Melanchthon über Albrecht vom 17. 7. 1541. Er meinte: Die Härte des Erzbischofs von Mainz mache deutlich, daß jedes Entgegenkommen sinnlos gewesen sei. Luther hat 1541 den Erzbischof scharf kritisiert. Über Albrecht von Mainz wären übrigens zu ergänzen: Franz Schrader, Kardinal Albrecht von Brandenburg: Festg. f. August Franzen (Paderborn 1972) 411–445 und H. Wolter, Albrecht von Mainz und die Anfänge der katholischen Reform: Theologie und Philosophie 51 (1976) 496–511. Erwähnt sei sein Reformversuch aus dem Jahre 1542, den Georg Pfeilschifter im 4. Bd seiner „*Acta Reformationis Catholicae*“ abgedruckt hat. Über die „Reformordnung“ von Albrecht urteilte L. Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unionsversuche (Regensburg 1910): Für das Erwachen des gegenreformatorischen Geistes in Deutschland bietet diese Reformordnung eine der wichtigsten Zeugnisse. Man sollte auch nicht vergessen, daß z. B. Johannes Cochlaeus den Erzbischof Albrecht von Mainz bereits 1526 zum Speyrer Reichstag begleitete. Albrecht hat übrigens den katholischen Kontroverstheologen, Friedrich Nausea, den späteren Bischof von Wien, 1526 zum Domprediger ernannt. Positiv wirkte sich auch die Berufung von Michael Holding zum Mainzer Weihbischof aus.

Die angeführten Beispiele zeigen, daß M. interessante Wertungen der Bischöfe des 16. Jahrhunderts bietet. Vielen von ihnen fehlten charakterliche und religiöse Stärke, Festigkeit, Mut und Entschlossenheit, wenn es auch einzelne Persönlichkeiten gab, die frühzeitig die Gefahren der Neuerung erkannten und ihr mit Entschiedenheit entgegentraten.

In seinen Urteilen steht May weithin in Übereinstimmung mit Georg Schwaiger, der vom Versagen der Bischöfe in der Stunde höchster Gefahr spricht, wenn auch der Reichsepiskopat eine ganze Reihe guter, tüchtiger Mitglieder zählte. (Vgl. G. Schwaiger, Freisinger Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter: *Reformatio Ecclesiae*. Festschr. f. Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 264.)

Das Werk von M. nimmt man mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg

Remigius Bäumer

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz. – Berlin: Duncker u. Humblot 1983, XIX, 911 S. Lw. DM 330.–

Wer über die Kirchengeschichte des 19. Jh.s arbeitet, besonders wenn er dem Lebenslauf der handelnden Personen nachzugehen hat, weiß wie schwer es ist, zuverlässige Angaben zu erhalten. Selbst Eubels „*Hierarchia Catholica*“ läßt einen dabei gelegentlich im Stich.

Das hier vorgelegte biographische Lexikon möchte diesem Mangel abhelfen. Es enthält Lebensbilder von ca. 360 Diözesanbischöfen und Biogramme von über 600 Weihebischofen und leitenden Bistumsbeamten, von Generalvikaren, Domdekanen, Konsistorialpräsidenten und Kanzlern.

Für diese Biogramme, d. h. für die stichwortartige Aufzählung der Daten mit einer kurzen Würdigung, ist der Benutzer besonders dankbar, weil hier schwerer zugängliches Material geboten wird, wogegen die Biographien der Diözesanbischöfe meist leicht erreichbar sind.

Was den behandelten Zeitraum angeht sind für Innerösterreich die Amtsträger seit 1785 (Diözesanregulierung unter Joseph II.) und für die

ehemalige Reichskirche seit 1803 bis 1945 erfaßt, unabhängig davon, ob ihre Berufung vor dieser Zäsur lag oder ob ihre Tätigkeit sich über das Jahr 1945 hinaus erstreckte. Das führt dazu, daß z. B. Johannes Pohl-schneider nicht als Bischof von Aachen oder als Generalvikar von Münster, sondern als Official von Oldenburg aufgenommen wurde und Joseph Schröffer als Generalvikar von Eichstätt (852) und nicht als Bischof und Kardinal behandelt ist und ihm so nur ein kurzes Biogramm gewidmet ist.

Der Untersuchungsraum umfaßt das deutsche Siedlungsgebiet Zentraleuropas nicht ganz. Die Einbeziehung der Kirchenprovinzen Prag mit Leitmeritz, Budweis und Königgrätz und Olmütz mit Brünn ließ sich „derzeit nicht verwirklichen“. Andererseits greift das Werk in mehreren Fällen über den deutschen Siedlungsraum hinaus und erfaßt Bischöfe und Amtsträger italienischer (Trient, Tessin), slowenischer (Lavant-Maribor), polnischer (Gnesen-Posen) und französischer (Metz, Straßburg, Lausanne-Genf, St. Maurice) Sprache.

Der Hrsg. hat an anderer Stelle (Stimmen d. Z. 202, 1984, 137–141) gezeigt, wie sich nach 1803 ein tiefer Umformungsprozeß des bischöflichen Amtes vom Kirchenfürst zum Seelsorger vollzogen hat und nun endlich das tridentinische Bischofsideal sich durchsetzen konnte. Die Loslösung von der Adelsgesellschaft drückt sich in Zahlen so aus, daß in dem von dem Lexikon erfaßten Zeitraum von 357 Bischöfen sich nur 50 Adelige befinden und die 302 nicht adeligen Bischöfe aus allen sozialen Schichten stammen. Leider sind solche Beobachtungen nicht durch entsprechende Register oder Tabellen im Lexikon selbst aufgezeigt. Das „Verzeichnis der Personen nach Diözesen“ und das „Verzeichnis der Mitarbeiter“ entsprechen nicht voll den Erwartungen. Letztes bringt nur die Namen der Autoren ohne Angabe der von ihnen bearbeiteten Persönlichkeiten. Der Hrsg. ist sich bewußt, daß er „in mancher Hinsicht nur vorläufige Ergebnisse bieten kann“ (S. XI).

Entsprechend dürfen die hier geäußerten Wünsche nicht den großen Wert des Lexikons für die Forschung in Frage stellen.

Münster

Erwin Iserloh

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. V: 1940–1942. Bearb. von Ludwig Volk. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (1983). XXXVIII, 1118 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen Bd 34) Ln. DM 168.–

Editionstechnisch wie inhaltlich gehören die Aktenpublikationen der Kommission für Zeitgeschichte seit Jahren zu den Spitzenleistungen deutscher Geschichtsforschung. Das beweist erneut der von Ludwig Volk bearbeitete Band V. der Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche in der NS-Zeit. Dieser Band setzt die von Bernhard Stasiewski begonnene Reihe fort und erschließt den quellenmäßig bislang wenig abgedeckten Zeitraum der Jahre 1940 bis 1942.

Volk belegt, wie das nationalsozialistische Machtgefüge unter dem Deckmantel kriegswirtschaftlich bedingter Notwendigkeiten seinen Vernichtungskampf gegen die Katholische Kirche unvermindert während der ersten Kriegsjahre fortsetzte, zum Teil sogar noch verschärfte: Die Beschlagnahme von Ordenshäusern und Priesterseminaren, die Zerschlagung der ohnehin schon stark dezimierten kirchlichen Presse, sowie die Durchsetzung des NS-Erziehungsmonopols machten deutlich, daß für die Kirche und Seelsorge im NS-Staat kein Platz mehr war. In dieses Konzept fügt sich die Unterbindung von Briefkontakten zwischen Heimatpfarrern und Frontsoldaten, sowie die Beschränkung morgendlicher Gottesdienste nach nächtlichem Fliegeralarm lückenlos ein. Welches „Kümmerdasein von Gnaden der Gestapo“ (IX) der Kirche zugeordnet war, zeigte sich vollends im annektierten konkordatsfreien Warthegau: das war zugleich ein Hinweis, daß das Reichskonkordat allen Verletzungen zum Trotz in mancher Beziehung noch immer einen beachtlichen Schutz bot.

Mit dem Beginn von Euthanasie und Judenvernichtung zerstörte das NS-Regime die Grundvoraussetzungen menschlichen Gemeinschaftsgefüges. – Gegen diese Form staatlichen Terrors war die herkömmliche Verteidigungspolitik Bertrams, durch Protesteingaben die Rechte der Betroffenen zu wahren, ohne jede Chance. L. Volk dokumentiert, wie Galen mit seinen Brandpredigten eine Alternative in den seit Jahren schwelenden Richtungsstreit über das angemessene bischöfliche Verteidigungskonzept einbrachte.

Daß nur wenige der 312 in diesem Band zusammengefaßten Aktenstücke schon an anderer Stelle ediert sind, unterstreicht den Wert der vorliegenden Publikation: der Band ermöglicht es, die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus in den ersten drei Kriegsjahren differenzierter zu betrachten.

Wülfrath

Heinz-Albert Raem

Sonnemans, Heino: Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 543 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 128) kart. DM 68.–

Nachdem im letzten Jahrzehnt innerhalb der katholischen Theologie die Diskussion um die Seele insbesondere im Blick auf eine mögliche Versöhnung von Unsterblichkeitsidee und Auferstehungs-glaube recht kontrovers geführt wurde, ist man dankbar, einer Arbeit zu begegnen, die den Einstieg in die zeitgenössische Diskussion über eine gründliche begriffsgeschichtliche Untersuchung wählt. Schon in früheren Studien zu G. Marcel und E. Bloch hat der Autor bewiesen, daß er für eine solche Arbeit wohl gerüstet ist. Wenn er sich nun vom aktuellen Diskurs gleichsam weit zurückwendet zu archaischen Welten, so verliert er damit aber nicht sein prinzipielles Ziel aus dem Auge: „Begriffsgeschichte“ wird hier nicht als ein peripheres Unterfangen oder als eine bloße Präambel zum systematischen Thema betrachtet. Es geht auch dabei schon wesentlich um die Sache der Fundamentaltheologie selbst, um ein Verstehenwollen des Glaubens, der weiß, daß die Vielfalt der Weisen, wie in der Geschichte der Religionen und der Philosophie Eschatologie betrieben wurde, nicht außerhalb des „intellectus fidei“ steht – sofern dieser Glaube seine Hoffnung zu Recht mit universalem Anspruch vertritt.

Kap. 1–4 sind dem griechischen Denken über die Seele von Homer bis Platon gewidmet. Hinsichtlich der Homerschen Epen (Kap. 1) ist zunächst die Feststellung wichtig, daß es hier einen umfassenden Begriff weder für „die Seele“ noch „den Leib“ gibt. Das Ich des lebendigen Menschen kann als *θυμός*, *φρήν* oder *νόος* umschrieben werden – und es ist wichtig, bei der Entwicklung des griechischen Denkens keinen dieser Begriffe und der anthropologischen Aspekte, die sie intendieren, aus den Augen zu verlieren. Der Terminus *ψυχή* ist der Bezeichnung des toten Menschen vorbehalten, wie er als bloßes *εἶδωλον* des ganzen geschichtlichen Individuums in der Unterwelt ein schattenhaftes, rauchartiges Restsein fristet; bzw. des Menschen *ψυχή* kommt erst dort in den Blick, wo er in die Nähe des Todes tritt. Dabei scheint ein ursprünglicherer Gebrauch des Wortes als „Atemseele“ im Zusammenhang des Lebens – in Worten wie *ἀποψυχεῖν* („aushauchen“) oder *ψυχήν καπνίσσαι* („animam efflare“) noch erkennbar – von Homer unterdrückt worden zu sein.

Für den religiösen Ursprung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele verweist Vf. in Kap. 2 zunächst auf Eleusis und die Orphik. Homers Berichte über die Entrückung einzelner Menschen in ein seliges Elysium ließen den gewöhnlich Sterblichen keine Hoffnung über den Tod hinaus. Aber nicht nur Homer hatte die minoische Religion beerbt. Vor allem in den eleusinischen Mysterien wurden Elemente ihrer Verheißung, die nicht auf den aristokratischen Helden beschränkt war, erhalten und weiterentfaltet. Wer sich in das Schicksal der Gottheit einweihen ließ, wurde von einem Leben umfassen, das nicht mit dem Tod zu Ende war: der *βίος* fand Aufnahme in die göttliche *ζωή*. Hier – wie im Dionysos-Kult, der als emotionelle Religion des niederen Volkes bei Homer nicht hoffähig war – ist allerdings kaum mit Klarheit auszumachen, ob die Hoffnung über ein Eingefügtwerden in den göttlich-ewigen Rhythmus der Natur hinaus auf ein individuelles Fortleben gerichtet war.

Der entscheidende Schritt zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele wird erst in der Orphik getan. Konnten im Dionysos-Kult die Eingeweihten zu *ἐνθεοί* werden, so gelten nun die individuellen *ψυχαί* grundsätzlich als von göttlicher Herkunft, die – im geraden Gegensatz zur Vorstellung Homers – erst nach dem Tode zu ihrem eigentlichen Dasein zu kommen vermögen. Dieses Dasein ist allerdings nicht mit der bloßen Fortdauer der Seele gegeben. Vom Rad der Wiedergeburten befreit zur seligen Gemeinschaft mit den Göttern werden nur die Seelen jener, die durch kultische Einweihung und sittliche Läuterung (die letztere wird nun, anders als in Eleusis und den Dionysosfeiern, entschieden gefordert, ohne daß sie die erstere völlig überflüssig machte) zu unvergänglichem Glück fähig wurden. Ein Dualismus zwischen Seele und Leib bahnt sich an, ohne daß man aber von einer prinzipiellen Materiefindlichkeit reden könnte. Es handelt sich vielmehr um einen „Dualismus von Heimat und Exil“ (150).

Kap. 3 bietet einen kurzen Durchblick durch die vorsokratische Philosophie. Im Unterschied zur religiösen Entwicklung verbleibt hier der Seelenbegriff innerhalb eines monistischen Denkens. Wesentliche Kategorien werden aber ausgebildet, die für die durch den Logos geläuterte Aufnahme des Mythos bei Platon wichtig sind: das Verständnis der Seele als Harmonie bei Pythagoras, das Verhältnis von Seele und Daimon bei Empedokles, die wesentliche Zugehörigkeit von *ψυχή* und *νοῦς* bei Anaxagoras und insbesondere das Verständnis der „Seele als Hörer des Logos“ – wie Vf. im Anschluß an die Heraklitinterpretation von J. B. Lotz ausführt.

Die Auseinandersetzung mit Platon in Kap. 4 führt dann zum Höhepunkt der geschichtlichen Untersuchung. Der Unterschied zur Orphik (bei aller Abhängigkeit Platons vom orphischen Mythos) wird betont: Göttlichkeit kommt der Seele, Platon zufolge, nicht substantiell, von Natur aus zu, sondern die Gemeinschaft mit dem Göttlichen wird durch Teilhabe an den Ideen erwirkt – an der Idee des Wahren (worum es insbesondere im „Phaidon“ geht), des Schönen (das Zentralthema des „Symposion“) und des Guten (die Lehre der „Politeia“). Vor allem aus dem Zusammenhang, wie die Sorge um die Seele in ihrer Hinordnung auf das Gute zur Mitte der Frage nach einem gerechten Leben der Polis wird – so stellt Vf. im Anschluß an Duchrow und Ratzinger heraus –, läßt sich erheben, wie wenig es bei Platon um einen prinzipiellen Gegensatz der Seele zum Materiellen, Geschichtlichen geht.

Ein rascher Durchgang durch das Alte und Neue Testament in Kap. 5 zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich mit dem griechischen Denken.

Der Blick fällt auf das Wesentliche. So vollzieht der Vf. etwa den Übergang zur Hoffnung des Neuen Testaments angemessen über eine Interpretation des Logos vom Bewahren der $\psi\chi\eta$ (Mk 8,35 par.).

Mit Kap. 6–8 findet S. ins Zentrum der zeitgenössischen Problematik – die schon der begriffsgeschichtlichen Rückschau den heuristischen Faden vorgab. In Kap. 6 wird zunächst der (vor allem von protestantischen Theologen) behauptete Gegensatz zwischen „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“ angegriffen. Die wichtigsten Argumente gegen die „Platonisierung“ bzw. „Hellenisierung“ des biblischen Glaubens kommen kritisch zur Sprache – „Entgöttlichung Gottes und Vergötzung des Menschen“ (K. Barth), „Mißachtung der Negativität des Todes“ (E. Jüngel), „Abwertung der Auferstehung des Leibes“ (W. Pannenberg) –, die Aporie einer Theologie ohne Unsterblichkeit der Seele wird aufgewiesen. Es folgt ein kurzer Überblick über Vermittlungsversuche innerhalb der protestantischen Theologie selbst (P. Tillich, W. Trillhaas/E. Hirsch, H. Thielicke).

Kap. 7 und 8 dürften die meiste Aktualität für sich beanspruchen, da hier erstmalig der Versuch gemacht wird, die Positionen von Greshake und Ratzinger miteinander zu versöhnen bzw. jene Aussagen bei beiden Autoren zu unterstreichen, die die Annahme eines unüberbrückbaren spekulativen Gegensatzes als unwahrscheinlich aufweisen. Hier unterscheidet sich die sachlich-zurückhaltende Darstellungsweise des Vf.s wohlthuend vom Vorgehen Künigs, der unlängst in dieser Frage wieder einmal Krieg witterte.¹ Das wesentliche Manko bei Greshake, wie es Ratzinger anmerkte, sieht S. wohl prinzipiell zu Recht durch die Äußerungen Greshakes zum dynamisch-progressiven Verhältnis zwischen individueller und universaler Vollendung ausgeräumt. Daß Greshakes Abneigung gegenüber dem traditionellen Seelenbegriff nicht unüberwindbar zu sein braucht, dem Versuch dieses Nachweises dient im Grunde die gesamte Arbeit des Vf.s. Wichtig im Zusammenhang dieser beiden Kapitel der ständige Rückgriff auf die Eschatologie K. Rahners, die erst einer Theorie von der bereits im Tode anhebenden Vollendung die rechten Konturen gibt.

Das 9. Kap. hinkt, von der Anlage des Werkes her, ein wenig nach. Man hat den Eindruck, als wolle der Vf. noch schnell die Aktualität seines Beitrags auch im Blick auf andere Zeichen der Zeit, etwa in Literatur und Kunst, herausstellen, der Vollständigkeit halber (oder dem Ort der Habilitation entsprechend?) fernöstliche Religionen nicht unbeachtet lassen, auf neuere Untersuchungen (wie Mundhenks Buch zur Seelenlehre des Thomas v. A.) und Diskussionen (Popper/Eccles) ergänzend hinweisen, sein fundamentaltheologisches Unternehmen dogmatisch absichern und schließlich wichtige von ihm selbst erarbeitete Erträge („dialogisch-wesenhafte Unsterblichkeit“ bei G. Marcel, „Unsterblichkeit durch Vereinigung“ nach Teilhard de Chardin) anhangsweise zur Publikation bringen. Hier hätte eine entschiedenere Selbstbeschränkung dem Buche genützt.

Kritische Bemerkungen zu Einzelergebnissen dieses weitausgreifenden Werkes würden sich in eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Sekundärliteratur verlieren, die der Autor selbst zu Wort kommen läßt. Ein Einwand zu dem grundsätzlichen Verständnis der Beziehung von Glaube und Vernunft, wie es in dieser Arbeit zum Ausdruck kommt, scheint mir aber abschließend angebracht.

S. zieht von dem aporetischen Ausgang der philosophischen Argumentation in Platons „Phaidon“ prinzipielle Folgerungen für das Verhältnis von Mythos und Logos. „Der Glaube wird durch den Logos weder eingeholt noch begründet“ (253). „Der an sein Ende gekommene Logos bewahrheitet sich erst im Wagnis des Glaubens“ (254). „Platons Seelenlehre kann [...] nicht als schlechthin der christlichen Hoffnung widersprechend bezeichnet werden. Denn der Gedanke der Unsterblichkeit ist bei ihm keine rein philosophische Lehre“ (288). Trotz einer Kritik an Gadamer (275f) und der Einsicht, daß Platons philosophische Gewißheit hinsichtlich der Zukunft der Seele sich wesentlich der unbedingten Unterordnung der Vernunft unter das Gute verdankt, scheint der Vf. hier seine grundsätzlichen Aussagen über das Verhältnis von Mythos und Logos zu sehr im Anschluß an die „Phaidon“-Interpretation Gadammers und im einseitigen Blick auf die Möglichkeiten theoretischer Vernunft gewonnen zu haben. Bewahrheitet sich der Logos wirklich erst im Wagnis des Glaubens? Das scheint mir zu wenig im Hinblick auf die Möglichkeiten der Philosophie. Garantiert das Verbundenbleiben einer Philosophie mit dem Mythos von sich allein her andererseits, daß eine „sich selbst genügende Seelenunsterblichkeit ausgeschlossen“ wird? (vgl. 288). Ein Blick auf die Eschatologie der Gnosis lehrt anderes. Vom Wesen der unter dem Anspruch des Guten stehenden praktischen Vernunft her – deren Vorrang in diesem Buch im allgemeinen deutlich betont wird – hätte sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft wohl zureichender klären lassen, als dies gerade in dem zentralen Platon-Kapitel zum Ausdruck kommt.

Der Gesamteindruck: ein wichtiges, wertvolles Buch, vor allem auch für solche, die mit der griechischen und biblischen Tradition noch wenig vertraut sind.²

Freiburg

Hansjürgen Verweyen

¹ Vgl. „Ewiges Leben?“ München 1982, 312f.

² Zur Ergänzung im Hinblick auf die vom Vf. ausgesparte Epoche der tatsächlichen Begegnung von „Platonismus“ und Christentum: W. Deuse, Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983.

Heidler, Fritz: Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod und ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 203 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 45) kart. DM 44.–

Das der Studie vorangestellte Luther-Wort: „Deus producit animam immortalem et aeternam“ charakterisiert besser noch als der Titel die genaue Themenstellung: Es geht dem Vf. darum zu zeigen, daß das Leben nach dem Tod „nicht, wie sehr viele anzunehmen scheinen, in die Dimension der Heilslehre, der Soteriologie, gehört, sondern in die der Schöpfungslehre, in den Bereich schöpfungsmäßiger Setzung Gottes, also in den Bereich des ersten und nicht des zweiten Artikels. Sie betrifft deshalb alle Menschen, die leben und sterben müssen.“ (5f)

Der Vf. ist sich darüber im klaren, daß er damit in vielfacher Hinsicht ein Tabu der derzeitigen (evangelischen) Theologie bricht, insofern sich hier in breiter Front die Thesen finden, daß e r s t e n s die Idee einer unsterblichen Seele zur griechischen Philosophie gehört und im Widerspruch zur christlichen Überzeugung von einer Auferstehung der Toten steht, z w e i t e n s die „Unsterblichkeit“ des Menschen strikt in der (soteriologischen d. h. durch Christus vermittelten) Relation Gottes zum Menschen, nicht aber in der seinsmäßig-ontologischen Konstitution des geistbegabten Geschöpfes begründet ist und d r i t t e n s die die Unsterblichkeit konstituierende „Gottebenbildlichkeit“ durch die Sünde total zerstört ist. Gegen diese sententia communis setzt der Vf.: „Die Unsterblichkeit der Seele des Menschen ist der von Gott gesetzte, geschöpflich-konstitutionelle Ermöglichungsgrund für die leibliche Auferstehung der Toten“ (11); mithin ist nicht die Gottebenbildlichkeit, wohl aber die „Ähnlichkeit“ durch die Sünde zerstört, und allein sie bedarf der erlösenden Wiederherstellung.

Die Methode des Aufweises will strikt biblisch sein: Nach Meinung des Vf.s zeigt die Hl. Schrift durchgehend (!), daß es mit dem Menschen, dem guten wie dem bösen, unmittelbar nach seinem Sterben (also ohne Seelenschlaf o. dgl.) „weitergeht“, auch wenn der Leib der Erde übergeben wird. Mit Leidenschaft wehrt er sich gegen die verbreitete Auffassung evangelischer Theologen (Thielicke, Jüngel u. a.), daß der Mensch im Tode vernichtet und allein durch Auferweckung aus der anihilatio gerufen wird.

Der biblischen Unsterblichkeitslehre liegt nach dem Vf. durchgehend ein trichotomisches Menschenbild zugrunde, wonach der Mensch aus Geist, Seele und Leib besteht. Geist ist dabei nicht als der Geist Gottes selbst zu verstehen, auch nicht als Seelenfunktion (nous, ratio), auch nicht als „relationsontologischer Faktor“, sondern als eine „substanzontologische Größe“, nämlich als „geschaffener, inhärenter Geist“ (48), als „Wesenskern und Seinskern“ des Menschen (57), mithin als eine kreatürliche Konstitutionsbestimmung des Menschen, die dem Menschen Selbststand verleiht, ihn zum Ich-Subjekt, zur Person macht und ihn allererst befähigt, Existenz „vor Gott“ zu sein. Wird – wie bei vielen evangelischen Theologen – dieser „Geist“ nicht als geschaffener verstanden, sondern – wie z. B. bei Barth – nur als „unaufhörliches Ereignis von Gott her, als Funktion Gottes“ (51), so kann überhaupt keine „echte geschöpfliche Selbstexistenz“ (53) konzipiert werden. „Darum bedeutet die unbiblische Vorstellung einer bloßen Halbschöpfung als einer Art Nabelschnurexistenz eine Disqualifizierung des Schöpfungsaktes Gottes, mit dem Er den Menschen als sein geschöpflich-persönliches Gegenüber geschaffen hat, und bedeutet eine Deklassierung der Existenz des Menschen unter die der Tiere durch die Theologie. Ihr liegt zugrunde die Verwechslung des Handelns Gottes als Schöpfer mit dem Handeln Gottes als Erlöser durch den Heiligen Geist“ (47). Denn nur für Gottes Erlösungshandeln gilt, daß es extra hominem bleibt; nur von der Gnade Gottes gilt, daß sie „keinesfalls zum habitus inhaerens“ wird.

Dieser geschaffene Geist macht die Seele, die als „Lebensprinzip“ (in ihrer formalen Funktion darin der Tierseele ähnlich) eine Art Mittelstellung zwischen Geist und Leib einnimmt, zur unsterblichen Geistseele. Deshalb ist menschliche Unsterblichkeit weder begründet in einer Art nova creatio ex nihilo mortis (Thielicke, Jüngel u. a.), noch in der „Erinnerung Gottes“ (K. Barth u. a.), sondern in der creatio continua des einmal unsterblich geschaffenen Menschen.

H., der im übrigen auch eine Arbeit über Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (Erlangen 1983) geschrieben hat, glaubt, diese biblische Unsterblichkeit voll bei Luther (und auch Calvin) wiederzufinden. Nicht uninteressant sind in diesem Zusammenhang die interpretierenden Anmerkungen zum Verständnis des Todesschlafes bei Luther (173f).

Eingehende Ausführungen über Auferstehung, Leiblichkeit der Auferstehung, ewiges Leben, sowie über die Sinnhaftigkeit des Gebetes für die Verstorbenen (!) schließen die Untersuchung ab.

Wenngleich es zu begrüßen ist, daß gegenüber einem in der evangelischen Theologie primär und gelegentlich ausschließlich gegebenen relationalen Verständnis des Menschen (Vf. spricht von einem anthropologischen „Relationsfetischismus“; 138) in dieser Studie eine konstitutionsontologische Sicht des Menschen vertreten wird, so geben doch Methode und Beweisgang ganz erhebliche Fragen auf. Kann man wirklich von einer durchgehend ontologisch gemeinten trichotomischen Sicht des Menschen in der Bibel sprechen und zum Beweis dafür völlig undifferenziert und hermeneutisch unreflektiert aus allen möglichen unterschiedlichen biblischen Traditionen Beweissplitter anführen? Nicht selten erhält man den Eindruck eines ganz und gar

fundamentalistischen Umgangs mit der Schrift, die als großer Steinbruch dazu dienen muß, die Thesen des Vf.s zu untermauern.

Ein weiteres kommt hinzu: Mit seinem spezifischen Verständnis der anthropologischen Konstitutionselemente kommt der Vf. in seinen christologischen Passagen in äußerster Nähe zum Apollinarismus. „Jesus Christus ist wahrhafter Gott und wahrhafter Mensch als Geist, Seele und Leib: Leib und Seele wie jeder Mensch, Geist aber nicht als geschaffener oder geschöpflicher Geist, sondern als Gottes Geist, des Schöpfers Geist selbst, und nicht bloß als ‚Abbild‘ ... Das ist das Wunder der Menschwerdung Gottes in der Konstitutionsstruktur des geschöpflichen Menschen: ER selbst, sein Geist nimmt die Stelle ein, die sonst bei jedem Menschen ein geschaffener Geist (spiritus creatus) erhält“ (101). Zwar glaubt der Vf. von der nach ihm zu Recht geschehenen Verurteilung des Apollinaris nicht betroffen zu sein, da für diesen der Geist eine Funktion der menschlichen Seele gewesen sei, nach biblischer Trichotomie der Geist sich aber als besondere Gottesgabe (Gottes Odem) darstelle. Jedoch ist die Sachlage weder bei Apollinaris noch in der Schrift so eindeutig klar, daß diese Selbstverteidigung gegen den Apollinarismus wirklich durchschlägt.

Besonders auffällig ist die durchgängige, nicht selten den Rahmen aller Sachlichkeit verlassende Polemik des Vf.s gegen Jüngels Todes- und Auferstehungskonzeption. Mag der Vf. auch mit einigem Recht die Konzeption Jüngels als „unbiblisch“, und als „Mixophilosophicotheologia“ (120) glossieren, ja als einen „groteske(n) Gedanke(n), der philosophische Phantastik, aber nicht die Botschaft der Bibel ist“ (119f), so geht der Exkurs „Die Gnosis der Konzeption von E. Jüngel“ (122ff) über alle Grenzen der Fairneß hinaus: denn Jüngel auf die Ebene der Adoptianer zu stellen (127), ihm vorzuwerfen, daß er Theologie in Anthropologie uminterpretiert (ebd.) und Gott in „das Prinzip Liebe“ (128) auflöst, ihm vorzuhalten, daß er im Grunde nur D. Fr. Strauß wiederholt (132) und schließlich ihm sogar zu unterstellen, daß er alles unternimmt, um „die Wirklichkeit der tatsächlichen Auferstehung Jesu Christi zu leugnen und sie nur zum Produkt menschlichen Gemeindeglaubens zu machen“ (131) – all das kann einem unbefangenen Beobachter, der ein wenig Person und Werk Jüngels kennt, schon die Luft wegnehmen.

Gerade der Exkurs über Jüngel zeigt aber auch in äußerster Deutlichkeit den fundamentalistischen Standort des Vf.s. Besonders (aber keineswegs ausschließlich) hier wird mit einem völlig unreflektierten Schriftverständnis gearbeitet. Nicht nur werden – beispielsweise – laufend johanneische Christus-Aussagen als historische Jesus-Worte angeführt (bes. 135f), – die ganze historisch-kritische Forschung wird insgesamt als „verfehltes Unterfangen“ charakterisiert.

Bemerkenswert ist nicht zuletzt die fast völlige Abstinenz einer Auseinandersetzung mit entsprechender katholisch-theologischer Literatur.

So ist diese Studie trotz ihres (legitimen!) Korrektivcharakters an einer Hauptrichtung evangelischer Theologie und trotz mancher interessanter Perspektiven von eher sehr zweifelhaftem wissenschaftlichen Wert.

Wien

Gisbert Greshake

Dreyfus, François, O.P.: *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* – Paris: Ed. du Cerf 1984. 142 S. Apoloque. kart. FF 87.–

„Wußte Jesus, daß er Gott war?“ Diese Frage studiert D., Prof. an der École biblique zu Jerusalem, nach knappen methodischen Vorbemerkungen (11–14) zunächst (17–38) aus der Sicht der kirchlichen Tradition: durch Streiflichter in das Glaubenszeugnis des IV. Evangeliums, in die Diskussion zur Zeit der Kirchenväter sowie in die mittelalterliche und die moderne Theologie. Seine erste Schlußfolgerung: Die modernen Theologen unterscheiden zwar zwischen dem Geheimnis der Inkarnation selbst und dem Wissen Jesu um seine Gottheit; doch auch dieses Wissen Jesu gehört zum Glaubensdepositum der Kirche.

Im Kernstück, dem 2. Teil (39–87), entwickelt D. unter der Überschrift „Le Jésus de l'histoire et le Jésus des historiens“ eine Arbeitshypothese, die angesichts des NT sowie der bis heute spürbaren Schwierigkeit, den zugespitzten Ein-Gott-Glauben des orthodoxen Judentums für das Geheimnis des Sohnes Gottes zu erschließen (63), diese drei fortschreitenden Stadien der Selbstoffenbarung und Lehrtätigkeit Jesu differenziert: 1. Jesus beanspruchte, insbesondere durch sein „Ich aber sage euch“ (Mt 5,21f) und das in manchen Worten implizierte Bewußtsein der Gottessohnschaft, göttliche Prärogative. Das führte bei der Volksmenge zu seiner Verwerfung. 2. Im Kreis der Jünger hat Jesus sein Selbstverständnis vor allem durch die Gebetsanrede Gottes als „Abba“ verdeutlicht. 3. Durch seine Ostererscheinungen und durch die intensive Belehrung von Dreien seiner Apostel hat Jesus auch das Bekenntnis zu seiner Präexistenz als Gott in die Lehre der frühen Kirche, insbes. in die johanneische Tradition, eingebracht. „Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Arbeitshypothese der Wirklichkeit entspricht“, hält D. für sehr stark (75). Er möchte indes auch „die Rolle des Hl. Geistes“ zum Verständnis der Lehre Jesu keineswegs „minimieren“ (77–79). Doch schon das Selbstverständnis Jesu nennt er noch

„viel reicher“ als das in den Texten des NT ausgedrückte. Wo die Kritik beim „historischen Jesus“ das Minimum zum Prinzip erhebt, nennt er das ebenso eine „falsche Evidenz“ wie das „Prinzip der Anciennität“ (82f.).

Im 3. Teil (89–126) konfrontiert D. den Christusglauben mit der „modernen Mentalität“. Die Vorstellung, daß die existentielle Echtheit des Menschseins Jesu das Nichtwissen seiner Zukunft erfordere, wehrt er (S. 92) gegenüber Hans Urs von Balthasar) ab. Das Wissen Jesu um seine Gottheit und Verherrlichung hob auch sein Leiden nicht auf (99–101). Erst danach geht D. die Frage „Wußte Jesus, daß er Gott war?“ auch erkenntnispsychologisch an. Als „blasse Analogie“ zieht er dabei die mystische Erfahrung der Gottgeseintheit zum Vergleich heran (106ff). Mit Recht unterstreicht er, zumal angesichts des Joh.-Evangeliums: „Jesus manifestierte sich nicht direkt als Gott, sondern als Sohn Gottes, ... dem Vater gleich. So offenbarte er seine Gottheit, indem er das Band seiner Sohnesliebe zum Vater bekundete“ (110).

Die Entwicklung der modernen Christo-Psychologie (seit Paul Galtiers Werk „L'unité du Christ. Être ... personne ... conscience“ Paris 1939) fordert indes auf den letzten Seiten auch Fragen wie diese heraus: Soll die Bestreitung jeder Reflexion des menschlichen Geisteslebens Jesu auf sich selbst (111) auch jede menschliche Icherfahrung ausschließen? (vgl. TrThZ 91, 1982, 1–17: Welches Ich spricht in Christus?). 2. Widerspricht es nicht der Geschichtlichkeit der Existenz Jesu, schon in seinem irdischen Leben seine „Gottesschau“ der (himmlischen) „vision béatifique“ (114f) gleichzusetzen?

Mainz-Trier

Rudolf Haubst

Richmond, James: Albrecht Ritschl. Eine Neubewertung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 22). kart. DM 48.– (Titel des englischen Originals: Ritschl: A Reappraisal. A Study in Systematic Theology, 1978)

„Als ich im Jahre 1904“ – so erinnert sich Paul Tillich – „anfang, Theologie zu studieren, waren die Ritschlianer an allen wichtigen theologischen Fakultäten führend. Doch wir, als Studenten und jüngere Generationen, revoltierten dagegen aus theoretischen und gefühlsmäßigen Gründen“ (Gesammelte Werke III, 101). Gefühlsmäßig war man hauptsächlich von einer Antipathie gegen die „weitgehende Anpassung an die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft“ (GW XIII, 25), gegen die „liberale fortschrittlich-bürgerliche Ideologie“ (GW XIII, 24) des Ritschlianismus bestimmt, der nach Tillichs Urteil mit der Einsicht in den abgründigen Charakter der Wirklichkeit das wahre Verständnis der Wesensnatur des Menschen und der Tragik seiner Existenz verloren hatte. Der Kampfbegriff ‚Kulturprotestantismus‘, den dann die Dialektische Theologie zur Charakterisierung der Theologie A. Ritschls und seiner Schule in polemischer Absicht geprägt hat, war demnach selbst einem Theologen wie Tillich, dessen Aufgeschlossenheit für die Lebenswelt der Moderne mit gutem Grund hervorgehoben wird, keineswegs fremd. Wie später Karl Barth, so sahen schon der Student Tillich und seine befreundeten Kommilitonen in Ritschl den „Urtyp des national-liberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks“ (K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, 599), dem man die Verbürgerlichung der protestantischen Theologie und ihren gegenwärtigen desolaten Zustand zu danken glaubte. „Uns fehlte“, so Tillich in einem rückblickenden Brief an Thomas Mann, „in der liberalen Theologie die Tiefe und das Paradox; und ich glaube, die Weltgeschichte hat uns recht gegeben“ (GW XIII, 24). Die Ereignisse des 1. Weltkriegs bestätigen die endgültige Hinfälligkeit jener theologischen Ära, die durch Ritschl entscheidend geprägt worden war. Mit dem Wilhelminischen Reich war der soziokulturelle Kontext von dessen System dahin; der bürgerliche Kulturstaat war zerstört, mit ihm das feste Gefüge einer berufsständischen Welt, welche das Ritschlsche Ethos vorausgesetzt hatte; vor allem aber war das bürgerliche Zutrauen zu schrankenloser Selbsttätigkeit der Einsicht in die eigene Ohnmacht gewichen. Entsprechend teilten alle, die nach 1918 in der evangelischen Theologie Einfluß gewannen, die elementare Erfahrung einer Autonomiekrisis des neuzeitlichen Menschen. Tillichs Urteile über Ritschl sind sonach durchaus für eine ganze Theologengeneration exemplarisch.

Ohne den Epochenbruch zu leugnen, den der 1. Weltkrieg für das theologische Bewußtsein bedeutet, hält R. aus der Distanz der gegenwärtigen Situation gleichwohl eine Neubewertung des Denkens von Albrecht Ritschl (1822–1889) – von dem trotz aller Kritik immerhin ein Paul Tillich urteilte, er sei „nach Schleiermacher der größte Systematiker der Theologie im 19. Jahrhundert“ gewesen (GW III, 101) – für unumgänglich. R.s Buch ist in der Überzeugung geschrieben, „daß

unser Jahrhundert in theologischer Hinsicht dem vorausgegangenen viel mehr verdankt, als man gemeinhin erkannt hat, und – im engeren Sinn – daß die theologische Arbeit des 20. Jahrhunderts in größerer Kontinuität zu Ritschl steht als man bisher zugegeben hat“ (11). Daß er mit dieser Überzeugung nicht mehr alleine steht, ist R. bewußt: ein einführendes Kap. (Kap. I: Die Ritschl-Renaissance, 13ff) skizziert vorweg die Geschichte des theologischen Ritschlianismus von der ursprünglichen Blüte über seine scheinbar endgültige Verbannung im Zuge der Dialektischen Theologie bis hin zur gegenwärtig zu registrierenden ‚Renaissance‘.

Da R. seine Aufmerksamkeit insbesondere der angelsächsischen Literatur widmet, sei in diesen Zusammenhang ergänzend auf die Arbeit von R. Schäfer (Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen Systems, Tübingen 1968) und den in ihr gegebenen Überblick über neuere deutsche Beiträge zum Thema (7–43) verwiesen. Eine umfassende Bibliographie der Sekundärliteratur zu Ritschl bis zum Stande des Jahres 1942 bietet G. Hök, Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang, Uppsala/Leipzig 1942, XVIII–XXXIV. Neuere amerikanisches Schrifttum verzeichnet zusammenfassend Ph. Hefner, Faith and the Vitalities of History, New York 1966, 188–190. Eine ziemlich vollständige Bibliographie von Ritschls eigenen Werken findet sich bei O. Ritschl jeweils im Anhang der beiden der Biographie seines Vaters gewidmeten Bände (Albrecht Ritschls Leben, I. Bd: 1822–1864, II. Bd: 1864–1889, Freiburg/Br. 1892/96).

Was den Inhalt der Theologie Ritschls betrifft, scheint R., wie er in einem zusammenfassenden Rückblick (Kap. VII: Ritschls Theologie: Ausblick und Rückblick, 207–240) abschließend darlegt, gewinnversprechend neben der Beschäftigung mit den der Reich-Gottes-Thematik inhärenten Fragen der Sozialethik und Eschatologie vor allem eine Untersuchung der Methodologie Ritschls und mehr noch seiner theologischen Hermeneutik. Man könne sich mit dem Ritschlschen System „nicht einmal flüchtig beschäftigen, ohne auf die Tatsache zu stoßen, daß er seinen Versuch der Neuinterpretation der christlichen Tradition auf eine Reihe von Voraussetzungen aufbaute, die seiner Begegnung mit dem kulturellen Zeitgeist der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstammen – nämlich der kritischen und moralischen Philosophie der Aufklärung, der Philosophie Lotzes, der Ernüchterung über Hegels Idealismus, der Abneigung gegenüber einem als Form des mystischen Pietismus verstandenen Christentum, dem Entstehen sophistischer Formen von Positivismus und Naturalismus, der Bibelkritik, der beginnenden Säkularisation, dem methodologischen Empirismus, sowie verschiedenen Formen antireligiöser und antiprotestantischer Polemik.“ R. fährt fort, es müsse kaum erwähnt werden, „daß der Einfluß solcher Interpretationsvoraussetzungen während des Höhepunkts der barthianischen Orthodoxie . . . ganz einfach zur Folge hatte, daß man eine solche Theologie verdammt und der Vergessenheit anheimgab.“ (207) Die Abstraktheit dieser rein negativen Einschätzung zeige sich indes nicht zuletzt an der Tatsache, daß in der eigenen Geschichte der Dialektischen Theologie indirekt genau jene Fragen und Probleme wiedergekehrt seien, von denen man anfangs der Meinung war, sie bereits souverän und endgültig verabschiedet zu haben. Unbestreitbar ist, daß die Spaltung der Dialektischen Theologie insbesondere auf die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach ihrem Verhältnis zum sog. Geist der Moderne zurückzuführen ist (vgl. bes. Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977). Während Karl Barth die absolute Selbstbestimmung und Souveränität Gottes unmittelbar theologisch, d. h. direkt zu explizieren gedachte, schlugen im Grunde alle übrigen dialektischen Theologen den anderen, von Barth selbst mehr oder minder als Abfall bzw. Rückfall disqualifizierten Weg ein und versuchten je auf ihre Weise die göttliche Autonomie am Ort menschlichen Bestimmtheits, also indirekt und ‚anthropologisch‘, nämlich im Zusammenhang der kulturellen Lebenswelt des Menschen zur Geltung zu bringen. Dies läßt sich, wie R. mit Recht herausstellt, an Bultmann, Brunner und Gogarten ebenso verdeutlichen, wie etwa an Paul Tillich, der sich ursprünglich durchaus in einer ‚unterirdischen Arbeitsgemeinschaft‘ mit Barth wußte, sich aber von ihm abwandte, sobald er eingesehen zu haben glaubte, daß das unmittelbare Insistieren auf Gottes absoluter Selbstbestimmung jede Möglichkeit menschlicher Freiheit zunichte macht.

Die eigene Geschichte der Dialektischen Theologie erfordert also offenbar eine differenzierte, von Pauschalurteilen freie Würdigung derjenigen theologischen Epoche, auf die sie sich in kritischer Selbstunterscheidung bezog. Für Ritschls Denken hat R. diese Würdigung auf breiter Basis zu leisten versucht. Seine detaillierte Rekonstruktion der einzelnen Themenbestände der Ritschlschen Theologie (Kap. II: Erkenntnistheorie der Religion, 39ff; Kap. III: Religion und Gott, 67ff; Kap. IV: Mensch und Rechtfertigung, 101ff; Kap. V: Werk und Person

Christi, 135ff; Kap. VI: Christliche Lebensführung, 173ff) vermag eine ganze Reihe von ‚neo-orthodoxen‘ Vorurteilen gründlich und überzeugend auszuräumen.

Um nur ein Beispiel aus der Fülle der von R. angesprochenen Themenbereiche herauszugreifen (vgl. bes. 101–120): zu den üblichen und beliebten Klischees der Ritschlkritik gehört die Behauptung, dessen Sündenlehre erweise ihm im wesentlichen als einen Pelagianer, der die Sündlosigkeit des Menschen für möglich gehalten und die traditionelle Lehre von der Erbsünde vorbehaltlos verworfen habe, um schließlich die Sünde zu einem rein subjektiven Bewußtseinsphänomen und die Religion zu einem bloßen Geschäft praktisch-vernünftiger Weltbewältigung zu erklären. Daß sich in Ritschls Hamartologie dieser Sachverhalt durchaus anders darstellt, beweisen die einschlägigen Passagen des abschließenden systematischen Teils seines dreibändigen Hauptwerkes ‚Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung‘ (Dritter Band: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn [1874; 1883²] 1888³ = RuV III) zur Genüge. Festzuhalten ist zunächst, daß Ritschl in der Konsequenz seines ‚offenbarungspositivistischen‘, metaphysikkritischen Ansatzes den wahren Erkenntnisgrund menschlicher Sündhaftigkeit allein in dem Evangelium von der Sündenvergebung findet. Er verbietet damit vorweg jede Ontologisierung des Sündenproblems, welche nach seiner Auffassung stets das Zugeständnis eines gleichsam negativen Eigenrechts der Sünde bedeuten müßte. Die Sünde, deren faktische Allgemeinheit er allerdings für empirisch unleugbar hält, kommt für ihn nur in Betracht angesichts des Zweckes, auf den das Wort von der Versöhnung aus ist, nämlich des Reiches Gottes, durch welches die Sünde zum Verschwinden bestimmt ist. Diese teleologische Perspektive ist der eigentliche Grund für Ritschls Ablehnung, die Allgemeinheit der Sünde nach Weise der überkommenen Erbsündenlehre auszusagen. Denn die Erbsündenlehre ist orientiert an einem zeitinvarianten Urstand des Guten, relativ zu dem die Rede von einem Sündenfall und einer von diesem herrührenden allgemeinen Sündenverfallenheit allererst einen Sinn ergibt. Die Teleologie Ritschls aber verbietet es, das Gute als ursprüngliche Gegebenheit normativer Urzeit aufzufassen. Dann nämlich wäre das Gute naturbestimmt und im Grunde indifferent gegenüber der Geschichte als der Sphäre willentlicher Selbstbestimmung. Es ist also primär das Interesse am geschichtlich-theologischen Charakter des Christentums, welches Ritschl gegen die traditionelle Lehre von Urstand und Fall opponieren läßt.

Wie sich aber nach Ritschls Auffassung das Gute allererst vom Zwecke des – in der Urstandslehre sinnwidrig vorausdatierten – Reiches Gottes her versteht, wie es in Jesus Christus offenbar ist und in dem von der Liebe motivierten Zusammensein aller erreicht werden soll, so wird nun auch, „von dem Begriff des Reiches Gottes der Maßstab zur vollen Bestimmung der Sünde als dem Gegenheil entlehnt“ (RuV III, 317). Hieraus wird eine zwiefache Konsequenz gezogen: 1. Da das Reich Gottes als höchster Zweck und höchstes Gut sich im Zusammensein aller realisiert, kann auch „die Sünde vollständig weder in dem Rahmen des Einzel Lebens noch in dem der Menschheit als Naturgattung vorgestellt werden“. „Subject der Sünde ist vielmehr die Menschheit als die Summe aller Einzelnen, sofern das selbststüchtige Handeln eines Jeden, das ihn in die unmeßbare Wechselwirkung mit allen Anderen versetzt, in irgend einer Abstufung auf das Gegenheil des Guten gerichtet ist und zu Verbindungen der Einzelnen in gemeinsamem Bösen führt.“ (RuV III, 317f) Was die klassische Kirchenlehre nicht zusammenzudenken vermochte, nämlich die Allgemeinheit der Sünde und ihre individuelle Selbstverschuldung, leistet nach Ritschl die Vorstellung eines Reiches der Sünde, welche auf ihre Weise bereits Kant und Schleiermacher vertreten hatten. Im Reich der Sünde seien „alle Menschen durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns mit einander zusammen(ge)faßt“ (RuV III, 363). Die Unmeßbarkeit jener Wechselwirkung verbiete es zugleich, die Sünde auf ein Prinzip zu restringieren; weder sei in der Freiheitsanlage des individuellen Menschen ein notwendiger Grund zur Sünde aufzufinden, noch dürfe die Sünde auf die Allgemeinheit eines naturhaften Schicksals oder einer göttlichen Weltordnung zurückgeführt werden. Die Sünde treibe ihr Unwesen in ihrem Reich vielmehr im unauflöselichen Ineinander von Individuellem und Allgemeinem. Für mitschuldig können wir uns an demselben „nur achten, indem wir uns nicht nur die eigenen sündigen Handlungen als solche zurechnen, sondern dabei veranschlagen, daß dieselben die Sünde auch in Anderen hervorrufen, obgleich wir keine vollständige und deutliche Vorstellung von der Ausdehnung dieser Wirkungen haben“ (RuV III, 320). – 2. So sehr die Sünde das Gegenteil des Guten darstellt, so ist sie nach Ritschl doch nicht die Verneinung des Guten überhaupt, sondern das Zweckwidrige, dem christlichen Lebensideal, nämlich dem von Jesus nahegebrachten Reich Gottes Widerständige. Damit scheint nun allerdings die Macht der Sünde relativiert und die vielbeklagte mangelnde Einsicht Ritschls in die abgründige Tiefe der Sünde eben doch erwiesen zu sein. Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß Ritschls Sündenverständnis im Grunde keinerlei Erklärungsabsicht verfolgt. Die These von einer letzten Relativität, ja Nichtigkeit des Bösen angesichts des Guten ist mithin nicht als theoretische, sondern als praktisch-funktionale Aussage aufzufassen: nicht die ontologische Statuierung einer Seinsdefizienz, die selbstredend immer eine Verharmlosung der Sünde und eine Verkennung ihres Charakters als willentlicher Verschuldung darstellt, darf aus Ritschls Ausführungen herausgelesen werden; sein Interesse richtet sich überhaupt nicht auf die Sünde als solche, sondern einzig auf den Zweck ihrer Überwindung. Die nach Ritschl einzig sinnvolle Aussage über die Sünde läßt sich deshalb gar nicht in der stimmigen Form eines Aussagesatzes zusammenfassen: denn das einzige ‚Sein‘, das der Sünde zukommt, ist ihr ‚Zum-Verschwinden-Gebrachtwerden‘. Die Frage nach der Genese der Sünde ist hingegen erklärtermaßen kein theologisches Thema. Sie darf es nicht sein, weil jede mögliche Antwort praktisch dem Zwecke des Reiches Gottes widersprechen würde, dem zu dienen auch der wissenschaft-

lichen Theologie vornehmste Aufgabe ist. Man wird also die Konsistenz des Ritschlschen Systementwurfs nicht schon deshalb bestreiten dürfen, weil er die Antwort auf eine Frage schuldig geblieben ist, die zu stellen er sich selbst theologisch grundsätzlich verboten hat.

Zu ergänzen ist, daß auch die übliche Behauptung, Ritschl habe die Sünden-schuld auf ein bloß subjektives Schuldbewußtsein reduziert und Sünde als Unwissenheit deklariert, um ihre Bewältigung von aufgeklärter menschlicher Praxis erwarten zu können, der Differenziertheit des Sachverhaltes nicht gerecht wird, wie sich etwa an der Ritschlschen Unterscheidung des Begriffs der Sünde von dem des Übels belegen läßt. Während der Begriff des Übels als einer Hemmung menschlicher Freiheit, die „immer nur von unserem Urtheile abhängig ist“ (RuV III, 334), in den Zuständigkeitsbereich autonomer Sittlichkeit fällt, wie sie sich als kultivierter Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins realisiert, und somit „an und für sich keine religiöse Beziehung“ (RuV III, 333) hat, wird im Unterschied dazu der Begriff der Sünde von Ritschl ausdrücklich als ein religiöser Grundgedanke (RuV III, 335) identifiziert. Er ist es deshalb, weil durch die Sünde die freie Selbsttätigkeit des Menschen nicht nur eine Hemmung erfährt, sondern an eine Schranke ihrer selbst stößt, die sie aus sich heraus nicht zu überwinden vermag. Während das Übel die Möglichkeit menschlicher Freiheit nicht grundsätzlich in Frage zu stellen vermag und deshalb immer nur relativ zu deren Voraussetzung in Betracht kommt, wird durch die Sünde das vorausgesetzte Freiheitsvermögen selbst fraglich. Insofern kann der sinnvolle Umgang mit der Sünde auch nicht in der Weise sittlichen Anspruchs, sondern nur in der religiösen Zuspruchs befördert werden. Daraus erhellt, was sich anderweitig bestätigen ließe, daß Ritschl angesichts empirisch-faktischer Allgemeinheit der Sünde, die er für ausgemacht hält, der Religion die Begründung menschlicher Freiheit zuweist, während die Sittlichkeit deren Realisierungszusammenhang darstellt. Lassen sich auch gegenläufige Tendenzen in seinem Werk nicht generell leugnen, so ist doch aufs Ganze gesehen das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit Kant gegenüber gerade umgekehrt. Ritschl hat deshalb theologiegeschichtlich statt als kantianisierender Rationalist viel eher als ein Erneuerer jener supranaturalistischen Kanrezeption und -kritik zu gelten, die ebenfalls bereits in der Religion die unumgängliche Bedingung der Möglichkeit von Sittlichkeit sah und diese zum Vehikel und Ausführungsorgan jener erklärte.

Das hamartiologische Beispiel mag genügen, um die Unangemessenheit negativer Pauschalbewertungen Ritschls zu erweisen. Klischeevorstellungen ist seine Differenziertheit allemal überlegen. Dies im Blick auf alle Themenbestände der Ritschlschen Theologie im einzelnen aufgezeigt zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst R.s, auch wenn man einschränkend hinzufügen muß, daß sein Argumentationsstil nicht immer der strengen Systematik des Ritschlschen Denkens gerecht wird. Dies jedenfalls vermag R.s Arbeit: zu einer Beschäftigung mit einem ‚fast verschollenen System‘ anzuleiten, die dessen Gedanken, ohne einfach zu ihnen zurückkehren zu wollen, aus ihrer Zeit heraus ernst nimmt, um ihnen so die theologiegeschichtliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sie verdienen, und um sich zugleich an ihrer Vergangenheit den Stand des Gegenwärtigen zum Bewußtsein zu bringen. Zeitenössische Theologie wird sich solcher Beschäftigung um ihrer selbst willen nicht entziehen dürfen; auch für sie nämlich gilt die Lebensregel, daß Erinnerung ein wesentlicher Modus von Geistesgegenwart ist.

München

Gunther Wenz

Minz, Karl-Heinz: Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. – Frankfurt am Main, Bern: Lang (1982) 404 S. (Disputationes Theologicae Bd 10), kart. sfr. 77.–

Der Titel läßt nicht vermuten, daß die Arbeit einen umfangreichen Abschnitt über die integrale Theologie bei Anton Günther enthält. Wie der Vf. im Vorwort bemerkt, ist seine Untersuchung – angeraten von M. Bernards, betreut von W. Breuning – aus einer Diplomarbeit erwachsen, in der die Schöpfungslehre des „böhmisches Hegel“ behandelt wurde. Dieser Ansatz bestimmt weitgehend Zielsetzung und Methode der Diss.

M. geht davon aus, daß die Trinitätslehre jenes ‚Konstruktionsprinzip‘ (H. Schauf) ist, welches jeden einzelnen theologischen Traktat bei Scheeben durchformt, und daß damit ein „Horizont der Ganzheit“ gegeben ist, in dem sich der Systemwille Scheebens entfalten und artikulieren kann. Von daher stellt M. die Frage, ob Scheeben mit Recht ein „Hegel der katholischen Theologie“ (A. Kerkvooorde) genannt werden könne (51).

Die Untersuchung hat ein dreifaches Ziel: Zunächst werden Fragen, die von der Sache her an die Theologie Scheebens zu stellen sind (52), in einer werkimmanenten Diskussion erörtert. Im folgenden wird das so Vorgestellte historisch-kritisch gesichtet, um Scheebens Beitrag zur Trinitätslehre auch in seiner Genese und in seinem „responsorischen Charakter“ zu würdigen. Schließlich wird noch gefragt, ob und wie sich die Sicht Scheebens im Bemühen um Neuorientierung der Trinitätstheologie heutigen Tages auswirkt oder zumindest hierfür Wegmarken aufzuweisen vermag. Diese Zielsetzung, die M. immer im

Auge behält, gliedert jedoch die Untersuchung nicht in ihrem systematischen Verlauf. In dieser Hinsicht werden dagegen folgende drei Aspekte herausgestellt: (A) Die Trinitätslehre in Scheebens frühen Schriften (54–73); (B) Die systematische Darstellung der Trinitätstheologie (74–153); (C) Die Wirklichkeit der Trinität ad extra (154–219).

M. beschreibt zuerst das Problemfeld und die trinitarischen Aussagen, wie sie sich in Scheebens grundlegenden Ausführungen im *Katholik* von 1861 darbieten (54–68). Dabei geht es u. a. um die Zuordnung von Trinität und Vernunft. Es ergibt sich, daß Übernatur, von der her sich das Geheimnis der Trinität erschließt, geschenkhaft Erhöhung des Menschen ist, durch die er am innergöttlichen Leben teilzuhaben vermag; „er weiß (in analogia) von den innergöttlichen Produktionen wie auch davon, daß immanente und ökonomische Trinität identisch sind. Durch die Taufe ist er mithineingenommen in ein ‚esse ad patrem‘, welches sein Ideal in der Sendung des Sohnes und in der Vermittlung des Hl. Geistes hat. Die Perspektive kann eine katabatische genannt werden, die von ihrer alles umfassenden Idealität und Dynamik her (H. Schell) zu einer ‚trinitarischen Ontologie‘ (K. Hemmerle) und zu einer Trinitarisierung (W. Breuning) führt wie auch zugleich zu einer Existentialisierung der Trinitätslehre (K. Rahner)“ (68). Im wesentlichen wird diese Grundorientierung von Scheeben auch in seinen folgenden Schriften „Natur und Gnade“ sowie „Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade“ beibehalten (69–73).

Bei der systematischen Darstellung der Trinitätslehre, wie sie Scheeben in seinen Hauptwerken „Die Mysterien des Christentums“ und „Handbuch der Katholischen Dogmatik“ entfaltet, wird zunächst der gnoseologische Zugang zur Trinität beschrieben (74–86). Schwerpunkte der Untersuchung, mit Hinblick auf die Frage nach der Verwandtschaft zum Denken Hegels und des Dt. Idealismus, sind: a) Das Verhältnis von Glaube und Vernunft und damit verbunden das von Theologie zur Philosophie. M. legt Wert darauf, daß hierbei der responsorische Charakter der Scheebenschen Aussagen mitgesehen wird, da deren Spitzen sehr häufig, wenn auch meist latent, gegen zeitgenössische Ansätze gerichtet sind (75–80). b) Ein Abschnitt über Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntnis (und der ‚Konstruktion‘) der Trinität, überschrieben im Anschluß an K. Hemmerle mit „An-denken der Trinität“ (80–84). c) Aus dem zuvor Gesagten ergibt sich für das theologische Denken die Notwendigkeit einer „Reductio in mysterium“ (85–86). Im Hintergrund dieser Problemkreise steht für M. die Frage, wie es einer theologischen Erkenntnistheorie möglich ist, Aussagen über das Leben, d. h. über die ‚innere Fruchtbarkeit‘ des dreifaltigen Gottes zu machen. Ist nun diese innergöttliche Fruchtbarkeit das ‚Wurzelprinzip‘ der Trinitätslehre (87–90), so artikuliert sich dieses konstitutiv in den ‚Produktionen‘ in Gott (90–106). Im Zusammenhang mit der ersten Produktion (Vater-Sohn) werden die exegetischen Grundlagen und die dogmengeschichtlichen Aspekte aufgezeigt, die in Scheebens Lehre zu einer integralen Grundaussage zusammengefügt sind (106–118). Im folgenden Abschnitt wird herausgearbeitet, daß in der Darstellung der zweiten Produktion (Vater/Sohn-Hl. Geist) ein Proprium Scheebenscher Theologie zu sehen ist, insofern ihr die Erweiterung einer augustinisch-thomanischen zu einer griechisch akzentuierten Pneumatologie zugrunde liegt (118–153). Die Konsequenzen, zu denen dieser theologische Ansatz führt, werden erst im folgenden Kap. ganz sichtbar. Zur Einführung in die ökonomische Trinitätslehre skizziert M. die philosophische und theologische Bedeutung des Mysteriums (154–158); dem folgt eine allgemeine Überlegung zur realen Offenbarung der Trinität nach außen, soweit es die Appropriationen betrifft. Die Bemühungen Scheebens zeigen in diesem Punkt, wie im theologischen Denken des Menschen Aussagen über die konkrete Trinität gemacht werden können (158–163). Nach der ‚subjektiven‘ Erfahrbarkeit der Trinität, die durch das Hilfsmittel der Appropriationen vermittelt wird, ist aber sodann die ‚reale Offenbarung‘ darzustellen. Hierbei gelingt der Aufweis, daß den Abbildungen der trinitarischen Ur-Struktur und der participatio trinitatis nach Scheebens Lehre eine eminente Bedeutung für eine konkrete Heilsökonomie zukommt (163–173). Entsprechend der schon zuvor aufgezeigten pneumatologischen Akzentsetzung wird nun vornehmlich die Sendung des Hl. Geistes herausgestellt. Wenn M. dabei des öfteren einen Vergleich zwischen Scheeben und der Pneumatologie Hegels wagt, so bleibt er doch dem Proprium des Kölner Dogmatikers auf der Spur. Die Bestimmung des Begriffs erfolgt zunächst aufgrund der Aussagen lat. Theologie; anschließend werden diese durch Aussagen griech. Theologen vertieft (174–191). Dabei fällt in einem Exkurs der Blick auf Anschauungen in Mystik und Kabbala (185–189), von der Scheeben einige Ahnung hat. Das Wichtigste ist jedoch, daß Scheeben die Synthese von griech. und lat. Ansatz wagt (191–193). Fazit: Scheeben verdichtet die ‚Existentialisierung‘ mit seiner Lehre von der ‚inhabitatione propria‘ des Hl. Geistes, die er als Formalursache unserer Gotteskindschaft versteht (193–199); oder genauer: „Als causa formalis bewirkt der Hl. Geist eine Quasiinformation, die ein neues Sein im Begnadeten begründet. Durch eben diese quasiformale Einwohnung wird eine ‚Wesensgemeinschaft‘ mit der göttlichen Natur hergestellt“ (199). M. ist überzeugt, daß mit einer solchen tiefen Einbeziehung des Hl. Geistes – und damit der gesamten Trinität – in den Menschen selbst Scheeben eine kath. Antwort auf die „subsistente Geist-Philosophie des Dt. Idealismus, der menschlichen und göttlichen Geist in eins dachte“, gelang (199).

Im nächsten Abschnitt bleibt nun noch, die Besonderheit der Sendung des Sohnes herauszuarbeiten. M. erörtert eingehend den Bezug von Inkarnation und Trinität (200–206): „Im inkarnierten Logos manifestiert sich die Trinität in mittelbarer Weise als ein sakramentales Mysterium“ (205). „In Christus als der neuen Sonne konzentrieren sich die Strahlen des trinitarischen Prozesses; er vermittelt der Welt den Reichtum trinitarischen Lebens, und er ist es auch, der ihr die trinitarische Einheit schenkt“ (206).

Hieran anschließend kommt nun der Punkt zur Sprache, der als wichtigster Aspekt den Titel für die gesamte Diss. abgibt: Das Leben der Kreatur im Pleroma

der Trinität (206–214). Es ist vor allem eine Summe der trinitarischen Christologie Scheebens und der in Christus gegründeten Heilsökonomie. „Das innertrinitarische Leben teilt sich in seiner Fruchtbarkeit mit in einem Kosmos von übernatürlichen Mysterien. Sie alle haben das Ziel, den Menschen in dieses innergöttliche Pleroma miteinzubeziehen, ihm ‚Leben in Fülle‘ (cf. Joh 17) zu schenken, sie in die lebendigste Einheit von Vater und Sohn aufzunehmen ...“ (214).

Damit ist der Höhepunkt der Untersuchung erreicht. Der folgende Abschnitt über die integralen Strukturelemente dieser Christologie (215–218) leitet bereits zum letzten Kap. dieser Diss. über, in dem es M. um die integrale Theologie bei A. Günther geht. Er bedauert die ablehnenden Äußerungen, die Scheeben über Günther macht, da doch beide die göttliche Trinität als Urort aller Dialogik und personalen Selbst-Mitteilung interpretieren. Soweit es die Diss. erlaubt, beschreibt M. bei Günther ausführlich die Genesis von Denken und Denken (222–225). Er stellt dessen Kreationstheorie dar (225–242) und erörtert die Hegelkritik als „Horizont des Güntherschen Denkens“ (242–249). Dort wo M. selbst eine Kritik versucht, geschieht dies in Replik auf die Güntherkritik durch F. J. Clelens und J. Kleutgen (250–258). Als Ergebnis bleibt u. a., daß Günthers integrale, d. h. Einzelheit und Universalität bedenkende und umfassende Theologie als eine auch heute noch paradigmatische und wegweisende Antwort auf die Frage menschlichen Raisonierens angesehen werden kann (259). Im Hinblick auf Leben und Werk von Günther wie auch von Scheeben verweist M. auf eine Sentenz des leider allzu früh verstorbenen Dogmatikers M. Bernhards, die wegen ihrer Wichtigkeit hier noch einmal wiedergegeben werden soll: „Das Studium der Theologie kann keine bequeme Sache sein, die man mit der linken Hand erledigt, sondern fordert immer, erst recht in Zeiten weltweiter Umorientierung, hohe geistige Anspannung und rückhaltlose Ehrlichkeit, zugleich die Bereitschaft, Konsequenzen auf sich zu nehmen. Die Sorge um eine persönliche Glaubenshaltung verlangt erhebliche intellektuelle Anstrengungen, die ... jedem, der Theologie studiert, in seinem eigenen Interesse, d. h. um seiner Zukunft und um seines Heiles willen, nicht erspart bleiben darf“ (260).

Es ist M. zu danken, daß er mit der historisch-kritischen Analyse seiner Diss. die Trinitätslehre Scheebens neu verlebensdigt hat. Überzeugend wird dargestellt, daß es hier nicht nur um die Aufarbeitung eines Einzeltraktates geht – und sei dieser noch so wichtig, sondern um principium und finis christlicher Theologie schlechthin. Die Lektüre ist nicht immer leicht, da der Stil Scheebens, bedingt durch seine römische Ausbildung, dem „Dickicht von Schlingpflanzen“ vergleichbar ist (124; vgl. 133). Dennoch sollte die Diss. Anreiz sein, zum Studium der Werke des großen Dogmatikers selbst durchzudringen.

Es ist hier nicht der Ort, alle Aussagen, die bei M. fragwürdig bleiben, eingehend zu diskutieren. Einiges Wichtige sei nur herausgegriffen. Da ist zunächst die Bezeichnung Scheebens als „Hegel der kath. Theologie“ (Kerkvoorde), zuerst als Frage (51), aber dann doch, trotz Ausführungszeichen, „mit vollem Recht“ (261), obwohl ein eingehender Vergleich der Theologie Scheebens mit der Spekulation Hegels von M. nicht durchgeführt wird. Der Hinweis auf gewisse Parallelen zwischen Hegel und Bonaventura kann nicht genügen. Etwas eingehender ist immerhin der Vergleich, den M. zwischen Hegel und Günther durchführt. Allerdings wären weitere Analysen der philosophischen Voraussetzungen bei Scheeben und Günther wünschenswert. – Dies gilt auch hinsichtlich des Vor-Urteils gegenüber dem platonischen Denken, das in der Diss. öfters hervortritt, von M. jedoch nicht hinreichend begründet ist. Wir können uns nicht mit Hinweisen auf heute gängige Meinungen begnügen. Es reicht nicht aus, von einer „negativen fuga mundi“ zu sprechen, ohne dies Negative genauer zu bestimmen. Wie wichtig die Sache ist, zeigen jene Fragen, die neuerdings wieder von H. G. Pöhlmann an die Theologie H. de Lubacs gerichtet werden.¹ Wenn zudem die christlich-biblische Theologie darauf bestehen muß, daß das Negative nicht einfach nur als der Kontrapunkt innerhalb einer Gesamtfuge gesehen werden darf, dann ist zu prüfen, welche Bedeutung dem „mysterium iniquitatis“ in der Theologie Scheebens beigemessen wird. Man sage nicht, das sei hier nicht das Thema; geht es doch in der Diss. von M. um das Konstruktionsprinzip eines theologischen Gesamtentwurfs. Die Untersuchung gibt aber in der hier interessierenden Frage keine hinlängliche Auskunft. Im übrigen sprechen weder Ketzerprozesse noch Progrome (157) gegen den Glauben an die unüberbietbare neue Liebesoffenbarung des trinitarischen Gottes, wie ihn die christliche Kirche verkündet. Die Kritik am Fehlverhalten von ‚Christen‘ muß tiefer ansetzen, als dies mit dem Hinweis auf eine „idealisierende/apriorische Sicht“ geschieht. – M. ist allgemein um begriffliche Klarheit bemüht. Hin und wieder werden jedoch fragwürdige Aussagen anderer Autoren etwas zu unkritisch übernommen. So wäre z. B. zu sagen, daß Pantheismus Pantheismus bleibt, auch wenn ihm das Adjektiv „orthodox“ (P. Fransen) beigelegt wird. Wenn die trinitarische Mystik des J. von Ruysbroek keinen Pantheismus impliziert, dann ist sie eben kein Pantheismus – auch kein orthodoxer –. Gelegentlich wird deutlich, daß die Ausführungen von M. in einem bestimmten „Interessenzusammenhang“ stehen. Dabei erstreckt sich allerdings der „responsorische Charakter“, der das Werk Scheebens prägt, insgesamt auf die vorliegende Untersuchung. Wird nun die Theologie der Vorzeit in diesem Geist befragt, so verschiebt sich bei M. machmal die Perspektive. S. 93 heißt es z. B. nach einem trefflichen Zitat von F. Ricken: „Von daher besteht die weitere Aufgabe für Scheeben ...“. In einem solchen Verfahren liegt immer die Gefahr, daß die Aussageabsicht des Autors verkannt, verkürzt oder verdreht wird. Prüfen wir die Diss. unter diesem Gesichtspunkt, so

ergibt sich freilich gegenüber M. keine weitere Kritik, da er Scheeben sehr genau gelesen hat. Er gibt dessen Lehren zuverlässig wieder und stellt dessen Aussageabsichten gewissenhaft dar.

Es wurde bereits erwähnt, daß von M. Grundsätzliches zur „Exegetischen Methode“ Scheebens gesagt wird (vgl. bes. 138–141). Als charakteristisch für diese erscheint die Prävalenz dogmatischer Aussagen, auf die im Kleindruck einige dicta probantia folgen, die auf eine bereits vergebene Auslegung zugeschnitten sind. Es ergibt sich, daß bei Scheeben die Hl. Schrift nur begrenzten Einfluß auf das je schon vergebene, maßgebende Dogma hat; das de facto demnach dem Lehapostolat ein Primat gegenüber der Hl. Schrift zukommt. M. versucht hier der Scheebenschen Theologie gerecht zu werden; er stellt abschließend fest, daß eine Kritik an den der Exegese vorgegebenen ‚dogmatischen Aussagen‘ nur innerhalb der Geist-Dimension der Kirche möglich bleibt. Dem werden wir zustimmen können; allerdings bleibt zu fragen, wie das von M. Gemeinte konkret geschehen soll. Da es für eine theologische Kritik keinerlei ‚archimedischen Punkt‘ gibt, verbleiben wir in dem von M. ausführlich skizzierten Spannungsgefüge. Wenn nun zur Lösung des Problems das Verhältnis von Lehramt, Dogma und Schrift als geistgewirkten und -erfüllten kirchlichen Realitäten neu bedacht werden soll, dann müßten zwei Punkte genauer erörtert werden: (1) Es ist nicht zu übersehen, daß auch das Dogma auf einer vorgegebenen Exegese beruht, letztlich freilich auf jener Gottesoffenbarung, die im fleischgewordenen Wort Gottes in diese Welt gekommen ist. M. hat daher die Erkenntnis von Joh 1,18 als Motto seiner Diss. vorangestellt. Von diesem Ansatz aus ist die Exegese ebenso wie die Dogmatik auf die Einheit von Kerygma und Dogma verwiesen. (2) Unbeschadet dieses universalen, katholischen Ausgangspunktes, der durch H. Schlier überzeugend dargelegt wurde, sollte terminologisch genauer zwischen der Exegese mitsamt ihrem unterschiedlichen Methoden und der bibeltheologischen Reflexion ihrer Erkenntnisse unterschieden werden. Wenn von der Dogmatik dicta probantia herangezogen werden, sollte dieses Verfahren zwar auf exegetischen Kenntnissen beruhen, keineswegs jedoch kurzschlüssig als „Exegese“ im Sinn einer wissenschaftlichen Disziplin bezeichnet werden. Insofern geht es auch in einer Kritik an Scheeben zunächst nicht um dessen „Exegese“ bzw. „exegetische Methode“, sondern um die Art und Weise, wie bibeltheologische Aussagen in die dogmatischen Erörterungen eingebracht werden. Hierbei können sowohl von seiten der Exegese als auch von seiten der Dogmatik (!) Einwände erhoben werden. Diese müssen in jedem Fall wissenschaftlich begründet sein. Eine Prävalenz der einen Disziplin vor der anderen kann nicht behauptet werden. Allerdings sollte man dem Dogmatiker zubilligen, daß er sich bei Darstellung seiner Lehre vorzüglich von einem „dogmatischen Interesse“ leiten läßt, wie dies vice versa auch von der Exegese gilt. Dies käme der Sache gewiß zugute. In strittigen Fragen wäre damit noch nichts präjudiziert. Im übrigen besteht nicht nur die Gefahr, daß biblische Einzelaussagen durch ihre Übernahme in einen dogmatischen Kontext in ihrem Aussagegehalt ‚relativiert‘ werden, ebenso werden sehr leicht profilierte Dogmen in ihrer Reduktion auf die biblisch vorgegebene Artikulation göttlicher Glaubenswahrheit ‚relativiert‘. Eine solche ‚Relativierung‘ kann durchaus vorgegeben sein und muß nicht den Verlust einer differenzierten Vielfalt von Einzelaussagen bedeuten. Frage ist nur, ob diese nicht ihrerseits untereinander verbunden auf einen gemeinsamen Wahrheitskern hingebordnet sind, aus dem – wenn auch kein geschlossenes System – so doch eine systematische Ordnung folgt. Diese kann dann der Einzeluntersuchung vorgegeben sein; die Einzelaussage kann im Dienst eines Ganzen stehen. Dies sagt ja auch M. Allem Anschein nach beruht die Einheit der Väter-Theologie auf der Anerkennung einer solchen Taxis; von ihr aus wird das Urteil über häretische Tendenzen möglich und verständlich. Die gegenteilige Auffassung, die eine ungeordnete Vielfalt unterschiedlicher Glaubenserkenntnisse feststellen möchte, wird biblisch kaum zu begründen sein. Sie legt den Verdacht nahe, daß ihre These auf jenem Vorurteil beruht, mit dem die aporetische Grundgegebenheit jeder menschlichen Wahrheitserkenntnis behauptet wird. Bei Anerkennung einer regula fidei jedoch müßte eine Kritik, die Scheeben treffen soll, den Nachweis führen, daß die von ihm beschriebene trinitarische Theologie in ihrem Gesamtkonzept wie in ihren Einzelauspekten der göttlichen Offenbarung, wie sie die Kirche empfangen hat, nicht entspricht. Methodisch gesehen wäre es durchaus sinnvoll, die Untersuchung radikal auf diesen Kernpunkt hinzulenken. Alle anderen Gesichtspunkte sind vor dieser Frage ‚relativ‘ unbedeutend. Woher stammt eigentlich die nahezu wie selbstverständlich vorausgesetzte Gewißheit, daß die Theologie Scheebens, gemessen an der biblischen Offenbarung, nicht grundlegend falsch ist? Hierauf müßte die Kritik an

¹ Vgl. Horst G. Pöhlmann: Gottes Denker. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984, bes. S. 228.

seiner „exegetischen Methode“ abzielen. Auch könnte man fragen, ob eine andere als die von Scheeben angewandte Methode zu anderen Ergebnissen kommt. Wenn nicht, ‚relativiert‘ sich dann nicht der ‚Methodenstreit‘? Wenn jedoch unterschiedliche Methoden zu gleichen Ergebnissen führen, worin liegt dann die Einheit der Erkenntnis begründet? Man beachte wohl: Diese Fragen sind nicht gegen die Diss. von M. gerichtet; sie wollen nur die Wichtigkeit des hier gesichteten Problems unterstreichen und alle Interessierten auffordern, mit Beharrlichkeit an seiner Lösung zu arbeiten. Was jedoch die biblische Begrifflichkeit angeht, so muß darauf verwiesen werden, daß auch sie – gemessen an der Fülle des *mysterium trinitatis* – inadäquat bleibt. Auch sie hat ihre „Apriori“. In dem Programm einer konsequenten ‚biblischen Dogmatik‘ (E. Schillebeeckx) eine „aporiensaufhebende Alternative“ (zu Scheeben und Rahner) zu sehen (195), bleibt ein äußerst fragwürdiges Unternehmen.

Was nun den Dialog zwischen Scheeben und Günther betrifft, so gehen wir davon aus, daß das „Dialogisieren“ ein Ziel haben muß. Aber welches? Hier bleibt die Frage, ob sich so unterschiedliche „Systeme“ auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Dabei genügt es wohl nicht, daß beide *de facto* eben ein „System“ sind. Außerdem wäre es falsch, die Einwände, die vom kirchlichen Lehramt gegen Günther erhoben wurden, dadurch zu verharmlosen, daß ihr Ursprung auf die Kritik andersartiger Denkschulen reduziert wird. Das will auch M. keineswegs. Es muß aber noch einmal darauf verwiesen werden, daß es bei Günther wie zuvor bei Hermes und danach bei Schell nicht nur um die Verurteilung von „Denkformeln“ ging. Für Günther zeigen dies erneut die Analysen, die M. an dessen Schriften durchführt. Begrüßenswert ist in jedem Fall das Bemühen, einem bedeutenden katholischen Denker Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Mängel seines Systems können durchaus im Hinblick auf die Schwächen seiner Gegner relativiert werden. In dieser Hinsicht wäre es gut, den theologischen Disput stärker auf andere Partner auszuweiten. So ist z. B. der Wunsch, die beiden „Systeme“ von Günther und Scheeben zu einer fruchtbaren und ausgeglichenen Synthese zu bringen, und zwar als Antwort auf damalige Fragen der Universalsysteme Dt. Idealisten und ihrer Epigonen, z. T. bei H. Schell erfüllt. Gewiß, er war in seinem Werk ebenfalls weniger der Scholastik verpflichtet als vielmehr den Einflüssen Günthers, dessen Schicksal er mit seiner Verurteilung teilte.² Die Problemgeschichte zeigt aber auch in diesem Fall, daß das theologische Denken in Deutschland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s keineswegs einseitig durch die Alternative „Idealismus“ oder „Scholastik“ geprägt war. Zudem erfolgt die katholische Antwort auf die Frage der Zeit nicht unbedingt in dogmatischen „Systemen“. „Responsorisch“ aber ist die Theologie wohl immer. Wenn ihr Dialog in unseren Tagen aufgegriffen und weitergeführt werden soll, und zwar fruchtbarer als bisher, dann müssen wir uns von einem zu starren Schema der Thesen und Antithesen lösen. Dies gilt auch im Hinblick auf bestimmte theologiegeschichtliche Konstruktionen, die bis heute sehr beliebt sind, selbst wenn auf der Hand liegt, daß man mit ihrer Anwendung weder der individuellen Persönlichkeit noch dem Werk unterschiedlicher Autoren gerecht wird. Was soll überhaupt die Schematisierung und Klassifizierung „Idealismus“, „Neuscholastik“ etc.? Theologiegeschichte kann weder geschichtliche Konstruktion noch Re-Konstruktion sein. Sie hat vielmehr ihren Sinn in dem Bemühen um ein universales Gespräch, sei es zur Scheidung, sei es zur Einigung. Auf dem Weg zu diesem großen Ziel ist die Diss. von M. ein wertvoller Schritt. Sie hat durchaus den Charakter eines Responsoriums. Und so wie dieses in der Liturgie ein unverzichtbarer Teil des Gotteslobs ist, so gehört auch das responsorisch/dialogische Denken zur Grundstruktur einer Theologie, die Gott mit allen Kräften des Geistes, sowohl des Verstandes als auch des Herzens, verherrlicht.

Zum Schluß sei festgestellt, daß der Vf. eine immense Arbeit geleistet hat. Die Sekundärliteratur wurde ausgiebig herangezogen, die geistesgeschichtliche Situation weitgehend erhellt. Die Diss. ist gespickt mit Anmerkungen, denen ein hoher Informationswert zukommt. Auch sie lassen das geistige Geflecht sichtbar werden, in dem sich die Erörterung vollzieht. Leider fehlt ein Personenregister, das helfen würde, durch vergleichendes Nachschlagen den Reichtum rasch zu erschließen.

Errata sind sehr selten. S. 60 muß es Simone heißen (statt Simon); S. 280 Anm. 223 in der Klammer: Anm. 19 (statt 16).

Fulda

Elmar Fastenrath

Garrigues, Jean-Miguel: *L'Esprit qui dit „Père!“*. L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque. Mit einem Vorwort von L. Bouyer. – Paris: Téqui (1981) (Collection „Croire et Savoir“, Bd 2). 127 S., kart. FF 30.–

P. Garrigues, der vor allem durch seine Studien zu Maximus Confessor hervorgetreten ist, legt in diesem Band vier trinitätstheologische Studien vor, die in strenger innerer Logik das vielmustrittene Problem des *filioque* zu entflechten versuchen. Das Problem des

filioque gilt oft als ein Paradebeispiel für theologische Subtilitäten ohne praktische Relevanz. Dies ist freilich nicht die Ansicht jener orthodoxen Kreise, für die das lateinische *filioque* so etwas wie ein Schlüssel zur Erklärung der Kirchenspaltung und darüber hinaus aller Übel des lateinischen Westens darstellt. Auch wenn solche Historiosophie problematisch bleibt, so haben die Orthodoxen doch das Verdienst, immer wieder daran zu erinnern, daß Fragen der Trinitätstheologie die allerwichtigsten und grundlegendsten für die ganze Theologie sind, geht es doch schlichtweg um die Mitte der Offenbarung. Nur dieser Ernst der Frage rechtfertigt es, daß bis an die Grenzen des Denkmöglichen gegangen wird, um das *mysterium Trinitatis* theologisch anzunähern.

Die Hauptthese dieser Arbeit besagt: die griechische Tradition des *(solo) Patre* und die lateinische Tradition des *filioque* sind zwei komplementäre Versuche solcher theologischer Auslegung (Theologoumena), die im Hinblick auf je verschiedene Aspekte des Trinitätsgeheimnisses und in je verschiedener theologischer Situation formuliert wurden. Diese These ist nicht neu, originell und ökumenisch weiterführend ist jedoch die historische wie systematische Erhellung dieser These.

Die erste Studie, sprachlich wie inhaltlich die anspruchsvollste, legt den Grundstein für die in den folgenden Studien entwickelte „Lösung“ des *filioque*-Problems. Gegen den extremen Rationalismus des arianischen Eunomianismus war die griechische Theologie genötigt, den „Apophatismus“ zu betonen, die Unaussprechlichkeit des innergöttlichen Geheimnisses. Daher fehlen in der griechischen Theologie die Versuche einer „Erklärung“ der trinitarischen Hervorgänge nach geschöpflichen Analogien. Dagegen wird die *Monarchia* des Vaters betont: der Vater als alleiniger Ursprung von Sohn und Geist, aber auch der Heilsökonomie. Grund der ungeschuldeten Offenbarung und der Heilsökonomie ist die innergöttliche Lebendigkeit der „ungeschuldeten“ Kommunikation des Gottseins, die vom Vater, „*fons et origo totius divinitatis*“, ausgeht. Die griechische Theologie sagt nicht, wie die göttlichen Personen hervorgehen, sondern sie sagt nur, daß Sohn und Geist in einer je verschiedenen, sie als Personen unterscheidenden Weise aus dem Vater hervorgehen. Die Schrift bezeichnet den Sohn als den „Einziggezeugten“, vom Geist sagt sie, er gehe aus dem Vater hervor (*ekporeuetai*). Die griechischen Väter bewahren diese beiden Termini (Zeugung und Hervorgang), um den Unterschied von Sohn und Geist zu bezeichnen.

Die lateinische Tradition, der sich die zweite Studie vor allem zuwendet, geht von der einheitlichen Übersetzung dieser beiden Termini durch „*processio*“ aus. Tertullian und seinen Nachfolgern geht es primär darum, die Mitteilung der Gottheit und damit die Wesensgleichheit der Personen durch die Ordnung der „*processiones*“ zu betonen. Schon Dionysius von Rom sieht im Heiligen Geist die göttliche Person, die die Einheit von Vater und Sohn ausdrückt. Die lateinische Tradition sieht von Anfang an den Geist als das *vinculum*, den *nexus* von Vater und Sohn. Das *filioque* ist die konsequente Explizierung dieser Sichtweise.

Diese beiden Traditionen, die – sehr schematisiert – mehr den Unterschied (Griechen) oder mehr die Einheit (Lateiner) der göttlichen Personen betonen, drücken je komplementäre Aspekte des einen Mysteriums aus. G. stellt fest, daß es eigentlich nie zu einer wirklich ökumenischen Rezeption des Dogmas vom Hl. Geist gekommen ist. Ost und West haben zwar im 4. Jh. seine Gottheit bekannt, sie haben es aber in einem schon vom Ansatz her verschiedenen trinitätstheologischen Rahmen getan (77f). Dennoch hat man bis ins 9. Jh. hinein in einer gegenseitigen Akzeptierung der Traditionen gelebt. G.s Vorschlag geht dahin, eine Formulierung zu erarbeiten, die die jeweilige positive Absicht der beiden Traditionen in eine gemeinsame, ökumenisch rezipierbare Formulierung integriert.

Der Anlaufweg hin zu dieser ökumenischen Formel ist das Hauptanliegen der Arbeit. Dabei weist G. darauf hin, daß das Kernproblem des *filioque* nicht allein in der Frage liegt, ob der Geist vom Vater allein ausgehe oder auch vom Sohn, sondern in der anderen Frage erst eine Lösung finden kann, wie nämlich die Einzigkeit des Sohnes begründet werden kann. Warum ist der Geist nicht ein zweiter Sohn? Warum ist der Sohn der „Einziggezeugte“? Diese Frage, die die frühe Theologie stark beschäftigt hat, zeigt, daß die Person des Sohnes nicht allein aus ihrer Beziehung zum Vater bestimmt werden kann, sondern auch aus ihrem Unterschied und ihrer Beziehung zum Geist (108). Insofern der Hl. Geist der „ganz andere“ zum Sohn ist, hat das Betonen des „*a solo Patre*“ seine Berechtigung; insofern der Geist dem Sohn wesensgleich ist, ist die Betonung des *filioque* berechtigt.

Die ökumenische Formel, die G. vorschlägt, lautet daher: „Ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und der lebendig macht, der, aus dem Vater hervorgehend (*ek tou Patros ekporeuomenon*), vom Vater und vom Sohne ausgeht (*apo tou Patros kai tou Uiou proion*)“ (84). Was hier nur dürftig und karg referiert wird, ist eine in ihrer historischen und gedanklichen Fülle sehr anregende Studie. Daß die hier eingeschlagene Richtung ökumenisch fruchtbar ist, zeigt das im Anhang abgedruckte Dokument des lateinischen Episkopats von Griechenland (117–125), in dem, mit Gutheißung des Heiligen Stuhls, die Preisgabe des *filioque* in der liturgischen Rezitierung des Credo verordnet wird. Die Begründung lehnt sich eng

² Vincent Berning: Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. – Essen: Ludgerus, 1964. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie; Bd. 8).

an die in diesem Buch entwickelte Sicht des Problems an. Mancher mag sagen, dies sei kein spektakulärer ökumenischer Schritt. Die Arbeit von G. zeigt aber, daß heute ökumenische Fortschritte nur über die mühsame theologische Kleinarbeit errungen werden können bzw. nicht ohne sie.

Fribourg

Christoph Schönborn

Free, Helmuth: Österreichisches Staatskirchenrecht. – Wien, New York: Springer (1984). XII, 152 S., (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft), kart. DM 40.–

Im Studienbetrieb der Juristischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland nimmt das Fach „Kirchenrecht“, gemeinhin als „Staatskirchenrecht“ verstanden und betrieben, heute keine zentrale Stellung mehr ein. An verschiedenen Universitäten kann in diesem Fach von denjenigen Studenten, die sich dafür entscheiden, im Rahmen einer Arbeitsgemeinschaft oder einer Seminarübung allenfalls noch einer der erforderlichen Wahlpflicht- bzw. Zulassungsscheine für die erste Juristische Staatsprüfung erworben werden. Auch in Österreich, wo das Fach „Kirchenrecht“ traditionell zu den prüfungsrelevanten Hauptfächern gezählt hat, wurde es vor kurzem ebenfalls zum „Wahlpflichtfach“ herabgestuft.

Das vorliegende Kurzlehrbuch stellt sich die Aufgabe, eine Einführung in das österreichische Staatskirchenrecht zu bieten, die ihrem Umfang und Anspruch nach geeignet ist, als Grundlage für das Studium des Wahlpflichtfachs „Kirchenrecht“ in der gegenwärtigen österreichischen Juristenausbildung zu dienen. Darüber hinaus kann dieses Buch jedermann, dessen Interesse dem Staatskirchenrecht zugewandt ist, eine fundierte und zeitgemäße Anschauung von den rechtlichen Grundlagen der Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich bieten.

Das Lehrbuch beschränkt sich, wie der Vf. ausdrücklich hervorhebt, auf den sog. „Allgemeinen Teil“ des österreichischen Staatskirchenrechts. Dazu zählen die individuelle Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, ferner die sich auf alle oder zumindest mehrere Kirchen oder Religionsgemeinschaften beziehenden Normen der staatlichen Rechtsordnung. Der sog. „Besondere Teil“ des österreichischen Staatskirchenrechts, d. h. die auf dem Geflecht von Konkordaten, Kirchenverträgen und besonderen Staatsgesetzen beruhende Rechtsstellung der einzelnen Kirchen und Religionsgesellschaften, wird in diesem Lehrbuch nicht thematisch behandelt; hierzu finden sich an vielen Stellen jedoch zahlreiche Hinweise.

Der als „Grundlegung“ bezeichnete einleitende Teil A (1–11) enthält neben der Bestimmung des Begriffs „Staatskirchenrecht“ eine Darlegung der Rechtsmaterien dieser Disziplin und einen Überblick über die staatskirchenrechtlichen Modelle sowie über die Grundlagen des österreichischen Staatskirchenrechts. Unter „Staatskirchenrecht“ versteht der Vf. zutreffend die Summe aller staatlichen Rechtsnormen (Gesetze, Verordnungen, Staatsverträge), welche Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem Verhältnis zum Staat, untereinander und zum einzelnen (Mitglied oder Nichtmitglied) sowie die Rechtsstellung einzelner physischer und juristischer Personen unter dem Gesichtspunkt von Glaube, Gewissen und Weltanschauung betreffen (1).

Der erste Hauptteil B (12–58) ist der Behandlung der Individualsphäre von Glaube, Gewissen und Weltanschauung gewidmet. Hierbei werden auch die religiöse Kindererziehung, die Angabe der Kirchenzugehörigkeit im Personenstandswesen, die Eidespflicht, die Kirchenmitgliedschaft sowie die Pflicht zur Teilnahme am Religionsunterricht und zu dessen Erteilung behandelt. Der zweite Hauptteil C (59–135) hat die Kirchen und Religionsgesellschaften zum Gegenstand, und zwar sowohl ihre Rechtsstellung innerhalb des Staatswesens als auch ihr Wirken in der Öffentlichkeit. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich besteht im Bereich des institutionellen Staatskirchenrechts darin, daß das Grundrecht der Religionsfreiheit in der österreichischen Rechtsordnung als reines Individualrecht verstanden wird, während in der Bundesrepublik Deutschland dank der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts das Grundrecht der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes ein „Doppelgrundrecht“, d. h. ein Individual- und zugleich korporatives Grundrecht darstellt, auf das sich auch die Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften als solche berufen können. Dies hat zur Auswirkung, daß in der Bundesrepublik im Falle einer Verletzung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, die immer auch eine Verletzung des korporativen Grundrechts der Religionsfreiheit darstellt, auch den Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften sowie deren Teilverbänden (mit Einschluß der Ordensgemeinschaften) die Möglichkeit geboten ist, mit der Verfassungsbeschwerde das Bundesverfassungsgericht anzurufen. Für eine zeitgemäße Fortentwicklung der Kirchenfreiheit im sozialen Rechtsstaat der Gegenwart kommt dieser Rechtsschutzmöglichkeit in der Bundesrepublik eine große Bedeutung zu. In Österreich ist den Kirchen in diesen Fällen der Weg zum Verfassungsgerichtshof nicht eröffnet.

Den Gegenstand des umfangreichen zweiten Hauptteils C bildet die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften (59–135). Das österreichische

Staatskirchenrecht unterscheidet hierbei, ebenso wie das frühere deutsche Staatskirchenrecht bis zum Ende des Ersten Weltkriegs im Jahre 1918, nach wie vor in einem durchaus staatskirchenhoheitlichen Sinne zwischen gesetzlich anerkannten und gesetzlich nicht anerkannten Religionsgesellschaften. Die letzteren besitzen keine Rechtspersönlichkeit und verfügen nur über eine sehr geminderte Rechtsstellung. Der Vf. behandelt bei den gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften zuerst deren verfassungsrechtlichen Status gemäß Art. 15 des Staatsgrundgesetzes und im Anschluß daran ihre einfachgesetzliche Rechtsstellung. Zu diesem letzteren Bereich zählen u. a. das Kirchen- und Kultusbeitragswesen, das Vermögensrecht, die abgabenrechtliche Sonderstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, ihre Stellung im Strafrecht und im Österreichischen Rundfunk, ferner das konfessionelle Privatschulwesen, das Arbeits- und Sozialrecht, das Baurecht, der Datenschutz und der kirchliche Denkmalschutz. Anschließend wird in Kürze noch auf die, verglichen mit dem deutschen Staatskirchenrecht, außerordentlich ungünstige Rechtsstellung der gesetzlich nicht anerkannten Kirchen- und Religionsgesellschaften referierend eingegangen.

Der abschließende dritte Hauptteil D „Interkonfessionelle Verhältnisse“ (136–143) behandelt im wesentlichen die Fragen der Entrichtung von Beiträgen und der Erbringung von Leistungen an eine fremde Kirche bzw. Religionsgemeinschaft sowie das interkonfessionelle Begräbniswesen.

In Anlage und Durchführung erfüllt der vorliegende Grundriß alle Erwartungen, die an ein Kurzlehrbuch berechtigterweise gestellt werden können. Die Darstellung zeichnet sich aus durch eine klare und übersichtliche Gliederung und durch präzise und prägnante Aussagen. Angesichts der gemeinsamen österreichischen und deutschen Tradition kommt dieser Darstellung des Österreichischen Staatskirchenrechts auch für die Bundesrepublik Deutschland ein besonderes Interesse zu. In dem Verzeichnis der hauptsächlich verwendeten Literatur, das dem Buch am Ende ebenso wie ein solide gearbeitetes Sachwortregister beigegeben ist, wird zwar auf einzelne Publikationen aus dem deutschen Staatskirchenrecht verwiesen. Diese Angaben sollten jedoch noch durch Hinweise auf die grundlegende einschlägige deutsche Literatur ergänzt werden.

Augsburg

Joseph Listl

Plück, Susanne: Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932. – Mainz: Matthias Grünewald-Verlag (1984). XXVIII, 329 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Band 41) kart. DM 58.–

Nachdem das Reichskonkordat durch Ludwig Volk u. a. (L. Volk, Reichskonkordat, Bd 5 dieser Reihe) und das Konkordat des Hl. Stuhles mit dem Freistaat Preußen durch D. Golombek (Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats, Bd 4 dieser Reihe) und H. Musinghoff (Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche, Bd 24 dieser Reihe) erforscht sind, hat P. nunmehr „Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932“ als Bonner Doktor-Diss. – betreut von Prof. K. Repgen – vorgelegt. Um es vorweg zu sagen, die Untersuchung ist exzellent gearbeitet. Lagen bislang nur die „Geschichte des Badischen Konkordats“, in der der badische Zentrumsführer Prälat E. Föhr 1958 aus seiner Sicht Bericht erstattete, und zwei Aufsätze des Freiburger Staatsrechtlers Prof. A. Hollerbach von 1975 und 1979 zum Thema vor, so hat Vf.in in einem breiten Quellenstudium – sogar den verschollen geglaubten Briefwechsel Pacelli – Föhr konnte sie ausfindig machen – eine politische Geschichte dieses dritten großen Konkordats der Weimarer Zeit geschrieben. Vf.in untersucht Vor-, Entstehungs- und unmittelbare Wirkungsgeschichte des Konkordats.

Das Großherzogtum Baden, das der napoleonischen Umwälzung seine Entstehung verdankt, war dank der Förderung besonders Großherzog Friedrichs ein durch und durch vom Liberalismus geprägtes und beherrschtes Staatswesen, das Staatskirchentum, Staatskirchenhoheit und Kulturkampf mit besonderer Schärfe erlebt hatte; die Abbaugesetze gaben nicht viel von erworbenen „liberalen“ Positionen preis; vor allem blieben die Simultanschule und das Verbot freier Betätigung für Orden und Kongregationen. Der Zusammenbruch des Jahres 1918 brachte mit dem demokratischen Staatswesen auch der Kirche neue Freiheit, doch hatten 60 Jahre liberal-protestantischer Herrschaft in Baden bleibende Spuren in Bevölkerung und Parteien hinterlassen. „Die tiefe antikirchliche bzw. antikatholische Prägung konnten weder die liberalen Parteien noch auch Protestanten und Sozialdemokraten in der Weimarer Republik verleugnen“ (20). Dennoch hat in Baden – dank der weitsichtigen Politik des Zentrumsführers Prälat J. Schofer – das Bündnis des Zentrums mit den Sozialdemokraten von 1919 bis 1932 gehalten und dem „Musterlande“ stabile politische Verhältnisse beschert.

Die staatskirchenrechtliche Lage war bestimmt – so analysiert Vf.in – durch die päpstlichen Bullen „Provida solersque“ 1821 und „Ad dominici gregis custodiam“ 1827 als „Ausgangspunkt“, durch den Codex Juris Canonici von 1917 und die Deutsche Reichs- und Badische Landesverfassung von 1919 als „Orientierungsrahmen für die Konkordatsverhandlungen der Jahre 1929 bis 1932“ (8). Vf.in

arbeitet klar heraus: das Badische Konkordat verdankt sein Entstehen auf der einen Seite dem Wunsch des Vatikans, das Verhältnis von Staat und Kirche durch Konkordate vertragsrechtlich zu ordnen, und dem geschickten und zähen Ringen des Berliner Apostolischen Nuntius und späteren Kardinalstaatssekretärs E. Pacelli, auf der anderen Seite den kath. Staatsmännern der badischen Zentrumsparterie und bes. ab 1929 dem jungen Fraktionsvorsitzenden Dr. E. Föhr. Zweidrittel der Bevölkerung Badens war katholisch und das Zentrum stärkste Fraktion des Landtags. In seinem Bemühen um ein Konkordat wußte Pacelli durch ein geschicktes Ausnutzen des Gegensatzes Reich – Länder diese gegenseitig zu stimulieren und durch Offenhalten der Frage nach der Weitergeltung der alten Zirkumskriptionsbullen sowie durch Drohung, das jus commune eintreten zu lassen, die Verhandlungsbereitschaft der Staaten zu wecken. Demgegenüber zeigten sich die Freiburger Erzbischof Carl Fritz und auch Prälat Schofer eher konkordatskeptisch. Nachdem 1925 und 1927 Initiativen versandeten, konnte der Nuntius mit Hilfe des bei der Landtagswahl 1929 gestärkten Zentrums das Konkordatsvorhaben entscheidend fördern: es wurde in die Koalitionsabsprache aufgenommen. Pacelli, seit Januar 1930 Kardinalstaatssekretär in Rom, behielt den badischen Konkordatsfaden in eigener Hand, wie er auch später die Reichskonkordatsverhandlungen selbst führte. Im Unterschied zu den bayrischen und preußischen Konkordatsverhandlungen überließ er es in Baden dem Zentrum, einen verhandlungsfähigen und im demokratischen Willensbildungsprozeß durchsetzbaren Entwurf zu erstellen.

Ersten Zentrumsentwürfen, die sich stark am bayrischen Modell orientierten, setzte der SPD-Kultusminister Remmele 1930/31 zwei Entwürfe entgegen, die restriktiv das preußische Konkordat auf die badischen Verhältnisse anwandten; er behandelte die Angelegenheit dilatorisch. Erst Ende 1931 gelang es dem jungen, taktisch versierten und durchsetzungsfähigen Zentrumsführer Föhr – Fritz und Schofer starben – neue Dynamik in das Konkordatsprojekt zu bringen, nachdem Baumgartner (Zentrum) das Kultusministerium übernommen hatte und der Vatikan, die Sedisvakanz des Freiburger Bischofsstuhls geschickt ausnützend, in Anwendung des jus commune den sowohl Regierung wie Katholiken genehmen Freiburger Priester und Meißener Bischof Conrad Gröber zum Erzbischof bestimmte.

Aus sehr schwierigen kontroversen Verhandlungen in der Regierung ging der Entwurf vom 23. 6. 1932 hervor, zu dem Pacelli wie Gröber Stellung nahmen und Änderungswünsche einbrachten. Während sich bei der Bischofswahl, den kirchlichen Rechtsansprüchen in bezug auf die theol. Fakultät in Freiburg und anderswo Kompromisse erzielen ließen, gestaltete sich der Artikel über Orden und Kongregationen als schwierig, war ein Artikel über kath. Konfessionsschulen a limine undenkbar und brachte vor allem der Artikel über den Religionsunterricht heftige Auseinandersetzungen.

Vom 4. – 11. 8. 1932 konnten in Rom die eigentlichen Konkordatsverhandlungen zwischen Pacelli und Baumgartner unter Mitarbeit von Gröber und Föhr rasch abgeschlossen werden, nicht allerdings ohne schwierige Nachverhandlungen in Kabinett und Koalition, bis am 12. 10. 1932 im Kloster Hegne die Unterzeichnung erfolgte.

Mit gutem Einfühlungsvermögen schildert Vf.in den Kampf um die Landtagsabstimmung in der Presse und unter den Parteien. Ultimativ stellte Föhr der SPD die Koalitionsfrage. Angesichts der dramatischen Zuspitzung der Lage im Reich versagte der Parteitag der SPD ihren Führern und ihrer Fraktion die Gefolgschaft und beschloß, durch imperatives Mandat und Fraktionszwang statt der erwarteten Enthaltung das Konkordat abzulehnen. Damit war der Koalitionsbruch da und die letzte stabile Regierung in Deutschland trudelte in den Untergang. In erster, z. T. tumultuärer Lesung im Landtag am 1. 12. 1932 stand das Stimmverhältnis 44:44, so daß der Landtagspräsident J. Duffner (Zentrum) durch Stichentscheid den Ausschlag für das Konkordat gab, während sich in 2. Lesung am 9. 12. 1932 durch zufällige Verhinderung ein Stimmverhältnis von 44:42 für das Konkordat ergab; ebenso konnte der evangelische Kirchenvertrag verabschiedet werden, der kräftige Auseinandersetzungen wegen des rechtlichen Einflusses der Kirche auf die Heidelberger Fakultät („Einvernehmen“ oder „Benehmen“ mit der Kirchenleitung bei Besetzung der Professuren) ausgelöst hatte.

Die Ratifizierung des Konkordats gestaltete sich dramatisch. Infolge dieser Abstimmungsergebnisse war eine dreimonatige Frist bis zur Veröffentlichung des Konkordats gesetzlich vorgeschrieben, in der noch eine Volksabstimmung über die Kirchenverträge beantragt werden konnte. Inzwischen war Hitler an die Macht gekommen und die Gleichschaltung der Länder stand bevor. Deshalb wurde eiligst die Ratifikation auf den frühestmöglichen Termin, auf Samstag, den 11. 3. 1933, festgelegt. Kurzfristig wurde die Handlung von 10 Uhr auf 8 Uhr vorverlegt. Nuntius C. Orsenigo hatte den Nachtzug genommen und ratifizierte sofort. Nach Unterzeichnung auch des ev. Kirchenvertrags erschien der Reichskommissar Wagner mit der SS und übernahm die Regierungsgewalt. Am anschließenden Staatsfrühstück im Vinzenzhospital konnte der in Schutzhaft genommene Staatspräsident Schmitt (Zentrum) nur mit besonderer Erlaubnis teilnehmen; SS stand vor der Tür. So setzte die NSDAP den dramatischen Schlußpunkt unter das Konkordat.

In einem Exkurs untersucht Vf.in noch die Stellung der theol. Fakultät zum Konkordat und zur päpstlichen Studienkonstitution „Deus Scientiarum Dominus“. Trefflich sind die Analysen des letzten Kapitels, in dem Vf.in deutlich herausarbeitet, daß das Konkordat nur Anlaß für das Scheitern der Koalition war, deren Ursache aber die innere Zerrissenheit der badischen SPD und ihr Mangel an staatspolitischer Weitsicht war.

Vf.in hat eine gediegene, solide historische Arbeit geleistet, die in der Erarbeitung der Quellen und der sprachlichen Darbietung Maßstäbe setzt etwa für die immer noch ausstehende Erforschung des Bayrischen Konkordats.

Rezensent hat Mühe, kritische Anmerkungen zu machen. S. 73 fehlt Anm. 80 und S. 168 Anm. 31. Mir scheint, die Arbeit hätte noch etwas gewinnen können, wenn das Profil der handelnden Persönlichkeiten deutlicher herausgearbeitet worden wäre. Z. B. bleibt zu blaß, aus welchen Motiven der Fraktionsführer des Zentrums, Prälat Föhr, handelt. Auch fehlen mir seine Lebensdaten. Zu fragen ist auch, ob nicht die Reichsparteien und -politiker mehr Interesse und Einfluß genommen haben (nur Brüning, Kaas und Köhler tauchen am Rande auf).

Bislang hatte die Kommission für Zeitgeschichte Quelleneditionen und Forschungen streng getrennt. Die vorliegende Forschung enthält einen Anhang mit 55 gut ausgewählten Dokumenten auf 108 Seiten. Das erleichtert eigenes Arbeiten mit den Texten und erscheint eine begrüßenswerte Neuerung.

Man kann nur hoffen, daß diesem Erstlingswerk der Vf.in weitere Studien folgen.

Münster

Heinz Mussinghoff

Schamoni, Wilhelmus: Inventarium Processuum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662–1809 quod digessit. – Hildesheim, Zürich, New York: Olms 1983. VIII, 251 S., kart. DM 29,80

Der schon mehrfach als Hagiograph hervorgetretene Sch. (Das wahre Gesicht der Heiligen, Wunder sind Tatsachen) legt hier ein Verzeichnis von gedruckten Heiligsprechungsakten vor, an dem nicht nur Hagiographen, sondern auch Historiker, Volkskundler u. a. interessiert sein dürften.

Zunächst führt er wenigstens summarisch den über 2000 Bände umfassenden Bestand an Heiligsprechungsakten des vor wenigen Jahren errichteten Hagiographischen Studienzentrums in Paderborn an (9–20). Dann folgt eine knappe geschichtliche Übersicht der Heiligsprechungen und des Heiligsprechungsprozesses (21–53), ohne die Änderungen von 1983, nach denen die Bischöfe jetzt unmittelbar einen Prozeß eröffnen können. Weiter führt er die in sonstigen (allgemein zugänglichen) Publikationen veröffentlichten Akten aus Kanonisationsprozessen an (55–68). Den Hauptteil des Buches (93–251) bildet das Inventar der in der Nationalbibliothek Paris unter der Signatur H. 601 – H. 1396 vorhandenen 796 Bände aus dem früheren Archiv der Ritenkongregation, die (aus Geldmangel) nach der Verlagerung des Vatikanischen Archivs durch Napoleon nach Paris nicht wie die meisten anderen Archivalien nach Rom zurückgeführt wurden. Zu diesen Bänden, welche die im Verlauf eines Heiligsprechungsprozesses amtlich gedruckten Akten enthalten (Auflage je etwa 50), bietet er eine kurze Inhaltsangabe, wie sie bisher noch nicht existierte, ferner weist er das Vorkommen solcher Akten in öffentlichen Bibliotheken nach.

Da die Bände selbst nach den Vornamen der Heiligen alphabetisch geordnet sind, ist nur noch ein Verzeichnis der Prozesse nach Diözesen vorhanden (75–90); in ihm sind lediglich drei deutsche Diözesen mit insgesamt sechs Erwähnungen enthalten: Augsburg, Konstanz und Regensburg. Auf Fidelis von Sigmaringen († 1622, heiliggesprochen 1746) beziehen sich die Bände 866–870, auf Maria Kreszentia Höß († 1744, Seligsprechung erst 1900) die Bände 1201–1205.

Für interessierte Forscher liegt hier ein kurzes, gutes Nachschlagewerk vor.

Würzburg

Rudolf Weigand

Furger, Franz: Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung. – Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag (1984) 116 S., kart. DM 38.–

Franz Furger ist es gelungen, aufzuweisen, „daß das, was ursprünglich eine rein theoretische und intellektuell letztlich unergiebige Gelehrtentendenz zu sein schien, von entscheidender Bedeutung sein dürfte für eine christlich ethische Verkündigung in unserer Zeit und Gesellschaft.“ (105) Er weist auf, daß es sich bei der Unterscheidung von Deontologie und Teleologie keineswegs nur um die Auseinandersetzung über eine Methode der Moraltheologie handelt, sondern daß die „Sache der Ethik selbst“ in diesem Diskurs beständig auf dem Spiel steht.

F. beginnt mit einem Problemaufriß vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation, der ihn schon die künftige These als Hypothese formulieren läßt: „Dies aber läßt die Vermutung zu, daß es entgegen dem Anschein des waltenden Disputs hier nicht um Alternativen, sondern irgendwie um Zuordnung geht, eine Hypothese, die im Folgenden näher untersucht werden soll.“ (14)

Er verfolgt diesen Plan so, daß er zunächst auf der Seite der Deontologie und Pflichtenethik einsteigt und feststellt, daß es wichtig ist, hier zwischen bestimmten Grundtypen zu unterscheiden; schon bei den Griechen zeigt sich

zweierlei Möglichkeit deontologischen Denkens: die unbedingte ideenmäßige Gründung der Gesetze, wie sie sich in den platonischen Abschiedsgesprächen zeigt, auf der einen und die stoische Auffassung, die die Pflicht im Menschen selber zu gründen sucht, auf der anderen Seite.

„Pflicht aus aufgegebener Wesensordnung“ (17) hat die gesamte Tradition gekannt, das Mittelalter vor allem in der Form des primären Naturrechts. Wo der hier erhobene Anspruch der absoluten Pflicht jedoch auf das sekundäre Naturrecht ausgeweitet und dieses in einem essenzialistischen Sinn verstanden wurde, entwickelte sich die Gefahr ideologischer Mißverständnisse, wie in manchen Entwicklungen spätscholastischer Moraltheologie nachgewiesen werden kann.

Ganz anders ist der deontologische Denkansatz verstanden, wo er bei Kant aus dem transzendentalen Denken entwickelt wird. F. weist auf, wie Kant zu seiner Überzeugung gekommen ist: Es ging ihm darum, einerseits den Utilitarismus zu vermeiden, der sich aus den empirischen Denkansätzen der englischen Philosophie ergab; andererseits wich er der Heteronomie eines essenzialistischen Naturrechtsdenkens aus. Wichtig dürfte die Einsicht sein, daß auch der deontologische Ansatz Kants „Wesenseinsichten in die ‚Natur‘ des Menschen voraussetzt: Ohne einen als sinnvoll anerkannten sozialen Selbstvollzug des Menschen mit wesentlich gleichen andern Menschen und ohne Anerkennung einer im Menschen selber als Person liegenden eigenen Würde, die ihn irgendwie Selbstzweck sein läßt und daher seine völlige Ver zweckung verbietet, sind die deontologischen Forderungen eines kategorischen Imperativs logisch sinnvoll nicht denkbar.“ (23) Verpflichtung wird als ursprünglich auf den Menschen bezogen konzipiert und gedacht. F. sieht hier eine „bewußt vollzogene Wertoption“ (24).

Auch innerhalb der Entwicklung teleologischen Argumentierens ist zu unterscheiden. F. hütet sich vor vorschnellen Identifikationen, wie sie in der Kritik immer wieder vorkommen; teleologische Argumentation ist nicht identisch mit dem Utilitarismus. Das wird im Blick auf die wichtigsten englischen Vertreter (J. Bentham, J. S. Mill, G. E. Moore, vgl. S. 26) gezeigt. In einer genaueren Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus stellt F. fest, daß die Ausrichtung allen ethischen Verhaltens auf das je größere Glück der je größeren Gemeinschaft nicht ausreichen kann, um eine spezifisch ethische Verpflichtung zu begründen. Die Summierung von Glück in einer Gesellschaft kann den einzelnen aus dem Blick verlieren. Von hierher wird eine rein utilitaristische Teleologie als Methodik und Grundlegung der Ethik zurückgewiesen. Aber es gibt andere Möglichkeiten, teleologisch zu argumentieren. F. plädiert für eine von der Teleologie selber her zu fordernde „Annäherung an den deontologischen Ansatz“ (32). Er sieht diese Annäherung bei W. D. Ross und J. Rawls vorbereitet (33) und stellt fest, daß die „Achtung vor der Gleichheit aller Menschen ... Ergebnis einer moralischen Option“ ist (34), gemäß der dann einzelnes Verhalten zu beurteilen ist.

Das nächste Kap. beschreibt die Verwendung der Teleologie und Deontologie in der christlichen Ethik, was mehrfach durch Hinweise auf das abgesichert wird, was Bruno Schüller in seinem Standardwerk schreibt. Der Fluchtpunkt, auf den er diese Entwicklung zulaufen läßt, besteht für ihn darin, daß jede Teleologie grundlegender Richtwerte bedarf, die selber nicht noch einmal teleologisch abgeleitet werden können, sondern Ergebnisse grundsätzlicher Optionen sind, denen wir bei Deontologen und Teleologen begegnen sind. So kann er im Versuch einer Synthese feststellen, daß das Telos immer „auf einer grundlegenden, apriorischen Setzung“ beruht und „somit selber nie teleologisch bestimmt“ (49) ist. Diese Option darf nicht dezisionistisch verstanden werden; ihr Verpflichtungscharakter ist zwar nicht in einem strengen Sinn beweisbar und kann nur einem verstehenden Mitgehen als plausibel aufgewiesen werden. Im weitesten Sinn des Wortes handelt es sich hier um so etwas wie einen Glaubensakt – etwa im Sinne des philosophischen Glaubens Karl Jaspers (49). Dabei ist es formal nicht entscheidend, ob dieser Glaubensakt aus einem auch theologisch zu verstehenden Glauben hervorgeht oder in einer rein philosophischen Ebene verbleibt. Es ist damit die Art der grundlegenden Setzung des Telos gemeint. Es ergibt sich also, daß keine Teleologie gewisser deontologischer Setzungen entraten kann. Deontologie und Teleologie können jeweils nicht für sich genügen, um einen zufriedenstellenden ethischen Beweisgang vorzuführen. Sie bedürfen wechselseitiger Ergänzung. Soweit der erste Teil des Buches.

Im zweiten Teil versucht F. das im ersten grundgelegte Argumentationsschema zu bewähren an aktuellen Problemstellungen. Er fragt nach den Bedingungen und ethischen Bewertungen der Verkündigung christlicher Sozialethik in einer pluralistischen Gesellschaft. Beherzigenswert sind die Kriterien, die dafür benannt werden. Er berücksichtigt Glaubensimpulse, die Respektierung von Sachgerechtigkeit und postuliert für bestimmte Situationen die prophetische Zeichenhaftigkeit. Er beklagt die Neigung, Ethos zu sehr im Institutionellen absichern zu wollen und es damit genug sein zu lassen. Die neuere Entwicklung zwingt gerade dazu, die Menschen zu eigenverantwortlichem Urteil zu führen. Gewissensbildung ist daher vorrangliche ethische Aufgabe (81). Weitere Anwendungsbereiche sind für ihn das Ethos wissenschaftlicher Forschung und in diesem Zusammenhang ein spezielleres Problem: der wissenschaftliche Tierversuch im Licht einer christlichen Ethik.

Die Stärke des Autors, die er in Literaturberichten verschiedentlich gezeigt hat, erweist sich auch hier: Es gelingt ihm, auf wenigen Seiten einen Überblick über die unterschiedlichen Argumentationsweisen zu geben und dabei herauszuarbeiten, wo der für seine Argumentation „springende Punkt“ zu finden ist. Der begründete eigene Vorschlag, einen sinnvollen Zusammenhang im Sinne wechselseitiger Ergänzung von Deontologie und Teleologie herzustellen, ist überzeugend gelungen.

Rimpar-Maidbronn

Bernhard Fraling

Hemel, Ulrich: Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen. – München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke (1984), 485 S., kart. DM 48.–

H. versteht seine Diss. im Sinn der Grundlagenforschung als einen Beitrag – der einzige dieser Art seit der Arbeit von Hans Schilling – zur theoretischen Fundierung der Religionspädagogik. Auf die Frage, was Religionspädagogik sei, will er die möglichen Antworten systematisch, d. h. in kritisch-konstruktiver Absicht überlegen und auf dem Weg begriffslogischer semantischer Analyse nicht nur die bekannten Ansätze klären, sondern auch zu Lösungsvorschlägen kommen und diese zur Diskussion stellen. Berechtigung und Notwendigkeit dafür leitet er vom immer noch ungeklärten Verständnis der Religionspädagogik als einer theologischen Disziplin her, von ihrem ungesicherten materialen Gegenstandsbereich, von ihrem ungeklärten Verhältnis zur Katechetik, und nicht zuletzt von der seit Jahren nicht mehr weiter vorangetragenen wissenschaftstheoretischen Diskussion.

H. kommt zu einem klaren Ergebnis. Religionspädagogik ist nicht eine der Theologie zugeordnete Disziplin, auch nicht eine ihrer Anwendungswissenschaften, sondern sie ist von ihrer Grundstruktur her theologische Disziplin. Ihr Gegenstandsbereich ist die Theorie religiöser Vermittlung, die erstmals eine begründete Darstellung findet. Der kritisch geklärte Vermittlungsbegriff ist zu verstehen als integrativer Oberbegriff, der die alternativen religionspädagogischen Ansätze (religiöse Erziehung und Bildung, pädagogisches und didaktisches Handeln der Kirche, religiöses Leben und Lernen) präzisiert, sie religionspädagogisch qualifiziert und theologisch fundiert.

Die theologische Fundierung ist insbesondere im praktischen Vollzug zu sehen, der zum einen bei den Trägern dieses Vollzuges das Interesse voraussetzt, ihr Selbst- und Weltverständnis weiterzugeben, um den Zugang zur religiösen Dimension der Wirklichkeit und letztlich zum religiösen Glauben zu eröffnen, und der zum anderen stets inhaltlich bestimmt ist. Die nähere inhaltliche Bestimmung des religiösen Vermittlungsvorganges stellt die Religionspädagogik vor die unausweichliche Aufgabe, aus der Fülle von wünschenswerten Inhalten auszuwählen und zwar nicht im reduktiven Sinn (Vergrößerung, Verkürzung, Verniedlichung), sondern qualifizierend durch die Elementarisierung religiöser Inhalte, so daß diese grundsätzlich den Ausblick auf das Ganze offenhalten.

Zur Elementarisierung religiöser Inhalte wird die Religionspädagogik nur imstande sein, wenn sie die religionspädagogische Hermeneutik der Praxis leistet, in der es darum geht, erzieherisches Handeln auf seine Bedingungen hin zu analysieren, d. h. die Wirklichkeit vom Glauben her und auf den Glauben hin zu deuten, um auszuloten, ob religiöse Deutungsangebote auf- und angenommen werden können.

Durch die Aufgabe der religionspädagogischen Hermeneutik gegenwärtiger Praxis steht die Religionspädagogik im enzyklopädischen Gesamtzusammenhang der Theologie, weil es sich dabei nicht um eine isolierte Aufgabe der Religionspädagogik handelt, sondern auf je besondere Weise um „den Vollzug jeder einzelnen theologischen Disziplin und somit der Theologie überhaupt“ (407).

Daraus folgert H.: „Wenn die Religionspädagogik in der vorliegenden Arbeit als ‚Theorie religiöser Vermittlung‘ begriffen wurde, und wenn die Aufgabe korrelativer Vermittlung für die Theologie als Ganze bestimmend ist, dann kann gefolgert werden, daß die Religionspädagogik eine ‚paradigmatische‘ Funktion im Ganzen der Theologie einnimmt“ (411), wie sie von unterschiedlichen Ansätzen her jede andere theologische Disziplin ebenfalls einnehmen kann. Der Grund für diese paradigmatische Stellung der Religionspädagogik in der Theologie liegt darin, daß sie sich in aller Ausdrücklichkeit der theologischen Grundaufgabe korrelativer Vermittlung annimmt.

Der Weg, auf dem H. zu seinen Ergebnissen kommt, ist die minutiöse Begriffsanalyse und die systematisch-kriteriologische Untersuchung der Lösungsvorschläge zur Frage nach dem Selbstverständnis der Religionspädagogik in der Diskussion seit 1965. Zur umfassenden Gegenstandsbestimmung der einzelnen Vorschläge erarbeitet er vier Kriterien, die konsequent angewendet werden:

Das Kriterium der existenzialen Angemessenheit, das sich auf den Umfang des bestehenden Arbeitsfeldes bezieht; das Kriterium der intensionalen Angemessenheit, das sich auf die besondere religionspädagogische Fragestellung bezieht; das Kriterium der Ökonomie der implizierten Voraussetzungen, das sich auf die begrifflichen Implikationen bezieht; das

Kriterium der forschungslogischen Fruchtbarkeit, das sich auf neue Perspektiven für disziplinäre Arbeiten und den fachlichen Horizont der Religionspädagogik bezieht.

Nach diesen vier Kriterien werden jene drei theoretischen Konzepte der Religionspädagogik analysiert, die Anspruch auf ein theologisch begründetes Selbstverständnis erheben können:

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiöser Erziehung und Bildung wird als ergänzungsbedürftig befunden, weil es in theoretischer Engführung den aktiven Part des Erziehers stark hervorhebt, den Zögling somit zu sehr als den passiven Empfänger versteht und die nicht personellen Einflüsse (religiöse Sozialisation) zu wenig erfaßt.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie des pädagogischen und didaktischen Handelns der Kirche wird als zu einseitig der Ekklesiologie und nicht allen theologischen Disziplinen verpflichtet befunden, so daß neben der inhaltlichen Bindung die institutionelle Komponente im religionspädagogischen Handeln zu sehr in den Vordergrund rückt.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiösen Lehrens und Lernens wird als unzureichend befunden, weil es nicht alle religionspädagogischen Arbeitsfelder genügend zu berücksichtigen vermag und weil der vorausgesetzte Lernbegriff nicht hinreichend geklärt ist.

Das Verständnis der Religionspädagogik als Theorie religiöser Vermittlung vermeidet nach dem Ergebnis der Arbeit die genannten Schwächen. Diese Theorie stellt H. zur Diskussion und erhofft sich das weiterführende klärende Gespräch.

In die in sich und auch für sich allein schlüssigen, in ihrer Ganzheit überzeugenden Ausführungen der Religionspädagogik bindet H. die Verhältnisbestimmung von Religionspädagogik und Katechetik ein. Es handelt sich hierbei um eine gesonderte Fragestellung, die Eigenständigkeit beanspruchen darf und eine eigenständige Erarbeitung verdient hätte. In der Darstellung hingegen schiebt sich die systematische Behandlung dieser Fragestellung – das umfangreichste Kap. der gesamten Arbeit – zwischen die systematische Analyse der religionspädagogischen Theorien und die Darlegungen zur theologischen Grundstruktur der Religionspädagogik. –

Nach meinem Ermessen sind die Versuche dieses Jahrhunderts, christliche Pädagogik, Religionspädagogik und Katechetik voneinander abzugrenzen, von historischem und nicht von systematischem Interesse, und sie sind nicht zuletzt durch H.s Theorie endgültig überholt, weil sich über den Vermittlungsbegriff die Religionspädagogik in das Zentrum der Praktischen Theologie schiebt und andere Abgrenzungen (Pastoraltheologie, Pastoralliturgie, Homiletik) aus pragmatischen Gründen notwendig macht.

Kritisch zu hinterfragen ist in der Arbeit der Vermittlungsbegriff, auf dem letztlich die theologische Grundlegung der Religionspädagogik als theologische Disziplin aufruht. Es käme entscheidend auf eine theologische Ausleuchtung dieses Begriffes an, die bei H. hinter die humanwissenschaftlichen und kommunikativen Aspekte religiöser Vermittlung zurücktritt. In einer Religionspädagogik, die sich als religiöse Vermittlung versteht, müßte der Vermittlungsbegriff im Kontext des theologischen Verständnisses von Verkündigung und von Heilsvermittlung auch inhaltlich gedeutet werden. H. wollte gewiß keine material-kerygmatische Bestimmung der Religionspädagogik; dennoch muß es als die Schwäche seiner Arbeit angesehen werden, daß seine Ausführungen überall da unbestimmt und zum Teil sogar unzutreffend bleiben (z. B. seine Bemerkungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Dogmatik), wo die materialen theologischen Gehalte aufscheinen müßten. Die bewußte Ausklammerung inhaltlicher Aspekte führt zu Mißverständnissen, die dazu verleiten könnten, daß der theologischen Grundlegung der Religionspädagogik als Theorie religiöser Vermittlung nicht jene Aufmerksamkeit geschenkt wird, die sie verdient.

Störend wirkt es, wenn in einer systematischen Arbeit in der numerischen Gliederung sachlich untergeordnete Aspekte einander gleichgeordnet werden, und wenn der Fluß der Abhandlung durch umfängliche Hinführung und Rückblicke gehemmt wird. Wer diese methodischen Krücken braucht, wird die scharfsinnigen Ausführungen H.s ohnehin nicht verstehen.

Regensburg

Johann Hofmeier

Sievernich, Michael: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart. – Frankfurt/M.: Knecht 1982. 464 S. (Frankfurter Theologische Studien 29), kart. DM 58.–

„Niemand hat mich die Frage Schuld und Sünde und Jenseits überhaupt beschäftigt, diese Fragen waren für mich einfach nicht vorhanden. Ich kann mir absolut nichts dabei denken.“

Dieses ehrliche „Bekenntnis“ Gottfried Benns, das der Vf. in der Einleitung seiner hier zu besprechenden Arbeit zitiert (16), dürfte mehr

als eine zufällige Einzelaussage sein; es drückt vielmehr eine – im hiesigen Kontext jedenfalls – weithin verbreitete Einstellung aus. Demgegenüber begegnet im kirchlichen Bereich „eine ungebrochene und kaum problematisierte Rede von Schuld und Sünde“ (ebd.). Doch wen erreicht ein solches sittlich-religiöses Sprachspiel noch? Bleibt es nicht beziehungslos neben der zeitgenössischen Lebens- und Erfahrungswelt stehen?

Von dieser für Verkündigung und Seelsorge mittlerweile höchst bedrängenden Problemstellung läßt sich diese Untersuchung – eine in Münster von Adolf Exeler betreute Diss. – leiten. Auch wenn die systematisch-dogmatischen Passagen zu überwiegen scheinen, versteht der Vf. seine Arbeit von Anlage und Zielsetzung her als eine praktisch-theologische. Wie – so lautet seine Frage – kann es gelingen, Schuld und Sünde als unaufgebbaren Inhalt des christlichen Erlösungsglaubens so zur Sprache zu bringen, daß es einerseits theologisch verantwortet geschieht, andererseits in seiner lebensweltlichen Relevanz existentiell und reflexiv zugänglich wird?

Von dieser Frage her ergibt sich folgender Aufbau der Untersuchung:

In einigen knappen Zügen werden in der Einleitung die Faktoren, die für die gegenwärtige Problematik der Rede von Schuld und Sünde maßgeblich sind, benannt: angefangen von der Feststellung, daß Kirche und Theologie selbst in Verkündigung und Unterricht, vor allem in der Bußpraxis, zur Diskreditierung der Sündenlehre beigetragen haben, über die im Interesse der Mündigkeit des Menschen betriebene Eliminierung des Schuldthemas in Folge der aufklärerischen Religionskritik bis hin zu seiner Problematisierung durch verschiedene humanwissenschaftliche Erkenntnisse. Hinzu kommt, daß sich in der modernen Literatur sowie in der Philosophie ein tiefreichender Wandel im Verständnis von Schuld andeutet: „Der gesteigerten Erfahrung des Bösen und dem wachsenden Leiden an der Schuldverstrickung scheint eine abnehmende Erfahrung eigener Schuld (vor Gott) und ein weniger ausgeprägtes verantwortliches Entstehen dafür zu entsprechen“ (22).

Eine theologische Sündenlehre, die als Orientierung für verantwortetes kirchliches Reden und Handeln fungiert, kann sich solchen epochalen Erfahrungen des Bösen nicht entziehen, sondern muß ihre tradierten Aussagen vor diesem Hintergrund neu zu erschließen und zu entfalten versuchen. Wie das geschieht, welche Akzentuierungen dabei gesetzt werden, was sich daraus für die Lebenspraxis des Christen und der Kirche ergibt, untersucht der Vf. im ersten Hauptteil anhand von ausgewählten hamartologischen Konzeptionen der Gegenwart. Weil bei ihnen der Bezug auf den lebensweltlichen Horizont ausdrücklich und bewußt gegeben ist, befaßt sich dabei der Vf. im einzelnen mit

1. der transzendental-anthropologischen Theologie K. Rahners,
2. dem Neuanfang von P. Schoonenberg, der von der „Sünde der Welt“ und der dadurch situierten Freiheit ausgeht,
3. der Position P. Tillichs, für die der Entfremdungsbegriff eine zentrale Rolle spielt,
4. der evolutiven Perspektive des Übels und der Sünde bei Teilhard de Chardin,
5. der politischen Hermeneutik von Sünde und Vergebung bei D. Sölle,
6. der Rede von Schuld und Sünde in den von ihm als „Unschuldswahn“ charakterisierten individuellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, wie sie sich bei J. B. Metz findet, und
7. der Auffassung von „struktureller Sünde“ in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.

Jedesmal ist der Vf. darauf bedacht, die entsprechenden Aussagen über Schuld und Sünde im Rahmen des theologischen Gesamtkonzepts des betreffenden Autors bzw. (im 7. Fall) einer Autorengruppe zur Sprache zu bringen; zum Schluß faßt er jeweils den für die gegenwärtige und zukünftige Praxis bedeutsamen Ertrag zusammen.

Diese anhand der sieben Konzeptionen vorgenommene Bestandsaufnahme wird am Schluß des ersten Hauptteils auf die Frage nach gemeinsamen Tendenzen und Aspekten zugespielt, ohne den theologischen Pluralismus, der im Verlauf der Darstellung zutage getreten ist, damit aufheben zu wollen. Gemeinsame Tendenzen erblickt der Vf. insbesondere in der Verlagerung der Aufmerksamkeit auf die Erfahrung der Macht des Bösen in der Geschichte (ohne die Erfahrung der individuellen Schuld vor Gott in Abrede zu stellen), in der Ablösung des primär moralischen durch ein primär theologisches Sündenverständnis, das anhand des Leitbegriffs „Freiheit“ expliziert wird, in der wachsenden Zuordnung von Sünden- und Erlösungslehre sowie schließlich in der Hervorhebung der Bedeutung des menschlichen Handelns, wobei nicht nur die Selbstverwirklichung (vor Gott) in den Blick genommen wird, „sondern auch die Aufgabe der Weltgestaltung und Sinnstiftung in der Geschichte“ (300).

Auf dem Hintergrund dieser „hamartologischen Bilanz“ (29) werden im zweiten Hauptteil ausgewählte Gesamtdarstellungen des Christentums, d. h. Glaubensbücher, die in der theologischen Erwachsenenbildung eine Rolle spielen, auf das Thema von Schuld und Sünde hin analysiert. Aus der Fülle des zur Verfügung stehenden Materials wählt der Vf. einige besonders einflußreiche und zugleich jeweils typische Darstellungen aus: den „Holländischen Katechismus“, den „Evangelischen Erwachsenenkatechismus“, das ökumenische „Neue

Glaubensbuch“ und schließlich von H. Küng das Werk „Christ sein“. Für den Vf. stellt das Praxisfeld der theologischen Erwachsenenbildung deswegen ein besonders privilegierter Ort dar, an dem sich eine theologisch verantwortete Rede zu bewähren hat, „weil hier die lebenspraktische Problematik und Artikulation des Themas, die relativ unangefochtene Rede von Schuld und Sünde in Verkündigung und Liturgie und die problembewußte theologische Reflexion zusammen treffen und ins Gespräch miteinander kommen können. Glaubensbücher können in diesem Prozeß etwa die Funktion anthropologischer und theologischer Klärung, kritischer Aufklärung oder auch mystagogischer Einweisung erfüllen und auf diese Weise im Sinn der zu fördernden Mündigkeit im Glauben zwischen Lebenspraxis und kirchlicher Praxis (etwa Bußpraxis) kritisch und reflexiv vermitteln und sogar Wegbereiter einer ‚Theologie des Volkes‘ werden“ (27). Die Analysen ergeben, daß es dem „Holländischen Katechismus“ am besten gelungen ist, bei der Entfaltung der Sündenthematik theologische Dignität und Erfahrungsbezogenheit miteinander zu verbinden. Vom Ansatz her kann auch das ökumenische „Neue Glaubensbuch“ als wegweisend gelten. Demgegenüber sind in den beiden anderen Büchern zum Teil zahlreiche Unstimmigkeiten anzutreffen; zum Teil wird die Thematik in problematischer Weise akzentuiert, wenn nicht wichtige Bereiche ganz ausgeklammert bleiben.

Abschließend formuliert der Vf. Postulate zu Ansatz und Inhalten einer christlichen Rede von Schuld und Sünde heute, die der Vielschichtigkeit des gewonnenen Befundes Rechnung zu tragen versuchen. Noch keine hinreichende theologische Klärung ist seines Erachtens nach hinsichtlich der Frage der „strukturellen Sünde“ erzielt worden; sicher ist, daß dafür das von der Tradition her zur Verfügung stehende theologische Instrumentarium nicht ausreicht. Um zu unterstreichen, daß eine „Lösung“ dieser Frage (des Verhältnisses von Schuld und Verschuldungswirklichkeit) zur vordringlichen Aufgabe theologischer Reflexion gehört, widmet er diesem Punkt unter der Überschrift „Eine letzte Problemanzeige“ einen eigenen Abschnitt. In dem „Epilog: Sünde und Humor“ deutet der Vf. eine besondere Weise christlicher Wahrnehmung von Sünde an, die durch die in Christus gewonnene neue Freiheit möglich geworden ist.

Bereits diese äußerst knapp gehaltene Übersicht läßt die Fülle des in dieser Arbeit enthaltenen Stoffes erahnen. In der Tat handelt es sich um eine außergewöhnliche theologische Studie, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

1. Die Einzeldarstellungen der hamartologischen Konzeptionen der Gegenwart sind in ihrer Knappheit, Präzision und Fundiertheit geradezu vorbildlich. Die verschiedenen Ansätze werden nicht nur auf ihren materialen Ertrag hin befragt. Sondern der Vf. skizziert jeweils den Horizont und Kontext, vor dem bzw. innerhalb dessen die Sündenthematik entfaltet wird. Mit Hilfe dieser theologischen Rekonstruktionen gelingt es ihm, aufzuzeigen, welchen zentralen Stellenwert dieses Thema innerhalb der theologischen Gesamtkonzeptionen einnimmt und wie es mit anderen thematischen Bereichen systematisch verknüpft ist. Damit gehen die Einzeldarstellungen über ein bloßes Referieren der jeweiligen Ansätze weit hinaus; vielmehr werden sie vom Vf. einfühlsam und systematisch gekonnt aufgearbeitet und weiterentwickelt, sei es daß Aporien herausgearbeitet oder allzu einseitige Akzentuierungen kritisiert werden, sei es daß die für weitere Reflexionen besonders ergiebigen Anknüpfungspunkte deutlich markiert werden. An dieser Stelle muß neben dem materialreichen Anmerkungsteil auf die verschiedenen Exkurse hingewiesen werden, die einige in den Einzeldarstellungen enthaltenen Aspekte nochmals von einer zum Teil ganz anderen Perspektive (z. B. Philosophie und Literatur, aber auch „klassische“ theologische Konzepte) her beleuchten.

2. Die Einzeldarstellungen fügen sich zu einem informativen Gesamtspektrum dessen zusammen, was in der gegenwärtigen Theologie zum Thema „Schuld und Sünde“ gesagt wird. Zugleich wird auf diese Weise ein gediegener Überblick über relevante theologische Ansätze der Gegenwart vermittelt. Zwar fügen sich die verschiedenen Ansätze und Aspekte nicht immer harmonisch ineinander. Doch braucht das nicht nur als Nachteil gewertet zu werden. Im Gegenteil, die Fülle der Zugangsweisen sowie die unterschiedlichen Perspektiven und Akzentuierungen sind unweigerlich Charakteristika einer Theologie, die im lebensweltlichen Kontext relevant zu werden versucht.

3. Mittels seiner detaillierten Analysen und Kritiken, wie in den gen. Glaubensbüchern Erwachsenen gegenüber von Schuld und Sünde gesprochen wird, läßt der Vf. für eine adäquate Redeweise vor allem in diesem Bereich aber auch in anderen kirchlichen Praxisfeldern sensibel werden. Seine sorgfältigen Untersuchungen dieser Bücher sind beispielhaft und sollten in anderen wichtigen Bereichen nachgeahmt werden. Dabei erweist sich das zur Anwendung gebrachte Schema der Verschränkung von Lebensrelevanz und theologischer Entfaltung nicht nur für die Analyse als hilfreich, sondern auch für das Handeln als orientierender Leitfaden: 1. sich des lebensweltlichen Erfahrungshorizontes zu vergewissern, um 2. daraufhin die Dimensionen von Schuld

und Sünde umfassend zu explizieren; diese Thematik muß dann jedoch 3. in den Kontext situieren werden, in den sie gehört (Erlösung), um 4. von dort aus den Praxisbezug neu zu entfalten.

4. Gleichsam wie ein „roter Faden“ durchzieht die Arbeit das Bemühen um bzw. das Suchen nach einer Sprache, die einerseits dem zeitgenössischen Bewußtsein zugänglich ist, andererseits an der theologischen Ernsthaftigkeit keine Abstriche vornimmt. Auch dazu wird Bemerkenswertes beigetragen.

Mehr als viele anerkennende Worte spricht für die Qualität dieses Buches, daß es mittlerweile in 2. Aufl. vorliegt. Auf der Grundlage dieser theologisch-praktisch orientierten Bestandsaufnahme der Hamartologie können nunmehr verantwortete Orientierungen und Kriterien für kirchliches Reden und Handeln in diesem Bereich entwickelt werden. Ob sich dabei die postulierte Verschränkung von Lebensrelevanz und theologischer Entfaltung bewährt, kann nicht vorweg entschieden werden. Es liegt allerdings nahe, daß ein Reden und Handeln, das die Einbindung in den lebensweltlichen Erfahrungshorizont ernst nimmt, unweigerlich angesichts der Vieldimensionalität der Sündenthematik Akzentuierungen vornehmen müssen. Das zeigt sich bereits in den vorgestellten theologischen Konzeptionen. Wichtig ist, daß die Gesamtschau nicht vergessen wird, sondern als mögliches Korrektiv fungiert. Wie allerdings solche Akzentuierungen vorgenommen werden können – etwa im Hinblick auf die Verschiedenheit der Situationen und Adressaten –, das wäre im Anschluß an diese Arbeit weiter zu klären.

Ein wenig zu kurz geraten – wenn auch immer wieder angedeutet – ist in dieser Arbeit die Schuld- und Sündenthematik in ihrer individuell-psychologischen Sicht und die Frage, was diesbezügliche Erkenntnisse theologisch bedeuten. Daß der Vf. demgegenüber die strukturelle Sicht stärker betont hat, ist zweifelsohne wichtig – vor allem auf dem Hintergrund einer theologischen Tradition, in der dieses Thema individualistisch eingeführt worden ist. Aber gerade angesichts der Einsicht in die Verschuldungswirklichkeit stellt sich die Frage nach der individuellen Schuldzurechnung neu – und zwar ebenfalls mit großer Dringlichkeit.

Statt den Wert dieser Untersuchung zu mindern, können und sollen solche Bemerkungen beispielhaft verdeutlichen, welche wichtigen praktisch-theologischen Perspektiven von ihr eröffnet werden.

Ein letzter Hinweis: Nur selten findet man im wissenschaftlichen Bereich ein Buch, dessen Drucklegung mit so großer Sorgfalt vorgenommen worden ist wie bei dieser Studie. Sie ist auch in dieser Hinsicht ein „Meisterwerk“.

Münster

Norbert Mette

Le scienze della religione oggi. A cura di Carlo Contone. Seconda edizione riveduta e ampliata. – Roma: LAS (1981). 320 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 43) kart. L 13 500

Religione Ateismo e Filosofia. Scritti in Onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. – Roma: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1980). 235 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 39) kart. L 12 000

Der Titel des Sammelbandes „Die Wissenschaften von der Religion heute“ ist, wie der Hrsg bemerkt, mit Bedacht gewählt: „Die Religion“ im Singular soll als ein einheitlicher Phänomenkomplex verstanden werden, mit dessen Erforschung eine Vielzahl von „Wissenschaften“ beschäftigt ist. Die Beiträge bieten eine ebenso materialreiche wie problemorientierte kritische Sichtung der internationalen Diskussionsstände. Es ist daher ebenso verständlich wie begrüßenswert, daß nach wenigen Jahren eine zweite Auflage erforderlich geworden ist.

Nach Beiträgen zur Religionsgeschichte (M. Dhavamony, S. 12–87), zur Religionspsychologie (R. Zavalloni, S. 91–140), zur Religionssoziologie (A. Grumelli, S. 142–188) behandelt Vincenzo Miano, langjähriger Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, die Religionsphilosophie (S. 189–232), die er, im Anschluß an Scheler, als „Metaphysik des religiösen Akts“ (190) versteht. Die Vollzugsform dieses Aktes (Noesis) in ihrer Korrelation zu dem von ihr intendierten Gegenstand (Noema) zeigt eine eigenständige Struktur, durch die der religiöse Akt sich von den Akten metaphysischer Erkenntnis und moralischer Willensentscheidung unterscheidet. Eine Abgrenzung gegen Scheler liegt jedoch in einer engeren und präziseren Fassung des Offenbarungsbegriffs. Miano unterscheidet die „Manifestation“ des Heiligen in jeder natürlichen Erfahrungswirklichkeit, die „Erleuchtung“ der Seele durch das göttliche Licht, schließlich die „Offenbarung“ im engeren Sinne als „göttliche Intervention in der Geschichte“ (223). Diese Unterscheidung gestattet ihm zugleich eine Typologie der Religionen.

Luis Artigas setzt eine solche Unterscheidung der Religionen voraus, wenn er (im Anschluß an Schlette „Die Religionen als Thema der Theologie“) eine „Theologie der Religionen“ fordert (S. 233–306). Artigas beschreibt die

bisher nur spärlichen Ansätze zu einer solchen Theologie der Religionen in der Geschichte des christlichen Denkens von der Bibel bis zur Gegenwart und stellt die Frage, ob nicht nur den Individuen, die (noch) nicht zum Glauben an Christus gefunden haben, ein Heilsweg offenstehe, sondern ob auch den nichtchristlichen Religionen eine „Heilsbedeutung“ im Sinne einer christlich verstandenen göttlichen Heilsabsicht zugesprochen werden kann. Unter Berufung auf V. Boublik („Incontro con Cristo“) und P. Rossano („Le religione non cristiane nella storia della salvezza“) kommt der Vf. zu einer positiven Beantwortung dieser Frage. Da alle Kreatur im Logos geschaffen ist, enthält diese Kreatürlichkeit eine Vorwegnahme der Begegnung mit dem fleischgewordenen Gotteswort (Boublik). Die Geschichte des Heils ist die Abfolge von Stufen der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche von der bloßen „Hinordnung“ der Juden, Mohammedaner und „anderen“ über die „Verbundenheit“ der nichtkatholischen Christen bis zur „vollständigen Eingliederung“ der Katholiken in den Leib Christi (Rossano). Freilich ist die Religionsgeschichte nicht nur die Geschichte der gradweisen Annäherung des menschlichen Geistes an das ausdrückliche Erfassen seiner Beziehung zum göttlichen Logos, sondern auch die Geschichte der Schuld, des Unglaubens und des Götzendienstes. Darum ist der christliche Glaube nicht nur die Vollendung der Religionen und ihrer Heilsbedeutung, sondern auch die „Erlösung der Religionen“ – nicht nur die Erlösung der Individuen, die diesen Religionen angehören, sondern auch die Erlösung der Religionen selbst.

Die Frage nach dem Heil der Nichtglaubenden (als Individuen) und nach der Heilsbedeutung der Religionen (als historischer Größen) spielt eine wichtige Rolle auch in dem zweiten Sammelband „Religion, Atheismus und Philosophie“, den das „Ateneo Salesiano“ dem schon erwähnten Vincenzo Miano zu seinem 70. Geburtstag widmen wollte. Da Miano an eben diesem Geburtstage starb, ist das Buch zu einer Gedenkschrift geworden.

Der erste Teil „Der Transzendenz entgegen“ beschreibt die Öffnung für die göttliche Wirklichkeit als ein anthropologisches Universale, das auch durch die ausdrückliche Gottesleugnung nicht aufgehoben werden kann. Der zweite Teil „Die Herausforderung des Atheismus“ stellt demgegenüber die Frage, wie trotz dieser Universalität des menschlichen Bezuges zu Gott die Leugnung Gottes möglich werde. Der dritte Teil „Philosophie und Christentum“ geht der Frage nach, wie eine Philosophie verfaßt sein müsse, wenn sie die natürliche Öffnung des Menschen für Gott aus ihren Gründen begreifen und zugleich die Ablehnung des Gottesglaubens als eine Möglichkeit des Menschen verständlich machen will.

In einem Artikel des ersten Teils kommt Pietro Rossano, soeben als Gewährsmann von Luis Artigas erwähnt, mit einem eigenen Beitrag zu Wort, den er, als Sekretär des Sekretariats für die Nichtchristen, seinem Kollegen Miano, dem Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, gewidmet hat: „Ein Christ im Angesicht der Weltreligionen“ (23–35). Das Schöpfungswort, in dem alles geschaffen ist, und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, war „auch vor seiner Fleischwerdung in der Geschichte gegenwärtig und bereitete alles, was die Menschheit in ihrem mühevollen Streben nach Wahrheit und Heil verwirklicht hat, auf geheime Weise darauf vor, am Leben erhalten und am Ende in seine Kirche eingegliedert zu werden“ (32). Dabei beruft Rossano sich auf die „weisheitliche“ Tradition in der Bibel, die auch solche Menschen, die den Gott der Bibel nicht kennen, als Vermittler göttlicher Offenbarung anerkennt (Melchizedek, Jethro, Kyros und vor allem die Verfasser von Weisheitssprüchen aus den Völkern). In dieser Tradition sieht Rossano auch die „kosmologische Christologie“ der spätneutestamentlichen Briefe.

In einem Artikel des zweiten Teils konkretisiert Johannes B. Lotz die Frage, wie trotz der mit der Natur des Menschen gegebenen Öffnung für Gott eine faktische Leugnung von Gottes Existenz entstehen konnte, auf überraschende Weise: „Ist das Christentum für den heutigen Atheismus mitverantwortlich?“ (78–80). Die Intention der Fragestellung wird deutlich, wenn der Verfasser feststellt: „Das Abschaffen der vorchristlichen Gottheiten ist ein überaus bedeutungsvoller Vorgang, der neben seinen positiven auch eine nicht zu unterschätzende negative Seite aufweist [...], weil die Nähe zu den Menschen, die den Göttern eigen war, durch den einen, die Welt übersteigenden und daher scheinbar unendlich fernen Gott nicht ersetzt werden konnte“ (74). Die theologische Theorie und religiöse Praxis der Christen ist der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die in Jesus „ungetrennt und unvermischt“ vereint sind, nicht gerecht geworden und pendelte deswegen zwischen Transzendenzverlust und Immanenzvergessenheit hin und her. So haben die Christen erst die Voraussetzung für das Entstehen des modernen Atheismus geschaffen.

Im dritten Teil werden zwei philosophische Richtungen daraufhin untersucht, ob sie die natürliche Gottesbeziehung des Menschen und seine Fähigkeit zur Gottesleugnung angemessen verständlich machen können: der Thomismus, der vor gerade 100 Jahren durch die Enzyklika „Aeterni Patris“ normativen Charakter für das katholische Theologiestudium erhalten hat, und – weitaus zurückhaltender beurteilt – der transzendentalphilosophische Ansatz von Joseph Maréchal.

Das besondere Interesse, das beide Sammelpublikationen beanspruchen können, hat zwei Gründe: Sie geben einen guten Überblick über den internationalen Diskussionsstand auf den Gebieten der Religionswissenschaft, der Religionsphilosophie und Religionstheologie unter Gesichtspunkten, die für die katholische Tradition charakteristisch sind; und sie lassen – vor allem infolge der Mitwirkung der

Sekretäre des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden (Miano) und des Sekretariats für die Nicht-Christen (Rossano) – eine Entwicklung erkennen, die das Verhältnis der katholischen Theologie und der katholischen Kirche zum Atheismus und zu den Weltreligionen betrifft.

Mit Mitteln einer philosophischen oder theologischen Anthropologie wird der Nachweis versucht, daß die Gottesbeziehung des Menschen sich aus der menschlichen Natur ergibt. Folglich gilt der Atheismus als ein zwar mögliches, aber naturwidriges Verhalten, das aus besonderen psychologischen, soziologischen oder historischen Gründen begreiflich gemacht werden muß (während eine aufgeklärte Religionsphilosophie voraussetzt, daß der Mensch „natürlicherweise“ seine religiösen Vorstellungen und Verhaltensformen längst überwunden haben müßte, so daß für das „hartnäckige Überleben“ der Religion empirische Gründe verantwortlich gemacht werden müssen).

Die Stellung zu den Weltreligionen wird durch eine durchweg negative Bewertung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses bestimmt. Der Versuch, diesem Säkularisierungsprozeß entgegenzuwirken, hat zur Folge, daß die schon in der Bibel wirksame Entgötterung der kosmischen, politischen und historischen Mächte als ein ambivalenter Vorgang erscheint, der nach einer Kompensation durch eine neue Hochschätzung nicht nur der natürlichen Religiosität, sondern auch der Religionen verlangt. Der Atheismus ist der Gegner; die Diener fremder Götter dagegen sind angesichts der Atheismusgefahr eher Bundesgenossen, auch wenn ihre Gottesvorstellung und ihre religiöse Praxis als akzidentelle Deformationen der dem Menschen eingeschaffenen Gottesbeziehung erscheinen. Sieht man von diesen akzidentellen Deformationen ab – und die Verfasser scheinen weithin davon absehen zu können –, dann sind die Weltreligionen historisch und kulturell bedingte Variationen der allen Menschen eingeschaffenen Beziehung zum wahren Gott, auch wenn ihre Anhänger sich der christlichen Botschaft widersetzen.

Diese Betrachtungsart kann sich auf die Weise berufen, wie „Nostra Aetate“ die Religionen beschreibt: nicht als Weisen des Dienstes an Göttern (die im Sinne der deuteronomistischen Geschichtsschreibung „Gottnichtse“ heißen müßten), sondern als Antworten auf die Urfragen der Menschheit. Die Antworten gestatten einen Dialog, der dem Dialog zwischen Philosophenschulen nicht unähnlich ist, mit dem Ziele, alles Gute und Wahre aus den Fremdreligionen in die christliche Verkündigung zu integrieren. Der Vorgang dieser Integration ist dann der Hauptinhalt der (Heils-)Geschichte. Diese erscheint, eher apokalyptisch als prophetisch gedacht, als stufenweise Realisierung eines göttlichen Heilsplans, der durch die Erschaffung der Welt im Logos grundgelegt wurde und durch die Fleischwerdung des gleichen Logos vollendet wird, ohne daß die Menschen dies zu wissen oder gar zu wollen bräuchten. Dieses Konzept der „Heilsgeschichte“, bei Rossano explizit entwickelt, bestimmt implizit auch die übrigen Beiträge sowohl hinsichtlich der Bewertung der Fremdreligionen als auch bezüglich der Beurteilung des Atheismus. Die Religionen sind Annäherungen an den christlichen Glauben, der schon durch die Erschaffung des Menschen grundgelegt ist; der Atheismus ist die akzidentelle Verneinung einer essentiellen Gottbezogenheit des Menschen, und zwar eine Verneinung, die entweder aus bloßen Irrtümern entsteht (z. B. aus einer subjektivistischen, positivistischen oder idealistischen Philosophie der Neuzeit) oder, als Spätfolge einer christlichen Entgötterung der Welt, die negative Durchgangphase darstellt, die in einer endgültigen Synthese aufgehoben werden muß.

In theologischer Hinsicht gibt zu denken, daß bei den Autoren beider Sammelbände die weisheitliche Tradition der Bibel gegenüber der prophetischen, auf Entscheidung drängenden Verkündigung entschieden bevorzugt wird und die historische Christologie sowie die Theologie des Kreuzes gegenüber der kosmischen Christologie deutlich in den Hintergrund tritt. In philosophischer Hinsicht fällt auf, daß die gesamte Tradition antiker Mythenkritik und moderner Religionskritik ausschließlich in negativem Lichte erscheint. Auch die selbstkritischen Momente des religiösen Bewußtseins, das zwischen göttlicher Wirklichkeit und menschlichen Gottesvorstellungen zu unterscheiden weiß, treten zugunsten der Lehre von der natürlichen Offenheit des Menschen für Gott völlig in den Hintergrund. Von den tiefen Gefährdungen menschlicher Religiosität, von den Krisen der Religionsgeschichte, von der Aufgabe, religiöse Überlieferungen für eine Korrektur durch die „veritas semper maior“ offenzuhalten, ist nicht die Rede. Auf diese Weise kann kaum verständlich gemacht werden, warum Religionen eine Geschichte haben, warum die christlichen Glaubensboten mit dem Anspruch auftreten, die Religionen der Heiden nicht nur zu „vollenden“, sondern auch zu „richten“, warum die Kirchenväter sich

eher mit der antiken Religionskritik als mit den mythischen Überlieferungen verbunden wußten.

So ist aus philosophischen wie aus theologischen Gründen zu fragen, ob diese Auffassung von der Geschichte den Religionen (und ihrer tiefen Ambivalenz), aber auch dem Atheismus (als einem keineswegs akzidentellen Ereignis der Religionsgeschichte) gerecht werden kann.

Bochum

Richard Schaeffler

Schmucker, Josef: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. – Wiesbaden: Steiner 1983. 106 S. (Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- u. sozialwiss. Kl.; Jg. 1983, Nr. 2) kart. DM 38,–

Die Hauptthese der vorliegenden Schrift ist die, „daß die typische Kritik Kants an der Rationaltheologie in ihren substantiellen Gedankengängen bereits in der vorkritischen Zeit und damit unabhängig von den Prinzipien des Kritizismus entwickelt“ wurde (8). In der Begründung dieser These sind es drei Problemkomplexe, auf die sich die Untersuchung konzentriert: einmal die Entwicklung des Kantischen Denkens von der Existenzannahme schlüssiger Gottesbeweise in den Schriften von 1755 bis zur Konzipierung des Begriffs eines Gottesbeweises als eines apriorischen Beweises von mathematischer Evidenz in der Beweisgrund-Schrift von 1762 (bzw. 1763); dann das Verhältnis von Kants vorkritischer Kritik an den drei traditionellen Gottesbeweisen (dem Kartesischen, dem Wolffschen a contingentia mundi und dem im Beweisgrund kosmologisch, in der KrV physikotheologisch genannten) zu deren Kritik in der KrV; der dritte Problemkomplex schließlich, „der den Schwerpunkt ... [der] Abhandlung bilden wird“, betrifft die „für die Interpretation der Gottesbeweiskritik“ in der KrV „grundlegende These“ (9) des Vf.s von der Transformation des einzig möglichen Beweisgrundes von 1762 zur Lehre vom bloß subjektiv gültigen Vernunftideal bereits in der zweiten Hälfte der 60er Jahre.

Mit dieser Problemskizze ist auch schon die Gliederung der Schrift vorgezeichnet. In den auf die Einleitung (5–10) folgenden Kap. 1–3 werden der Reihe nach die drei angeführten Problemkomplexe behandelt, und das abschließende Kap. 4 befaßt sich mit dem durch die These von Kap. 3 aufgeworfenen speziellen Problem, wie diese These mit der Lehre vom *usus realis intellectus*, d. h. „von der objektiven Realgültigkeit der ontologischen Grundbegriffe des reinen Verstandes“ (84), in der Dissertation von 1770 zur Deckung gebracht werden könne. Im folgenden eine etwas nähere Inhaltsangabe zu den vier Kapiteln:

In Kap. 1 (11–30) geht es v. a. um Kants Kritik am Kartesischen (ontologischen) Gottesbeweis in der Zeit von 1755 bis 1762. In der *Nova dilucidatio* (1755), analysiert der Vf. Kants Kritikinstrumentarium, erfolgt die Widerlegung mit dem Argument der Willkürlichkeit des Begriffs eines maximal realen Seienden, in der Reflexion 3706, der Entstehungszeit der Beweisgrund-Schrift zuzurechnen, durch das „Dasein ist kein (Ding-)Prädikat“-Prinzip, während die Widerlegung im Beweisgrund selbst wie auch dann in der KrV „beide Momente ... miteinander verbindet“ (25). Die Beziehung zwischen diesen beiden Momenten sieht der Vf. so, daß das erste, das sich gegen den Schluß von der bloß logischen Möglichkeit einer willkürlichen Begriffssynthese auf die reale Dingmöglichkeit richtet, für Kant stets „bestimmend, ja grundlegend bleibt“ und das „Dasein ist kein Prädikat“-Prinzip nur die „Begründung dafür“ liefert, daß der Begriff des *ens realissimum* „nicht die Bestimmung einer realen Möglichkeit sein kann, sondern lediglich eine willkürliche Begriffssynthese darstellt“ (30). Kap. 2 (31–54) befaßt sich dann eingehend mit dem Beweisgrund selbst, wobei es dem Vf. darauf ankommt, Kontinuität sowohl mit der Position von 1755 als auch mit der in der KrV herauszustellen. Gegenüber 1755 „scheint ... sich ... materialiter gar nicht so viel geändert zu haben“ (31): Kritik am Kartesischen und am Kontingenzbeweis, Gültigkeitsbehauptung für den eigenen apriorisch-ontologischen Möglichkeitsbeweis und Anerkennung der kosmologisch-physikotheologischen Beweisart. Die „grundlegende Wandlung“ gegenüber 1755 sieht der Vf. „in formaler Hinsicht“ (l. c.) vollzogen, nämlich in einer solchen Präzisierung des Begriffs eines strikten Gottesbeweises, daß nun für einen solchen der eigene Möglichkeitsbeweis „als der einzig mögliche Weg ... erscheint“ (32) und auch dem weiterhin positiv gewürdigten kosmologischen Argument der Charakter eines strikten Beweises abgesprochen wird; das Hauptergebnis lautet, daß im Beweisgrund (3. Abt.) die „Kritik Kants an den drei traditionellen Gottesbeweisen ... bereits in praktisch endgültiger Form vor[liegt]“ (55).

Im Vergleich zur Position in der KrV besteht also nach dem Vorigen nur noch die eine wesentliche Differenz, daß auch der Möglichkeitsbeweis selbst „inzwischen ... einer radikalen Kritik unterworfen“ und zum „bloß subjektiv gültigen ... Vernunftideal“ (35) umgeformt wurde. Nachzuweisen, daß dieser Wandel zwischen 1765 und 1770 vollzogen wurde und sich daher eine nun verfaßte 3. Abt. des Beweisgrundes vom „dritten Hauptstück der Transzendentalen Dialektik nicht mehr wesentlich würde unterschieden haben“ (l. c.), ist, wie schon gesagt, Ziel von Kap. 3 (55–83). Kants Metaphysikkonzeption um 1765 betreffend „zeigen ... [d]ie Quellen ... einen so fortgeschrittenen kritischen Standpunkt“, daß für den Vf. ein gleichzeitiges Festhalten

Kants am Möglichkeitsbeweis „schlechterdings unvorstellbar ist“ (57). Der entsprechende Schritt in Kants Denken wird einer Reihe von kontemporären Reflexionen (davon 3756 die für das Thema „entwicklungsgeschichtlich bedeutungsvollste“, 59, entnommen, in denen das Realmögliche auf den Erfahrungsbereich eingeschränkt und so dem Reich des logisch Möglichen die für den Schluß auf ein maximal reales Seiendes als seinen Realgrund nötige ontologische Dignität geraubt wird, was „ohne Zweifel den Abschied von dem imposanten Gedankengebäude des ‚einzig möglichen Beweisgrundes‘ ... bedeutet“ (61); und in Reflexionen zwischen 1765 bis 1770 findet der Vf. bereits auch „die Grundgedanken“ der ... Lehre vom transzendentalen Ideal“ (78), indem nun Kant den „Schluß auf das *ens realissimum* ... nur mehr als subjektiv notwendig und gültig betrachtet“ (83). Kap. 4 (84–106) schließlich unternimmt es dann, mit diesem Ergebnis die Lehre vom *usus realis intellectus* in der Dissertation von 1770 durch den Nachweis in Einklang zu bringen, daß die Lehre keine Objektivität der Intellektualbegriffe in dem Sinne impliziere, wie sie für den Schluß auf das *ens realissimum* als Seinsprinzip und nicht bloß als Vernunftideal erforderlich wäre.

Das Ziel, das der Vf. mit der Schrift verfolgt, ist kein bloß philosophiehistorisches. Der philosophiehistorische Befund ist dieser: Die Gottesbeweiskritik in der KrV ist in allen wesentlichen Zügen ein vorkritisches Lehrstück, daher „ihre prinzipielle Unabhängigkeit von den Ergebnissen des Ästhetik- und Analytikteils der [KrV]“ (105) und die „fundamentale Bedeutung ... [der] vorkritischen Gottesbeweiskritik für das Verständnis ... der wirkungsgeschichtlich so folgenschweren Kritik ... an den Gottesbeweisen in der ... [KrV] selbst“ (8). Hier klingt bereits auch die weitergehende, nicht bloß philosophiegeschichtliche Zielsetzung der Schrift an.

Die Mißachtung des vorkritischen Ursprungs der KrV-Gottesbeweiskritik hat nach dem Vf. „oft genug ... zu einem grundsätzlichen Mißverstehen“ (l. c.) dieser Kritik geführt, und zwar „sowohl in der scholastisch-theologischen Gegenkritik ... wie auch ... bei den modernen Agnostikern, die sich für ihren Standpunkt undifferenziert auf die Kantische Kritik berufen“ (9): Denn vom vorkritischen Deutungshorizont her zeige sich, daß der Kantische Standpunkt bis in die KrV hinein „in Wahrheit ... positiver ist“ (10) als von beiden Seiten unter der fälschlichen Voraussetzung, die KrV-Gottesbeweiskritik resultiere aus der Transzendentalen Ästhetik und Analytik, angenommen; vom Beweisgrund bis zur KrV stets von dem genannten strengen Begriff eines Gottesbeweises ausgehend, läßt nach dem Vf. Kants Kritik grundsätzlich die „Beweisansätze, die ... sich mit einer ... Gewißheit ... des natürlichen oder gemeinen Verstandes ... zufriedengeben, unangetastet“ (8). So erweist sich Kant in der Sicht dieser Schrift in Wirklichkeit nicht als Gegner, sondern vielmehr als Verbündeter derer, die die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis vertreten. Das, was Kant an solchen Möglichkeiten auch „im kritischen Hauptwerk ... unangetastet gelassen hat“, resümiert der Vf., „ist alles in allem gar nicht wenig“ und gewinnt vor dem „Hintergrund der vorkritischen Lehre ... ein ungleich größeres Gewicht, zumal wenn man zugleich in Betracht zieht, daß ... die ... Einschränkung des Gebrauchs der ... ‚Kategorien‘ auf eine bloß phänomenale Welt keineswegs zwingend ist“ (106).

Ganz unbestreitbar liefert die vorliegende Schrift eine überaus gründliche und sorgfältig argumentierende Untersuchung eines für dieses Thema höchst kompetenten Kantforschers über die Entwicklung der Kantischen Gottesbeweiskritik, dessen Thesen bezüglich dieser Entwicklung man sich schwerlich wird entziehen können; noch besonders hervorgehoben sei die Darstellung der Kontingenzbeweiskritik in Kap. 3 (38ff. Stärkere Zweifel könnten sich allenfalls in bezug auf Kap. 4 regen). Soweit der eigentliche philosophiehistorische Aspekt der Studie. Viel weniger überzeugend ist freilich das, was der Vf. an weitergehenden systematischen Konsequenzen aus seiner Untersuchung zieht, wozu nun einige Bemerkungen folgen sollen.

Beginnen wir mit der These, Kants Gottesbeweiskritik sei von der Transzendentalen Ästhetik und Analytik prinzipiell unabhängig.

Offenbar ist der Nachweis, daß jene zeitlich früher entstand, an sich noch nicht besonders relevant für die Begründung der systematischen These. So ist Kants Auffassung der Mathematik als konstruktiv bereits in der Preisschrift von 1764 voll entwickelt (vgl. A k. A. II, 276ff mit KrV B 741ff), ohne daß es darum viel Sinn hätte, diese Auffassung als ‚vorkritisch‘ zu bezeichnen und ihre ‚prinzipielle Unabhängigkeit‘ vom Kritizismus bzw. der Transzendentalen Ästhetik, die die Möglichkeit apriorisch-mathematischer Konstruktionen erklären soll, zu statuieren. Unabhängigkeit besteht hier in dem Sinn, daß ohne logischen Widerspruch das explanandum behauptet und das explanans verworfen werden kann. Der Vf. meint aber offensichtlich wesentlich mehr, anscheinend gänzliche Beziehungslosigkeit oder gar Unverträglichkeit in irgendeinem Sinn, da er stets so schreibt, als würde die Berücksichtigung des Kritizismus (d. h. der Transzendentalen Ästhetik und Analytik) für das Verständnis der Kantischen Gottesbeweiskritik diese geradezu verzerren. Es scheint aber gerade das Gegenteil der Fall zu sein. Wie der Vf. selbst klar macht, resultiert die Kantische Depotenzenierung des *ens realissimum* zum bloßen Vernunftideal aus der Unterscheidung zwischen logischer und realer Möglichkeit. Nun ist aber die kritizistische Lehre, allgemeinst gesprochen, nichts anderes als Kants reifer Versuch zur Bestimmung des Bereichs der (für die theoretische Vernunft) realen Möglichkeit, außerhalb dessen jede „Erkenntnis ... alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit“ verliert (B 87). Das Verhältnis zur Gottesbeweiskritik liegt auf der Hand. Diese

setzt in ihrer Vernunftidealdoktrin eine Theorie des Realmöglichen voraus, etwa die der KrV, welche ihrerseits eine Erklärung der logischen Genese des der Rationaltheologie zugrundeliegenden dialektischen Scheins liefert; es ist nämlich „nicht genug“, diese „Dialektik zu beschreiben“, wie es in der Exposition ihrer Trugschlüsse geschieht, „man muß auch ... diesen Schein selbst ... erklären“ (B 609).

Die explanatorische Rolle des Kritizismus ist hier nicht weniger bedeutsam als im obigen Beispiel und wird ja auch von Kant selbst nachdrücklich hervorgekehrt (B 663ff). Damit aber fällt sogleich auch ein schiefes Licht auf die vom Vf. vertretene These, Kant habe auch in der KrV-Gottesbeweiskritik die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis unangetastet gelassen. Nach dieser These wäre die KrV insgesamt ein grob widersprüchliches Gebilde, da nach der kritizistischen Lehre vom Realmöglichen Gott kein möglicher Erkenntnisgegenstand und daher kein Gottesbeweis, weder ein strikter noch ein irgendwie abgeschwächter, möglich ist. Die für die These angegebenen Stellen (S. 8, Anm. 6: B xxxiif, 615ff, 632, 650f) enthalten auch gar nichts von der Art. Aus B 632 läßt sich überhaupt nichts dergleichen entnehmen; B 650f spricht nur von der regulativen Nützlichkeit des physikotheologischen Beweisverfahrens für die Erweiterung der Erfahrungserkenntnis; in B 615ff (genauer, B 617) spricht Kant nur hypothetisch davon, daß wenn die Annahme eines höchstens Wesens eine moralische Triebfeder wäre, wir zu dieser Annahme verpflichtet wären; und B xxxiif schließlich (zu lesen im ganzen Kontext von B xxviff) führt vollends ins Gebiet der praktischen Vernunft, deren Postulat der Existenz Gottes bezüglich der Möglichkeit theoretischer Gotteserkenntnis irrelevant ist und hier überhaupt nicht zur Debatte steht.

Ein abschließender Punkt. Die Ansicht, Kant habe noch in der KrV doch wenigstens nicht-strikte Argumente für die Existenz Gottes anerkannt, ist in Kantischer Sicht schon in ganz allgemeiner methodischer Hinsicht fehlgeleitet.

Das Untersuchungsgebiet der reinen Vernunft ist ein solches, in dem „alles nur a priori und als notwendig oder gar nicht“ erkennbar ist, so daß der Versuch, Vernunftbehauptungen wie das „Dasein eines höchsten Wesens ... bloß wahrscheinlich“ zu machen, ebenso ungereimt wäre wie der, „einen Satz der Geometrie bloß wahrscheinlich zu beweisen“ (B 803). Etwas anderes ist es, für ein bewiesenes geometrisches Theorem nicht-strikte Argumente vorzubringen (etwa in pädagogischer Absicht), und so nach Kant auch in der Theologie, was aber sofort wieder über die theoretische Vernunft hinausführt: Selbst auch der „jederzeit ... Achtung“ (B 651) verdienende physikotheologische Beweis ist kein nicht-striktes Plausibilitätsargument aus eigener Kraft, sondern kann nur „anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben“ (B 665); und da diese anderen, echten Beglaubigungen nur der praktischen Vernunft entstammen können, gehört ein solches „Nachdruck gebendes“ Argument als ein gerechtfertigtes nicht mehr zur theoretischen Vernunft und gilt ganz grundsätzlich allgemein, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ... null und nichtig sind“ (B 664).

So ist zum Schluß zu sagen, daß der Vf. zwar die Entwicklung und Kontinuität der Kantischen Gottesbeweiskritik von 1755 und 1762 bis zur KrV eindringlich vor Augen führt, daß aber seine über das Philosophiehistorische hinausgehenden Ansprüche und Thesen in höchstem Maße zweifelhaft sind oder überhaupt nicht annehmbar erscheinen. Freilich, verabschiedet man die Zentralthesen der Transzendentalen Ästhetik und Analytik, wie am Ende der Schrift angedeutet wird, so möchte es vielleicht günstiger bestellt erscheinen um die Möglichkeit spekulativer Gotteserkenntnis; dabei wird sich aber wohl auch die Frage erheben, warum man dann überhaupt noch das dritte Hauptstück der Transzendentalen Dialektik nach Restbeständen solcher Erkenntnis durchmustern und sich nicht gleich zurück zu den Klassikern der Gottesbeweise wenden sollte, hin zu Whitehead oder wohin auch sonst in dem transzendent-metaphysischen „Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und ... mit leeren Hoffnungen täuscht“ (B 295).

Graz

Werner Sauer

Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie. Hrsg. von Pierre-Philippe Druet. – Namur/Paris: Éditions Lethielleux Culture et Vérité (1983). 192 S. (Collection „Le Sycomore“, série „Chrétiens aujourd'hui“ 11), kart. F 65,-

Wenn heute ein Buch mit dem Titel *Pour une philosophie chrétienne* erscheint, so erweckt dies vor allem Interesse, weil es um das Thema »christliche Philosophie« in den vergangenen Jahrzehnten merklich stiller geworden ist. Vor ziemlich genau 50 Jahren war dies noch anders. Damals fanden international ausgetragene Diskussionen über das Wesen und die Möglichkeit der »christlichen Philosophie« statt. Es gab Kongresse in Paris, in Juvisy, in Marseille, in Niemwegen,

in Prag, in Rom, in Ottawa und Buenos-Aires, die sich mit dieser Problematik beschäftigten. Und wie nicht anders zu erwarten, entstand bei diesen Gelegenheiten auch eine gewaltige Literatur, zu der 1939 in Buenos-Aires sogar eine eigene Bibliographie erschien. Schon Anfang der Vierziger Jahre jedoch flaute das Interesse an den speziellen Fragen um die »christliche Philosophie« unverkennbar ab. Karl Rahner z. B. beschäftigte sich bereits 1941 in seinem Buch *Hörer des Wortes* (München 1941, 26–36, 222–224) mit denselben nur mehr rückblickend. Natürlich erschienen auch nach dieser Zeit noch beachtenswerte Publikationen (z. B. von Emil Brunner, von Roger Mehl, von Joseph Pieper, von Hans Meyer, von Maurice Nédoncelle, von Jean Leclercq, von Johann B. Metz u. a.). Es gab sogar weiterhin Kongresse, die dieses Thema berührten (z. B. in Gallarate in Italien 1946 und 1977). Trotzdem kam es nicht mehr zu jenem Echo, das noch die Vorkriegszeit erfüllt hatte.

Es ist nicht eindeutig ersichtlich, ob das Kolloquium »Philosophie et théologie: Pour une philosophie chrétienne«, das 1983 in Namur stattfand und dessen Referate in unserem Buch *Pour une philosophie chrétienne – Philosophie et théologie* vorliegen, bewußt an die Diskussion der Dreißiger Jahre anschließt. Immerhin beginnt das Buch mit einem Beitrag des Jesuiten Simon Decloux (Ordinarius an der Gregoriana in Rom), in dem diese Diskussion noch einmal dargestellt wird (17–40).

Mit Beschränkung auf die wichtigsten katholischen Positionen werden vor allem Étienne Gilson's These von der „révélation génératrice de raison“ (18), Jacques Maritain's Ergänzung dieser These durch die Theorie von den „renforcements subjectifs de l'activité philosophique en climat chrétien“ (21) und Maurice Blondel's Paradigmenwechsel von einer »christlichen Philosophie«, die das Kriterium ihrer Christlichkeit in ihrem Ausgangspunkt findet, zu einer »christlichen Philosophie«, die dieses Kriterium in ihr Ziel verlegt (30ff), erläutert.

Doch anders als 1931 in Paris und 1933 in Juvisy wollen die Referenten der Tagung von 1983 nicht mehr danach fragen, wie »christliche Philosophie« möglich ist und ob es sie geben kann, sondern ob überhaupt eine Philosophie existiert, die nicht christlich ist (14). Man zweifelt also nicht mehr daran, daß es sie gibt. Man setzt sie vielmehr in ihrer Tatsächlichkeit voraus und verifiziert sie von dieser Voraussetzung aus in dreifacher Hinsicht: a) indem man den geschichtlich-faktischen Einfluß des christlichen Glaubens auf die Philosophie nachweist, b) indem man an einem ganz konkreten Beispiel vormacht, wie man im Ausgang von der Theologie philosophieren kann, und c) indem man *post factum* die Bedingungen der Möglichkeit einer »christlichen Philosophie« analysiert.

Unter a) fallen die Beiträge von Druet und von Xavier Tilliette. Pierre-Philippe Druet, Professor an der Universität Namur und Herausgeber des ganzen Buches, zeigt in seinem Beitrag „La Théodicée comme tribunal de la raison“ (43–62), daß Leibniz in seiner Theodizee Voraussetzungen macht, die er philosophisch im Hinblick auf seine Denkprämissen gar nicht legitimieren kann. Besonders an der Vorstellung, daß Gott das Bestmögliche („le meilleur“) wählt, wird deutlich, daß hier nicht die Philosophie, sondern die Theologie im Hintergrund steht (58f, vgl. 13f). Dadurch kann »christliche Philosophie« in diesem Fall als Faktum festgestellt werden.

Der französische Jesuit Xavier Tilliette, der im deutschen Sprachraum vor allem als Schelling-Interpret und als ein ausgezeichnete Kenner der deutschen Geistesgeschichte bekannt ist, greift in seinem Artikel „La christologie de la philosophie chrétienne“ (63–83) ein Thema auf, das nicht ohne seinen Einfluß bereits auf ein größeres Interesse seitens der Philosophie gestoßen ist. (Vgl. die Tagungsberichte des Kongresses *Il Cristo dei filosofi* 1977 in Gallarate, Brescia 1976.) Unter „philosophischer Christologie“ versteht er die von der Theologie (zumindest prinzipiell gesehen) unabhängige Begegnung der Philosophie mit Christus. Diese Begegnung kann nicht von vornherein als Philosophie aus dem Glauben, d. h. als »christliche Philosophie«, gesehen werden. Denn die Geschichte der Philosophie beweist, daß hier oft ganz andere Kriterien ausschlaggebend waren als Glaubensfragen. Dennoch handelt es sich sogar um eine explizite Auseinandersetzung mit Christus, die sich als historisches Faktum nicht leugnen läßt. Tilliette fragt sich daher, ob diese Christologie nicht trotzdem als »christlich« bezeichnet werden darf. Im Sinne Blondel's und in Bezug auf eine Inkarnationstheologie mit starker Akzentuierung des kenotischen Aspektes bejaht er diese Frage (64ff, 76–82), indem er das Ziel, auf das diese Philosophie zugeht – eben die Begegnung mit Christus – zum entscheidenden Kriterium für ihre Christlichkeit erhebt. Dadurch braucht für ihn nicht jede philosophische Christologie bereits als theologisch einwandfrei angesehen werden. Am Beispiel von Nikolaus von Kues, von Malebranche und von Leibniz (69–76) zeigt er vielmehr, daß dies häufig nicht der Fall ist. Doch unter der genannten Voraussetzung kann er auch derartige Christologien als »christliche Philosophie« definieren (66–68). Denn christliche Philosophie betreibt nicht mehr bloß der, der vom Glauben ausgeht, sondern auch bereits der, der auf den Glauben zugeht.

Zum Punkt b) ist vor allem das Referat „La dramatique entre l'esthétique et la logique“ (109–133) von Peter Henrici (Professor für Philosophie an der Gregoriana in Rom) hinzuordnen. Henrici fragt nach dem, was eine konkrete Theologie, nämlich die Theodramatik von Hans Urs von Balthasar,

der Philosophie zu denken gibt (110). Er demonstriert somit Faktum und Möglichkeit einer christlichen Philosophie, indem er sie betreibt. In einer Reihe von kurzen, aber sehr prägnanten Überlegungen, die den Leser nach gut philosophischer Manier das Staunen über scheinbare Selbstverständlichkeiten lehren, weist er nach, daß die dramatische „Struktur“ etwas ist, was nicht nur in die theologischen Kategorien gehört, sondern bereits die Vollzugsverhältnisse der einfachsten menschlichen Wahrnehmungen beherrscht (116ff). Von da aus hält sie sich durch bis in die wichtigsten Existenzdimensionen (120ff). Durch diesen Aufweis wird nach Henrici klar, daß die Philosophie mittels eines Denkanstoßes seitens der Theologie etwas über sich selbst erfährt, was sie bislang zu wenig beachtet hat (128–130). Sie ist in diesem Sinne christliche Philosophie geworden. Umgekehrt hat sie sich als solche in die Lage versetzt, auf die Theologie zurückzuwirken und ihr zu helfen, aus philosophischer Perspektive die theologische Begrifflichkeit zu vervollständigen und zu schärfen (130–133).

Die weiteren vier Beiträge lassen sich unter c) einordnen. Sie alle erläutern die Möglichkeit jenes Verhältnisses von Philosophie und Theologie, das die spezifische Konstellation einer christlichen Philosophie ergibt, entweder aus historischer Hinsicht oder mit Hilfe prinzipieller Überlegungen. Georges Chantraine (Theologie-Professor in Brüssel) setzt sich in seinem Referat „Du destin de la raison et de la foi selon la théologie de Luther“ (153–174) mit Luthers Ablehnung einer positiven Beziehung von Philosophie und Theologie und damit seiner (impliziten) Verurteilung einer eventuellen christlichen Philosophie auseinander. Nachdem er die verheerenden Konsequenzen dieser Position nicht so sehr für den Glauben als vielmehr für die Vernunft aufgezeigt hat, die nicht bloß dazu gezwungen wird, mit sich selbst auszukommen, sondern auch sich selbst und das von ihr Verstandene als etwas gegenüber der Gnade Verschlissenes zu verfestigen (165–170), stellt er folgende These auf: Das Bekenntnis zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie schließt die Anerkennung des von Luther bekämpften Traditionsanspruches der katholischen Kirche ein (167ff). Denn diese katholische Tradition, die mit dem Anspruch der authentischen Vermittlerin der Offenbarung auftritt, fordert gerade diejenige positive Beziehung von Theologie und Philosophie, die eine christliche Philosophie verlangt. Keine Frage, daß sich für Chantraine in diesem Punkt ein Prüfstein für den ökumenischen Dialog herausbildet (168ff).

Der langjährige Mitarbeiter von Karl Rahner, Karl-Heinz Neufeld, zeigt in seinem Beitrag über „La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner“ (85–108) die Geschichte eines Positionswandels auf. Dieser Wandel führt von einem ausdrücklichen Bemühen um klare wissenschaftstheoretische Unterscheidungen zwischen Theologie und Philosophie, die bei allen neuen Akzenten dem traditionellen kirchlichen Verständnis verhaftet bleiben, zu einer Konzentration auf die gegenwärtige Situation der Philosophie, die aufgehört hat, einzige und wichtigste Partnerin der Theologie zu sein, und auf den konkreten Menschen, der vor aller Unterscheidung von Wissenschaften sein Dasein zu bewältigen hat (91ff, 10ff). Besonders in seinem Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1976), den Rahner wörtlich als „Mystagogie“ verstanden wissen wollte (104), ortet er die Beziehung von Philosophie und Theologie auf einer breitest möglichen Basis, die er in der konkreten Existenz des Menschen vor Gott und gegenüber der Welt sucht (104–106). Neufeld zieht daraus zwar ausdrücklich keine unmittelbare Konsequenz für die christliche Philosophie. Eine solche läßt sich jedoch leicht angeben: Sie besteht darin, daß nach dem späteren Rahner ein Denken, das demjenigen nachdenkt, was der Glaube zu denken gibt, nur dann fruchtbar und sinnvoll ist, wenn es in die unmittelbare Existenz des Menschen zurückfindet. Das Problem der christlichen Philosophie ist damit primär kein wissenschaftstheoretisches mehr, sondern ein existenzielles.

Ebenso wenig wie Neufeld geht auch Claude Bruaire, Hochschullehrer an der Sorbonne in Paris, in seinem Referat „Réminiscence de concept et mémoire de la révélation“ (137–152) ausdrücklich auf die christliche Philosophie ein. In einer Gegenüberstellung von philosophischem Denken, das er in Anschluß an Platon als Entdecken immer schon gültiger apriorischer Gesetzmäßigkeiten definiert (138–144), und von theologischer Glaubenserfahrung, die er vor allem als andauernde Rückbesinnung auf ein kontingentes Faktum versteht (144–147), zeigt er jedoch die paradoxe Situation jedes geistigen „Gebildes“, das aus der Vermittlung von Theologie und Philosophie entsteht (147–151). Nach seiner Ansicht müssen nämlich hier zwei Denkformen vereint werden, die im Fall des Gelingens dieser Vereinigung latent Gefahr laufen, sich gegenseitig zu negieren. Andererseits fordern sich diese Denkformen. Dazu kommt noch, daß die Offenbarung als objektives Faktum nicht bloß dem Glauben, sondern auch dem Denken offensteht (150f). Bruaire schlägt in dieser Situation als Ausweg einen Wandel in der Philosophie vor (151f). Für ihn wäre diese gut beraten, wenn sie ihren Gegenstand, das Sein selbst, nicht bloß neutral, wertlos und abstrakt, sondern als absolute Gabe („don absolu“) auslegen würde. Dadurch könnte sie eine Brücke zum theologischen Denken schlagen. Gleichzeitig hätte die christliche Philosophie wiederum eine Chance.

Eine grundsätzliche Erörterung über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer christlichen Philosophie heute bietet schließlich Hans Urs von Balthasar in seinem Beitrag „Regagner une philosophie à partir de la théologie“ (175–187). Nach einer Darstellung der gegenwärtigen Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sich die Theologie andere Fundamentalwissenschaften sucht als die Philosophie bzw. rein positivistisch wird oder das Verhältnis von Natur (Philosophie) und Gnade (Theologie) in einer eschatologischen Perspektive aufhebt (175–178), umreißt Balthasar die verschiedenen Stellungnahmen der Geistesgeschichte bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Philosophie (178–181). Daraufhin konzentriert er sich auf die thomastische Position (181–184), dergemäß das Prinzip „gratia elevat naturam“ auch als „gratia perficit naturam“ (182) begriffen werden muß. In diesem Sinne wird die

Philosophie durch die Theologie nicht nur erhöht, sondern zu sich selbst befreit (182f). Genau als solches, zu sich selbst befreites Denken versteht sich aber die „christliche Philosophie“ (183f). Balthasar setzt dieses Denken zuletzt noch in Gegensatz zu dem, was er ein „säkularisiertes Judentum“ nennt (177f, 185–187). Damit bezeichnet er ein Denken, das die Befreiung des Menschen ausschließlich ins Eschaton projiziert. Demgegenüber ist die christliche Philosophie eine ausdrückliche Konzentration auf Christus, in dem diese Befreiung, die nicht zuletzt auch das Denken betrifft, bereits geschehen ist.

Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, auf jeden der vorgestellten Beiträge gesondert einzugehen. Es kann sich auch nicht darum drehen, dies oder jenes zu kritisieren. Denn an ein Sammelwerk von kurzen Aufsätzen können nicht die gleichen Ansprüche gestellt werden wie an Monographien, in denen die Autoren Möglichkeiten haben, sich „in extenso“ zu äußern. Dennoch ist es erlaubt, zwei Fragen zu stellen, die sich beim Lesen der einzelnen Beiträge prinzipiell aufdrängen:

1. Wo befindet sich im Beziehungsfeld von Theologie und Philosophie der Ort der christlichen Philosophie genau? Es gibt schließlich auch die Fundamentaltheologie oder in der Ausdrucksweise Schleiermachers die „philosophische Theologie“. Gerade gegenüber diesem Teil der Theologie sind die Abgrenzungen in den einzelnen Referaten äußerst vage. Das scheinen die Veranstalter des Symposiums von Namur auch gespürt zu haben. Denn das Thema „philosophie chrétienne“, das eigentlich präzise genug wäre, wird erweitert durch den wesentlich ungenaueren Untertitel „philosophie et théologie“, der viel mehr andeutet als eine Philosophie, die vom Glauben ausgeht. Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist auch, daß in vielen Beiträgen der name Blondel fällt. Gerade bei ihm, aber z. B. auch beim frühen Rahner, der sich als einer der ersten um klare wissenschaftstheoretische Unterscheidungen zwischen Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und christlicher Philosophie bemüht hat (Hörer des Wortes, München 1941, 26–36, 222ff), ist es meist schwer zu sagen, wo die Philosophie aufhört und die Fundamentaltheologie anfängt. Henry Bouillard hat dies bezüglich Blondel in seinem Buch Blondel und das Christentum (Mainz 1963 [19618] 252–257, 302–309, 312) deutlich gezeigt. Man könnte es sich nun leicht machen und sagen: Die christliche Philosophie bleibt gegenüber der Fundamentaltheologie immer Philosophie, die im gut aristotelischen Sinne kein anderes Ziel hat, als um ihrer selbst willen betrieben zu werden. Die Fundamentaltheologie hat demgegenüber den Zweck, die Vernünftigkeit des Glaubens zu erweisen. In ihr wird also Philosophie mit einem vorgesetzten Zweck verwendet, nicht um ihrer selbst willen. Doch diesbezüglich erhebt sich die Frage, ob das Verständnis des Aristoteles so einfach stimmt. Denn ist Philosophie nicht primär eine menschliche Tätigkeit, die ganz bestimmten Bedürfnissen entspringt? Erwacht die Philosophie nicht aus ganz spezifischen Stimmungen, die zu bewußten Fragen und Antworten drängen? Ist die aristotelische Vorstellung, um am späteren Rahner anzuknüpfen, von da her gesehen nicht etwas abstrakt? Wenn aber dies zugestanden wird, wie läßt sich dann christliche Philosophie genauer definieren? Diese Frage scheint mir offen zu sein. Auch das vorliegende Buch hat dazu nichts wesentliches hinzugefügt.

2. Es stimmt natürlich, daß die christliche Philosophie etwas spezifisch Katholisches ist. Man darf aber nicht vergessen, daß dies historisch gesehen erst seit dem 19. Jahrhundert der Fall ist, wo die zahlreichen restaurativen Bemühungen des katholischen Denkens diesen Begriff vehement für sich in Anspruch nahmen. Zur Zeit der Reformation sprach man von „philosophia christiana“ hingegen nicht bloß in den katholischen Kreisen um Erasmus von Rotterdam, sondern im Anschluß an ihn und an die mittelalterliche Mönchtheologie ausgerechnet bei den Reformatoren Calvin, Melancthon, Martin Bucer, Otho Casmann und Petrus Ramus. Sogar im 17. Jahrhundert, als die protestantische Schulphilosophie sich an Aristoteles und an die Scholastik anschloß, gab es dazu zahlreiche protestantische Stellungnahmen, die den damals (eher spärlich) katholischen Äußerungen wenig entgegenstanden. Natürlich bezeichneten die früheren Reformatoren mit „philosophia christiana“ die „Philosophia Christi“ und d. h. die Theologie, das taten aber Katholiken wie Erasmus und der damals berühmte Dominikaner Chrysostomus Javellus ebenso. Sogar im Catechismus Romanus (I, cap. 2, art. 6) verhält es sich derart. Deshalb ist resümierend folgende Frage erlaubt: Ist die christliche Philosophie unbedingt etwas, was den ökumenischen Dialog auf die Probe stellt, wie es Chantraine in seinem Beitrag meint, oder könnte sie nicht vielmehr auch etwas sein, was aufgrund einer gemeinsamen Geschichte Brücken schlägt? Weist dazu nicht sogar Luther selbst einen Weg?

Denn was die schöne Formulierung von Peter Henrici anbelangt, daß die »christliche Philosophie« ein Denken sei, das demjenigen nachdenkt, was der Glaube zu denken gibt, so existiert dazu eine beachtenswerte Stelle in den Römerbriefvorlesungen von 1516/17, die sich mit Röm 8,19 befaßt und in deren Zusammenhang bei Luther der Ausdruck »philosophie christiani« zum einzigen Mal fällt (WA 57/I, 190, 21–23). Luther stellt dort die eschatologische Sichtweise der Schöpfung, wie sie bei Paulus vorliegt, derjenigen der Philosophie gegenüber (WA 56, 371, 2ff). Er betrachtet dabei die biblische Betrachtung der Dinge nicht etwa bloß für die seitens der Offenbarung gebotene, sondern auch für die einzig realistische. Und bezeichnenderweise nennt er das christliche Umgehen mit der Wirklichkeit *philosophari*: »Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici« (ebd.). Er anerkennt also zumindest in diesem Kontext ebenfalls ein Denken, das demjenigen nachdenkt, was der Glaube zu denken gibt. Natürlich darf dieser einzelne Text, auf den erstmals Walter von Loewenich im Zusammenhang mit der »christlichen Philosophie« aufmerksam gemacht hat (Luthers *Theologia crucis*, München 1929, 84ff), nicht überstrapaziert werden. Davor hat Bernhard Lohse zurecht gewarnt. (Vgl. *Ratio und fides*, Göttingen 1958, 20, 52f, 81, 99–104). Aber andererseits ist dennoch die Frage erlaubt, ob die »christliche Philosophie« immer apriori etwas sein muß, was das spezifisch katholische Denken ermöglicht, das evangelische hingegen nicht. Könnte es nicht auch so sein, daß gerade sie etwas ist, was mehr verbindet als trennt? Ist es schließlich zu übersehen, daß sich auch im 20. Jahrhundert evangelische Theologen um die »christliche Philosophie« bemüht haben? (Vgl. u.a.: *Rapports de la Société Romande des Philosophie – Séance du 31 mai 1942*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 125 [1942] 268–288; Jean Boisset [Hg.]: *Le problème de la Philosophie chrétienne*, Paris 1949; Roger Mehl: *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel 1947; Emil Brunner: *Offenbarung und Vernunft*, Zürich 1941, 369–391; A. Renard: *La querelle sur la possibilité de la Philosophie chrétienne*, Paris 1941, 61–72.) Sogar Karl Barth wollte »*philosophia christiana*« im speziellen Sinn als Theologie »in dem unvermeidlichen philosophischen Gewand« gelten lassen. Vgl. *Die christliche Dogmatik im Entwurf* [1927], Zürich 1982, 527. Später allerdings zweifelte er daran, ob eine »*philosophia christiana*« etwas historisch Mögliches sein könnte: »war sie *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*« [Kirchliche Dogmatik I/1 (1932) Zürich 1952, 4.]

Salzburg

Heinrich M. Schmidinger

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. III/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983) 326 S., geb. DM 58.–

Mircea Eliade, einer der Patriarchen der Religionswissenschaft, setzt im vorliegenden Buch seine »Geschichte der religiösen Ideen« fort. Der Teilband 3/1 trägt den Untertitel: »Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit«. Die Kapitel des Buches (31–39) behandeln folgenden Etappen der Religionsgeschichte:

Religionen Alteurasien (türkisch-mongolische/finnisch-ugrische/baltisch-slawische) (13–46); die christlichen Kirchen bis zum Bildersturm (8.–9. Jahrhundert) (47–68); Mohammed und der Aufstieg des Islams (69–89); der westliche Katholizismus von Karl dem Großen bis Joachim von Fiore (90–114); islamische Theologie und Mystik (115–149); das Judentum seit der Revolte von Bar Kochba bis zum Chassidismus (150–174); religiöse Bewegungen in Europa: vom frühen Mittelalter bis zum Vorabend der Reformation (175–211); Religion, Magie und hermetische Traditionen vor und nach den Reformen (212–248); die tibetischen Religionen (249–268). Vor dem Schlußregister steht eine kritische Bibliographie, die den Forschungsstand der verschiedenen, im Buch behandelten Themen wiedergeben will (269–320).

Der Vf. richtet sein Augenmerk auf die wesentlichen Aspekte seiner Themen. Er ist bemüht, eine kompakte Übersicht über Entstehung, Entwicklung und Auswirkungen der hier analysierten Phänomene zu geben, wobei vor allem die gesellschaftlichen und politisch relevanten Aspekte beschrieben und unterstrichen werden, ohne daß jedoch der religiöse Aspekt übersehen oder auf soziale und politische Komponenten reduziert wird.

Es erscheint dem Rezensenten nicht angezeigt, alle Kap. des vorliegenden Buches einzeln zu besprechen. Die Lektüre der verschiedenen Darstellungen kann nur empfohlen werden. Jedoch darf der Leser nicht erwarten, daß ihm ausführliche Informationen über so viele Etappen der Religionsgeschichte angeboten werden, und auch weniger eine

tiefe und differenzierte Auseinandersetzung mit den Einzelmeinungen, die unter den Wissenschaftlern umstritten sind. Denn der Vf. kann trotz seiner umfangreichen Information (siehe die kritische Bibliographie am Ende des Bandes) und seiner gewissenhaften Aufarbeitung des ihm vorliegenden Materials keine allgemeine Fachkompetenz für alle Bereiche, die er behandelt, beanspruchen.

Ich habe mir als Stichprobe vor allem die zwei Kap. näher angesehen, die sich mit dem Islam befassen: Kap. 33: Mohammed und der Aufstieg des Islams (69–89), und Kap. 35: Islamische Theologie und Mystik (115–149). Die theologische Seite und die religiöse Lehre des Islams werden hier sehr knapp behandelt; sie sind nicht ausreichend dargestellt, um dem Leser eine solide Kenntnis des Islams zu vermitteln. Außerdem befaßt sich das Kap. über die islamische Theologie und Mystik kaum mit der Lehre und der Theologie der Sunniten, die ja die überwältigende Mehrheit der Muslime ausmachen; dafür gibt es dem Shi'ismus und vor allem der Mystik unverhältnismäßig viel Raum. Das rührt wahrscheinlich daher, daß der Vf. zugegebenermaßen (vgl. Vorwort, 5–6) sich eng auf die Arbeiten von Henry Corbin stützt. Es sei noch ein Fehler angegeben, der auf S. 84 zu finden ist. Dort schreibt der Autor, daß die Schwäche des Menschen »nicht nur (von mir unterstrichen) Folge der Erbsünde ist, sondern darin besteht, daß er nur ein Geschöpf ist«. Wenn das Wörtchen *nur* auch tatsächlich im Original steht, dann widerspricht diese Behauptung der allgemeinen Lehre des Islams, die die Existenz einer Erbsünde nicht anerkennt.

Auch muß die Transkription zahlreicher arabischer Termini bemängelt werden.

Beispiele: *tahanuth*, statt richtig: *taħannuth* (70; die Punkte unter den Buchstaben werden generell nicht berücksichtigt); *sawn*, statt richtig: *ṣawm* (84). Warum wird *Ka'ba*, *al-'Uzzā*, jeweils also mit einem ' (*'ayn*) geschrieben, aber *Ali* (für 'Ali) und *Arafāt* (für 'Arafāt). Die Beispiele könnten noch länger fortgesetzt werden. Auf Seite 115 steht zweimal falsch *shari'at*, statt *shari'at*.

Trotz dieser Schönheitsfehler ist das Buch als Ganzes zu empfehlen wegen seiner sachlichen, auf Objektivität bedachten Haltung und wegen seines in vieler Hinsicht reichen Inhaltes.

Münster

Adel-Theodor Khoury

Martini, Carlo Maria: Mein Volk, zieh hinaus aus Ägypten. Der Weg des Hirten in seinem Volk. Betrachtungen, übersetzt aus dem Italienischen von Heinrich Drenckelfort SVD. – Zürich, Innsbruck, Meran: Verlag Bo Cavefors (1984). 170 S. kart. DM 26,20

Martini, Carlo Maria: Du rufst mich beim Namen. Sechs Wege zum Glauben. Maximilian Kolbe, Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Simone Weil, Giorgio La Pira, Robert und Christina. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1984). 91 S. kart.

Das erste Buch des Mailänder Jesuitenkardinals ist der Text eines Exerzitienkurses von 1982 für seine Priester. Wiederum (vgl. Th. Rev. 3/1984, 248) ist es die Einheit von exegetischem Fachwissen, Lebensnähe und ignatianischer Frömmigkeit, die fasziniert. Der Autor »Haschel« (59ff) ist Abraham Joshua Heschel mit seinem Buch über die Propheten (in der englischen Ausgabe völlig neu gefaßt.). Diesmal sind es recht verschiedene Bibeltexte (mit durchgängigem Bezug auf Joh 21 und Ex), die zur Rolle des Priesters und der Gemeinde (im Gegensatz zum »atomisierten Bewußtsein« von heute) hinführen und an denen besonders das Thema: Beichte und »apostolisches Beten« deutlich gemacht wird. Die Unmittelbarkeit des Sprechens und der persönliche Jesusbezug machen diese gesprochenen Exerzitien zu einer Hilfe für die eigene Meditation.

Das andere Buch führt ein Stück tiefer in die Denk- und Arbeitsweise des Kardinals ein; denn es ist geschriebenes, oder wenigstens von ihm redigiertes Wort. Knapp wird jeweils die Glaubensgestalt vorgestellt (schon mit einem hinweisenden Titel); dann folgt ein längeres Zitat (oder mehrere; bei dem letzten Paar – es sind Verlobte – wird nur ihr Zeugnis angeführt); dann folgt eine Schriftlesung; und aus beiden heraus entwickelt sich die Deutung des konkreten Weges. Abschließend heißt es dann ganz konkret: »Fragen an uns«.

Man liest das Büchlein zuerst als »Frage an mich«. Aber dann macht man sich auch Gedanken: Woher die Ausstrahlungskraft des Kardinals kommt? Über sein exegetisches Wissen, seine Jesus-Liebe, seine Aufgeschlossenheit für moderne Fragen und seine Kenntnis der Geschichte der Spiritualität zeigt dieses Büchlein auch methodische Klarheit und gedankliche Straffheit an – zweifelsohne etwas, das Martini als einen Jesuiten kennzeichnet.

München

Josef Sudbrack

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

- Bibliotheca trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd I: Autorenverzeichnis. Hrsg. von Erwin Schadel unter Mitarb. von D. Brunn u. P. Müller. - P. Mchn, NY, Lo: Saur 1984. CXI, 624 S.; DM 120,-.
- Courcelle, Pierre: Opuscula selecta. Bibliographie et recueil d'articles publiés entre 1983 et 1980. - P: Études Augustiniennes 1984. 455 p.; F 250,-.
- Karpp, Heinrich: Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift. Gesammelte Aufsätze. - Köln, Wien: Böhlau 1983. 347 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte III; DM 68,-.
- En hommage à Antoine Chavasse. - Strasbourg: Bureau de la Revue des Sciences Religieuses 1984. 232 p. = Revue des Sciences Religieuses LVIII, 1-3; p. 226-229: Bibliographie d'A. Chavasse.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Sigmund Mowinckel's life and works. A bibliography compiled by Dagfinn Kvale and Dagfinn Rian. With an introduction on Sigmund Mowinckel and Old Testament study by Arvid S. Kapelrud. - Oslo: Institutt for Bibelvitenskap, Univ. i Oslo 1984. IX, 73 p.
- MacNamara, Martin: Intertestamental literature. - Wilmington, Del.: Glazier (1983). 319 p. = Old Testament message XXIII; \$ 9.95.
- Báez-Camargo, Gonzalo: Archaeological commentary on the Bible. - Garden City: Doubleday 1984. XXXVII, 289 p.; \$ 17.95.

2. Altes Testament

- Kaiser, Otto: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik u. zur Redaktionsgeschichte. Zu seinem 60. Geburtstag am 30. 11. 1984 hrsg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann u. Hans-Christoph Schmitt. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 219 S.; kart. DM 36,-; S. 201-211: Bibliographie O. Kaiser.
- Walkenhorst, Karl-Heinz: Warum beeilte sich Mose niederzufallen? Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f. - BZ, N. F. XXVIII, 1984, 185-213.
- Callaway, Phillip R.: Deut 21:18-21: Proverbial wisdom and law. - JBL CIII, 1984, 341-352; p. 353-361: Levenson, Jon D.: The last four verses in Kings.
- Langlamet, François: Les divisions massorétiques du livre de Samuel. - RB XCI, 1984, 481-519; p. 520-530: Tournay, R. J.: Le Psaume CXLIV. Structure et interprétation.
- Jones, Gwilym Henry: 1 and 2 Kings. Vol. I: 1 Kings 1-16:34. II: 1 Kings 17:1 - 2 Kings 25:30. - Lo: Marshall, Morgan & Scott; GrR, Mich.: Eerdmans (1984). LII, 666 p. = New Century Bible commentary; each \$ 8.95.
- Trebolle Barrera, J.: La primitiva confesión de fe yahvista 1 Re 18, 36-37. De la crítica textual a la teología bíblica. - Salm XXXI, 1984, 181-205.
- M[a]cCarter, [P]eter Kyle: Samuel II: A new translation with introduction, notes and commentary. - Garden City, NY: Doubleday 1984. XVII, 553 p. = The Anchor Bible IX; \$ 18,-.
- Booij, Th.: The background of the oracle in Psalm 81. - Biblica LXV, 1984, 465-475; p. 476-489: Nobile, Marco: Ez. 37,1-14 come costitutivo di uno schema cultuale; p. 538-559: Thiede, Carsten Peter: Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran.
- Clines, David J. A.: Ezra, Nehemiah, Esther. - GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1984). XX, 342 p. = New Century Bible commentary; \$ 8.95.
- Petersen, David Lee: Haggai und Zechariah 1-8. A commentary. - Phil, Pa.: The Westminster Pr. (1984). 320 p. = The Old Testament Library; \$ 24.95.
- Sayler, Gwendolyn B.: Have the promises failed? A literary analysis of 2 Baruch. - Chico, Ca.: Scholars Press (1984). VII, 171 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXXII; \$ 15.75 [Diss., Univ. of Iowa]
- Loretz, Oswald: Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. - Soest: CIS-Verlag 1984. 169 S. = Akademische Bibliothek Ugaritisch-Biblische Literatur; DM 49.80.
- Gnuse, Robert Karl: The dream theophany of Samuel. Its structure in relation to ancient Near Eastern dreams and its theological significance. - Lanham, MD, NY, Lo: Univ. Pr. of America (1984). XIII, 264 p.; \$ 27.25 [Diss., Vanderbilt]
- Emerson, Graci I.: Hosea an Israelite prophet in Judean perspective. - Sheffield: JSOT Press, Department of Biblical Studies 1984. XI, 224 p. = JSOT. Supplement series XXVIII.
- Cottini, Valentino: La vita futura nel libro dei Proverbi. Contributo alle storie dell'esegese. - Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1984. IV, 399 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XX.
- Keel, Othmar: Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes. - Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1984). 208 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXIV/CXV; kart. DM 34.80.
- Muraoka, T.: A Greek-Hebrew/Aramaic index to I Esdras. - Chico, Ca.: Scholars Press (1984). VII, 85 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XVI; \$ 8.75.
- Strauß, Hans: Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte u. Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament. - Ffm [u. a.]: Lang (1984). 168 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 232; sfr 36,- [Habil.-Schrift, Bonn]

Diebner, Bernd Jörg: Kultus, Sakraldenken und die Anfänge des Geschichtsdenkens in „Israel“ - Denksatz zu einer Hypothese. - Diehlheimer Blätter zum Alten Testament XVII, 1983, 1-20; S. 21-29: Nauerth, Claudia: Bemerkungen zur Himmelfahrt des Elia in der frühchristlichen Kunst; S. 30-80: Diebner, Bernd Jörg: „Ich aber und mein Haus - wir wollen YHWH dienen“ [Jos. 24,15b] - Bemerkungen zum alten Testament als buch vom rechten Gottesdienst „Israels“; S. 81-98: Diebner, Bernd Jörg: Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel. Eine unhistorisch-kritische Spekulation; S. 99-120: Diebner, Bernd Jörg: Einige Überlegungen zu Gen. 1,26-28.

Cholewinski, A.: Zur theologischen Deutung des Moabbundes. - Biblica LXV, 1985, 96-111; p. 112-125: Wyatt, N.: „Jedidia“ and cognate forms as a title of royal legitimation.

Loretz, Oswald: Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *ibri* vom Appellativum *habiru*. - B, NY: de Gruyter 1984. XV, 314 S. = ZAW, Beih. CLX; Lw. DM 106.

Gevaryahu, Haim M. I.: Privathäuser als Versammlungsstätten von Meister und Jüngern. - Annual of the Swedish theological Institute XII, 1983, 5-12; p. 13-54: Kronholm, Trygve: The portrayal of characters in Midrash Ruth Rabbah: Observations on the formation of Jewish hermeneutical legend known as 'biblical haggadah'; p. 93-112: Mantel, Hugo (Haim Dov): The antiquity of the oral law.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism. Dabates and disputes. - Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 283 p. = Brown Judaic studies LXIV; paper \$ 20.95.

Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Ed. par Jean-Daniel Kaestli et Otto Wermelinger. - (Genève: Labor et Fides (1984). 399 p. = Le Monde de la Bible; [cont.] p. 9-45: Barthélemy, Dominique: L'Etat de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135); p. 47-69: Rüger, H. Peter: Le Siracide: un livre à la frontière du canon; p. 71-97: Kaestli, Jean-Daniel: Le récit de VI Esdras 14 et sa valeur pour l'histoire du canon de l'Ancien Testament; p. 99-102: Annexe: Traduction du récit de IV Esdras 14; p. 105-134: Junod, Eric: La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque des quatre premiers siècles; p. 135-151: Annexe: Dossier des principales sources grecques; p. 152-196: Wermelinger, Otto: Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin; p. 197-210: Annexe: Dossier des principales sources latines; p. 211-223: Nuvolone, Flavio: Les « citations » bibliques dans le Contra Iovinianum de Jérôme: matériaux pour une analyse; p. 224-242: Annexe: Répertoire biblique; p. 245-251: Bavaud, Georges: La position du réformateur Pierre Viret face aux Deutérocroniques; p. 253-274: Bedouelle, Guy: Le canon de l'Ancien Testament dans la perspective du Concile de Trente; p. 275-282: Annexe: Dossier de textes; p. 283-304: Fraenkel, Pierre: Le débat entre Martin Chemnitz et Robert Bellarmin sur les livres deutérocanoniques et la place du Siracide; p. 305-312: Annexe: Dossier de textes; p. 313-338: Amisler, Samuel: Le politique d'édition des Sociétés bibliques au XIX^e siècle et le canon de l'Ancien Testament; p. 341-362: Sanders, James A.: Canonical criticism: An introduction.

3. Neues Testament

- Sabugal, Santos: La redacción lucana del Padrenuestro Lc 2,1-4. - Naturaleza y Gracia XXXI, 1984, 251-274.
- Struthers Malbon, Elizabeth: The Jesus of Mark and the sea of Galilee. - JBL CIII, 1984, 363-377; p. 379-394: Springs Steele, E.: Luke 11: 37-54 - A modified Hellenistic symposium?; p. 395-411: Rensberger, David: The politics of John: The trial of Jesus in the Fourth Gospel; p. 413-433: Clifton Black II, C.: Pauline perspectives on death in Romans 5-8.
- Tanghe, Vincent: Abraham, son fils et son envoyé Luc. 16,19-31. - RB XCI, 1984, 557-577.
- Ruiz, Gregorio: El clamor de las piedras Lc 19,40 - Hab 2,11. El Reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de Ramos. - EE LIX, 1984, 297-312.
- Maier, Gerhard: Johannes-Evangelium. T. I. - Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 527 S. = Edition C; B - Bibelkommentare VI; kart. DM 39.80.
- Geiger, Georg: Aufruf an Rückkehrende. Zum Sinn des Zitats von Ps 78,24b in John 6,31. - Biblica LXV, 1984, 449-464; p. 560-570: Evans, Craig A.: Paul and the hermeneutics of "True Prophecy". A study of Rom 9-11; p. 490-537: Berényi, Gabriella: Gal 2,20: a Pauline or pre-Pauline text?
- Lindeskog, Gösta: Johannes der Täufer. - Annual of the Swedish theological Institute XII, 1983, 55-83; p. 84-92: Lövestam, Evald: Der Rettungsschrei in Ag 2,40; p. 148-152: Sahlin, Harald: Der Tod des Judas Iskariot nach Ag 1, 15ff.
- Weiser, Alfons: Das Apostelkonzil. Ag 15,1-35. Ereignis, Überlieferung, lukianische Deutung. - BZ, N.F. XXVIII, 1984, 145-167; S. 168-184: Lona, Horacio E.: Glaube und Sprache des Glaubens im Johannes-Evangelium.
- Beutler, Johannes: Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede Joh 14. - Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1984). 136 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVI; kart. DM 26.80.
- Bruce, Frederick Fyvie: The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians. - GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XXVIII, 442 p. = The New International Commentary on the New Testament; \$ 18.95.
- Vouga, François: L'Épître de Saint Jacques. - Genève: Labor et Fides (1984). 150 p. = Commentaire du Nouveau Testament V, 13a; sfr 35,-.
- Hedrick, Charles W.: The role of "Summary Statements" in the composition of the Gospel of Mark: A dialog with Karl Schmidt and Norman Perrin. - NovT XXVI, 1984, 289-311; p. 312-341: Poythress, Vern S.: The use of the intersentence conjunctions *De*, *Oun*, *Kai*, and *asyneton* in the Gospel of John; p. 341-373: Scholer, David M.: Bibliographia Gnostica: Supplementum XIII.
- Müller, Mogens: Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung. - Lei: Brill 1984. XI, 280 S. = Acta theologica Danica XVII; hfl 90,-.
- Kysar, Robert: John's story of Jesus. - Phil: Fortress Pr. (1984). 96 p.; \$ 4.50.
- Dupont, Jacques: Nouvelles études sur les Actes des Apôtres. - P: Ed. du Cerf 1984. 535 p. = Lectio divina CXVIII; F 234,-.
- Cosgrove, Charles H.: The divine *deut* in Luke-Acts. - NovT XXVI, 1984, 168-190.
- Gundry, R. H.: Grace, works, and staying saved in Paul. - Biblica LXVI, 195, 1-38; p. 39-72: Meynet, Roland: Dieu donne son nom à Jésus. Analyse rhétorique de Lc 1,26-56 et de 1 Sam 1,1-10.

- Kleinknecht, Karl Theodor: Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom „leidenden Gerechten“ u. ihre Rezeption bei Paulus. – Tü: Mohr 1984. X. 422 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II. 13; kart. DM 68.–
- Schmitt, Rainer: Gottesgerechtigkeit, Heilsgeschichte, Israel in der Theologie des Paulus. – Ffm (u.a.): Lang (1984). 268 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 240; sfr 56.–
- Paulus en de andere joden. Exegetische bijdragen en discussie. [Van] T(jit)ze Baarda (e.a.). – Delft: Meinema (1984). 206 blz.; hfl 35.–; [cont.:] p. 9–14: Baarda, T.: Paulus en de andere joden: ter inleiding; p. 15–74: Baarda, T.: „Maar de toorn is over hen gekomen ...“ 1 Thess. 2:16c; p. 75–113: Jansen, Hans: Allegorie van slavernij en vrijheid. Galaten 4:21–31; p. 114–145: Vos, J. S.: Israël en de goddelijke wijsheid volgens Rom. 9–11. Het beeld van het jodendom bij Paulus en zijn uitleggers; p. 146–170: Vos, J. S.: „De letter doodt, maar de geest maakt levend“; p. 171–198: Noorda, S. J.: Paulus en de andere joden – een gesprek achteraf.
- Neotestamentica. XVIII: Reading a text. Source, reception, setting. – (Pretoria: New Testament Society of South Africa) 1984. 123 p.; [cont.:] p. 1–17: Latagan, B. C.: Current issues in the hermeneutical debate; p. 18–25: Louw, J. P.: Primary and secondary reading of a text; p. 26–37: Combrink, H. J. B.: Multiple meaning and/or multiple interpretation of a text; p. 38–51: Petersen, Norman P.: The reader in the gospel; p. 52–65: Du Toit, H. C.: Presuppositions of source and receptor; p. 66–79: De Villiers, P. G. R.: The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting; p. 80–93: Du Plessis, J. G.: Some aspects of extralingual reality and the interpretation of texts; p. 94–103: Snyman, A. H.: Style and meaning in Romans 8: 31–9; p. 104–123: Vorster, W. S.: The historical paradigm – Its possibilities and limitations.
- The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert M[a]cLachlan Wilson. Ed. by A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn. – Ed: Clark (1983.) XI, 258 p.; [cont.:] p. 1–18: Robinson, James M.: The Nag Hammadi Library and the study of the New Testament; p. 21–37: Rudolph, Kurt: 'Gnosis' and 'Gnosticism' – the problems of their definition and their relation to the writings of the New Testament; p. 38–45: Bianchi, Ugo: Some reflections on the Greek origins of Gnostic ontology and the Christian origin of the Gnostic saviour; p. 46–68: Quispel, Gilles: Judaism, Judaic Christianity and Gnosis; p. 69–88: Black, Matthew: An Aramaic etymology for Jaldabaoth?; p. 73–89: Pearson, Birger A.: Philo, Gnosis and the New Testament; p. 90–106: Böhl, Alexander: The New Testament and the concept of the Manichean myth; p. 107–124: Schmithals, Walter: The Corpus Paulinum and Gnosis; p. 125–137: Barrett, C. Kingsley: Gnosis and the Apocalypse of John; p. 138–145: Wisse, Frederik: Prolegomena to the study of the New Testament and Gnosis; p. 146–175: Pagels, Elaine H.: Adam and Eve, Christ and the Church: a survey of second century controversies concerning marriage; p. 176–186: Grant, Robert M.: Early Christians and Gnostics in Graeco-Roman society; p. 187–194: Krause, Martin: The christianization of Gnostic texts; p. 195–203: Koester, Helmut: Three Thomas parables; p. 204–212: Segelberg, Eric: The Gospel of Philip and the New Testament; p. 213–228: Schenke, Hans-Martin: The Book of Thomas (NHC II. 7): a revision of a pseudepigraphical Letter of Jacob the Contender; p. 229–244: Janssens, Yvonne: The trimorphic protenna and the Fourth Gospel; p. 245–258: Wilson, R. McL.: Bibliography of published works 1952–1981.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

- Esch, Arnold: Zeitalter und Menschenalter. Die Perspektiven historischer Periodisierung. – HZ CCXXXIX, 1984, 309–351.
- Index generalis tomorum I–IV. Pars III: Index topographicus. Congessit R[udolf]v[on] Schieffer. – B: de Gruyter 1984. XII, 320 p. = Acta conciliorum oecumenicorum IV, 3,3; DM 340.–
- Bayerische Staatsbibliothek. Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Ps. 10: Clm 28615 a – 28786. Beschrieben von Ingeborg Neske. – Wiesbaden: Harrassowitz 1984. XVI, 209 S. = Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis IV.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Aland, Kurt: Kirchengeschichte in Zeittafeln und Überblicken. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 125 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1411; kart. DM 9,80.
- Schools of thought in the Christian tradition. Edited by Patrick Henry. – Phil: Fortress Press 1984. XIV, 193 p.; [cont. e. a.]: p. 7–14: Outler, Albert C.: The idea of „Development“ in the history of Christian doctrine: A comment; p. 15–30: Wilken, Robert L.: Alexandria: A school for training in virtue; p. 31–48: Babcock, William S.: Christian culture and christian tradition in Roman North Africa; p. 49–64: Cardman, Francine: Fourth-century Jerusalem: Religious geography and Christian tradition; p. 65–74: Meyendorff, John: Byzantium as center of theological thought in the Christian east; p. 75–89: Henry, Patrick: The formulators of icon doctrine; p. 90–105: Matter, E. Ann: Exegesis and Christian education: The Carolingian model; p. 106–124: Colish, Marcia L.: Teaching and learning theology in medieval Paris; p. 125–151: Endy, Melvin B. Jr.: Theology and learning in early America; p. 152–176: Stroup, John M.: The idea of theological education at the University of Berlin: From Schleiermacher to Harnack.
- Schmelfennig, Bernhard: Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance. – Dms: Wiss. Buchgesellschaft 1984. IX, 370 S. = Grundzüge LVI; kart. DM 56.–
- Labourdette, M.-Michel: Le péché originel dans la tradition vivante de l'église. – RThom XCII, 1984, 357–398.
- Knoch, Wendelin: Die christliche Buße – Gedanken über ein gemeinsames Erbe. – ThGl LXXIV, 1984, 245–262.
- Halleux, André de: Confirmatio et chrisma. – Irénikon LVII, 1984, 490–515.
- Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1950–1984. Hrsg. von Jutta Bohnke-Kollwitz. – Köln: Bachem 1984. 528, XXII S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 78.–

- Saxer, Victor: Reflets de la culture des évêques africains dans l'œuvre de saint Cyprien. Problèmes et certitudes. – RBén XCIV, 1984, 257–284; p. 285–294: Divjak, Johannes: Die Binnenanrede in den Briefen Augustins; p. 295–314: Vogüé, Adalbert de: Le plan de Saint-Gall, copie d'un document officiel? Une lecture de la lettre à Gozbert; p. 315–325: Vezin, Jean: Reims et Saint-Denis au IX^e siècle. L'ancêtre du manuscrit 118 de la Bibliothèque Municipale de Reims; p. 326–369: Lapidge, Michael: A tenth-century metrical calendar from Ramsey; p. 370–400: Constable, Giles: The abbots and anti-abbots of Cluny during the papal schism of 1159; p. 401–409: Stiennon, Jacques: Les autoportraits de Jean de Stavelot, moine de Saint-Lambert de Liège; p. 410–443: Aubert, Roger: L'essor des revues d'érudition ecclésiastique au tournant des XIX^e et XX^e siècles; p. 444–461: Fontaine, Jacques: Les laïcs et les études patristiques latines dans l'Université française au XX^e siècle.

3. Alte Kirchengeschichte

- Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche. – Dms: Wiss. Buchgesellschaft 1984. X, 184 S. = Grundzüge LV; kart. DM 31.–
- Faivre, Alexandre: Une femme peut-elle devenir laïque? – RSR LVIII, 1984, 242–250; p. 251–279: Saulnier, Christiane: La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome d^{er}–IV^e s.
- Cantalamessa, Raniero: Ostern in der Alten Kirche. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1984. XLIV, 233 S. = Traditio christiana IV.
- Kürzinger, Josef: Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments. Gesammelte Aufsätze. Neuausgabe und Übersetzung der Fragmente. Kommentierte Bibliographie. – Rgb: Pustet 1983. 250 S. = Eichstätter Materialien IV. Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 43.–
- Brox, Norbert: „Doketismus“ – eine Problemanzeige. – ZKG XCV, 1984, 301–314.
- Choi Yeong-Cheul, Alphonsus: La „resurrectio carnis“ secondo Q. S. Fl. Tertulliano. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1983. 122 p.; Lire 12 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]
- Vogt, Hermann Josef: Ein-Geist-sein 1 Kor 6,17b in der Christologie des Origenes. – TrThZ XCIII, 1984, 251–265.
- Martin, Annik: Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse d^{er}–IV^e siècles. – RevEtAug XXX, 1984, 211–225; p. 226–239: Marcone, Arnaldo: Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel „Misopogon“ giuliano; p. 240–250: Folliet, Georges: L'affaire Faventius. Examen du dossier „Augustin, Epist. 113–116“; p. 251–262: Lancel, Serge: Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne (2): L'affaire de l'évêque Honorius automne 419-printemps 420 dans les nouvelles Lettres 22*, 23*, 23*A; p. 263–268: Nautin, Pierre: La lettre „Diabolicae artis“ de Félix III aux moines de Constantinople et de Bithynie. Edition critique et traduction annotée; p. 269–273: Duval, Noël: Culte monarchique dans l'Afrique vandale: culte des rois ou culte des empereurs?; p. 279–296: Wiprzycka, Ewa: Le degré d'alphabetisation en Égypte byzantine.
- Laurance, John D.: „Priest“ as type of Christ. The leader of the eucharist in salvation history according to Cyprian of Carthage. – NY, Ffm, Bern, Nancy: Lang (1984). XX, 256 p. = American university studies VII, 5; sfr 56.–
- Jilek, August: Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der Traditio apostolica Hippolyti. – ZKTh CVI, 1984, 376–401.
- Bacht, Heinrich: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. – Wü: Echter-Verl. 1984. 291 S. = Studien zur Theologie des geistlichen Lebens V; kart. DM 42.–
- Macarius (Aegyptus): Epistola magna. Makarios – Symeon. Gregors von Nyssa „De institutio christiano“. Eine messalian. Mönchsregel und ihre Umschrift. Hrsg. von Reinhard Staats. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 196 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse III, 134; kart. DM 136.–
- Figura, Michael: Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984. 382 S. = Freiburger theologische Studien CXXVII; kart. DM 98.– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]
- Brennecke, Hanns Christof: Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites 337–361. – B, NY: de Gruyter 1984. XX, 400 S. = Patristische Texte und Studien XXVI; Pp. DM 108.– [Diss., Tübingen]
- Sancti Avrelii Avgvstini Retractionvm libri II. Edidit Almut Mutzenbecher. – Turnhout: Brepols 1984. LXXI, 215 p. = Corpus Christianorum. Series latina LVII.
- Poque, Suzanne: Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques. T. I: Texte. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1984. XXX, 410 p.; VIII*, 308; F 350.–
- Hammond Bammel, C. P.: Products of fifth-century scriptoria preserving conventions used by Rufinus of Aquileia. – JThSt XXXV, 1984, 347–393.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Die Abtei Amorbach im Odenwald. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Klosters und seines Herrschaftsgebietes. Hrsg. von Friedrich Oswald und Wilhelm Störmer. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 480 S., Ill.; Lw. DM 38.–
- Ferreiro Alem parti, Jaime: Hermann el alemán, traductor del siglo XIII en Toledo. – HS XXXV, 1983, 9–56; p. 57–85: Backmund, Norbert: La Orden premonstratense en España; p. 87–141: De Andrés, Gregorio: El Arcediano de Cuenca D. Luis de Castilla († 1618) protector del Greco y su biblioteca manuscrita; p. 143–159: Fernández Martín, Luis: Íñigo de Loyola, „Teniente“ del castillo de Fermoselle? p. 161–191: Pinto, Virgilio: Los índices de libros prohibidos; p. 193–218: García, Heliodoro: El reformismo del „Pastor Bonus“ de Juan Maldonado; p. 221–250: Sánchez Gil, Victor: La encomienda de la Orden Militar de Santiago del Valle de Ricote (Murcia). Fundación de Parroquias, 1508; p. 251–314: Sastre Santos, Eutimio: Notas bibliográficas sobre los cánones regulares; p. 317–386: Higuera de la Pina, Leandro: En torno a la bibliografía del Boletín de la diócesis de Toledo 1886–1930.
- Schäfer, Philipp: Thesen zur Aufklärung. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte III, 1984, 9–20; S. 21–34: Dickerhof, Harald: Akademien und gelehrte Gesellschaften; S. 35–44: Schindling, Anton: Professor

- Franz Berg, ein Aufklärer in Würzburg. Eine biographische Skizze; S. 45-74: Gruber, Ewald: Michael von Jung – ein ländlicher Spätaufklärer; S. 75-88: Degler-Spengler, Brigitte: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginnen; S. 89-98: Baur, Adalbert: Beiträge zur Kirchengeschichte der Stadt Rottenburg. Teil 2: Die Klöster; S. 99-112: Reinhardt, Rudolf: Johannes von Weeze, kaiserlicher Generalator, Erzbischof von Lund, Bischof von Roskilde und Konstanz; S. 113-128: Hecht, Winfried: Das Einsiedlerwesen um Rottweil im 18. Jahrhundert.
- Hödl, Ludwig: Die Aufnahme Marias in den Himmel im unterschiedlichen Kontext der mittelalterlichen Theologie. – FStudien LXVI, 1984, 115-133; S. 182-232: Esser, Dietrich: Der Seligsprechungsprozeß des Ehrwürdigen Johannes Duns Scotus; S. 232-242: D'Andrea, Joachim: Der Prozeß von Nola zur Bestätigung des Kultes des Johannes Duns Scotus 1905-1906.
- IV [Quarto] centenario de la terminación del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial (13 de septiembre 1584). – El Escorial (Madrid: Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial 1984; p. 224-706 = La Ciudad de Dios CXCVII, 2-3.

5. Mittelalter

- Koder, Johannes: Der Lebensraum der Byzantiner. Historisch-geographischer Abriss ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum. – Graz, Wien, Köln: Styria 1984. 190 S., Kt. = Byzantinische Geschichtsschreiber. Ergänzungsband I.
- Ramos-Lissón, Domingo: Doctrina soteriologica de Isidoro de Sevilla. – SpFo XXXI, 1984, 1-23; S. 24-135: Plötz, Robert: Santiago-peregrinato und Jacobus-Kult; S. 136-157: Hiestand, Rudolf: Reconquista, Kreuzzug und Heiliges Grab. Die Eroberung von Tortosa 1148 im Lichte eines neuen Zeugnisses; S. 158-180: Vones, Ludwig: Die Diplome der Könige Alfons VII. von Kastilien-León und Ferdinand II. von León für das Kloster San Pedro de Rocas (Prov. Orense).
- Wegman, Herman: De geestelijke. Voeg-middeleeuwse wortels van het traditionele priesterbeeld. – TTh XXIV, 1984, 374-387.
- Hägele, Günter: Das Paenitentiale Vallicellianum I. Ein oberitalienischer Zweig der frühmittelalterlichen Bußbücher. Überlieferung, Verbreitung, Quellen. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 107 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter III; Lw. DM 32. – [Diss., Augsburg]
- Prinz, Friedrich: Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen. – ZKG XCV, 1984, 315-336; S. 337-381: Neidinger, Bernhard: Die Martinianischen Konstitutionen von 1430 als Reformprogramm der Franziskanerkonventuale. Ein Beitrag zur Geschichte des Kölner Minoritenklosters und der Kölner Ordensprovinz im 15. Jahrhundert.
- Amiet, Robert: Un «Capitulaire evangeliorum» carolingien en relation avec le sacramentaire de Gellone. – RSR LVIII, 1984, 280-299.
- Pascasius Radbertus: Expositio in Matheo libri XII d-XII. Cura et studio Bedae Paulus. – Turnhout: Brepols 1984. LXI, 1599 p. = Corpus Cristianorum. Continuatio mediaevalis LVI A.B.
- Instrumenta lexicologica latina. Pascasius Radbertus: Expositio in Matheo Libri XII. Curante Cetodoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1984. 183 p., 38 microfiches = Instrumenta lexicologica latina. A. 24.
- Wohlman, Avital: L'acte libre démission ou courage d'être devant le sensible selon Jean Scot Érigène. – RThom XCII, 1984, 581-606.
- Das Bistum Hildesheim III: Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221 (1227). Bearbeitet von Hans Goetting. – B. NY: de Gruyter 1984. XII, 624 S. = Germania Sacra. Die Bistümer des Bistums Mainz. N.F. XX; Lw. DM 240.-
- Sieben, Hermann Josef: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters 847-1378. – Pad. Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XX, 484 S. = Konziliengeschichte. Reihe B; Lw. DM 118.-
- Papsturkunden 896-1046. Bearb. von Harald Zimmermann. Band I: 896-996. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissenschaften. Österr. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften CLXXIV; öSch 840.-
- Fichtenau, Heinrich: Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Halbbd I-II. – Stu: Hiersemann 1984. IX, VI, 614 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXX; Lw. DM 190.-
- Grime, Ernst Günther: Das Evangelium Ottos III. im Domschatz zu Aachen. Mit 36 Farbatfeln, fotografiert von Ann Münchow. – Frb, Bas, Wien: Herder 1984. 117 S., zahlr. Ill.; Lw. DM 78.-
- Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst. Hrsg. von Kaspar Elm. [Hrsg. im Auftrage der Kath. Kirchengemeinde St. Viktor in Xanten.] – Köln: Wienand 1984. 357 S., [XII] Bl., zahlr. Ill. (z. T. farbig), Kt.
- Goetz, Hans-Werner: Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1984. X, 382 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XIX; Lw. DM 105.- [Habil.-Schr., Bochum]
- Swietek, F. R. and T. M. Deneen: Pope Lucius II and Savigny. – ACist XXXIX, 1983, 3-26; p. 27-62: McGuire, B. P.: A lost Clairvaux exemplum found: The Liber visionum et miraculorum compiled under Prior John of Clairvaux (1171-79); p. 63-180: Schneider, H. B.: Die Fürstenfelder Reformstatuten 1595.
- Nicephori Blemmyda Avtobiographia sive cvrricvlm vitae necnon epistvla universalior cvivs editionem cvravit Joseph A. Munitiz. – Turnhout: Brepols 1984. LV, 156 p. = Corpus Cristianorum. Series Graeca XIII.
- Raimond d'Ullis opera omnia latina XII: 123-127. Barchinone, In Monte Pessvano, Pisis annis MCCCVC-MCCCXIII composita. Edidit Aloisius Madre. – Turnhout: Brepols 1984. XLVII, 389 p. = Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XXXVIII.
- Trigg, Joseph Wilson: Origen. The Bible and philosophy in the third-century church. – Atlanta, Ga: Knox (1983). 300 p.; \$ 16.95.
- Sousa Costa, Antonio Domingues de: Presenza di Alessandro di Hales e di Vincentius Hispanus a l Concilio di Lione. – Antonianum LIX, 1984, 71-218.
- Schlesisches Urkundenbuch. Hrsg. von Heinrich Appelt und Josef Joachim Menzel. Bd III: 1251-1266. Bearb. von Winfried Irgang. – Köln, Wien: Böhlau 1984. 502 S.; kart. DM 248.-

- Konrad (von Megenberg): Werke. Stück V: Ökonomik. Hrsg. von Sabine Krüger (Buch 3). – Stu: Hiersemann 1984. IX, 473 S. = Monumenta Germaniae Historica [Scriptores X] = Staatsschriften des späteren Mittelalters III.
- „Das buoch der tugenden“. Ein compendium des 14. Jh. über Moral und Recht nach der „Summa theologiae“ II-II d. Thomas v. Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik. Hrsg. von Klaus Berg und Monika Kasper. Bd I: Einleitung, mittelhochdeutscher Text. Bd II: Lateinische Quellen. – Tü: Niemeyer 1984. CXVII, 467 S., 305 S. = Texte und Textgeschichte VII, VIII.
- Esch, Arnold: Gemeinsames Erlebnis – Individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalem 1480. – Zeitschrift für historische Forschung XI, 1984, 385-416.
- Das Fraterhaus zu Herford. Teil II: Statuten, Bekenntnisse, Briefwechsel. Bearbeitet von Robert Stupperich. – Mstr: Aschendorff 1984. 279 S. = Quellen zur Geschichte der Devotio Moderna in Westfalen I = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXV; kart. DM 48.-

6. Gesamte Neuzeit

- Glaube, Welt und Kirche im evangelischen Württemberg. Ausstellung zur 450-Jahr-Feier der Evang. Landeskirche. Evang. Schloßkirche im Alten Schloß in Stuttgart, 14. Juli – 23. September 1984. Katalog. Im Auftrag des Evang. Oberkirchenrates hrsg. vom Landeskirchl. Archiv Stuttgart. – Stu: Calwer Verlag 1984. 424 S., Ill. (z. T. farbig), graph. Darst. = 450 Jahre Evangelische Landeskirche in Württemberg II; kart. DM 10.-
- Mückshoff, Meinolf: Predigt und Prediger auf der Cathedra Paulina. Eine Studie zum Predigtwesen im Dom zu Münster. – Mstr: Aschendorff 1985. VII, 247 S.; Lw. DM 58.-
- Henkel, Willi: Die Konzilien in Lateinamerika. I: Mexiko 1555-1897. Mit einer Einführung von Horst Pietschmann. – Pad. Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. XIV, 272 S. = Konziliengeschichte. Reihe A; Lw. DM 78.-
- Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984. Festschrift im Auftr. des Bundes Evang.-Freikirchl. Gemeinden in Deutschland. Unter Mitarb. von M. Bärenfänger... Mit einem Geleitwort von Günter Hitzemann. Hrsg. von Günter Balders. – Wup, Kas: Oncken 1984. 368, [23] S., 68 Ill.; kart. DM 20.-
- Slapnicka, Harry: Christlichsoziale in Oberösterreich. Vom Katholikenverein 1848 bis zum Ende der Christlichsozialen 1934. – Linz: OLV-Buchverlag 1984. 411 S., 78 Ill., graph. Darst. = Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs X; kart. DM 59.-

7. Reformation und katholische Erneuerung

- Vischer, Lukas: Reformation – Ereignis in der Geschichte der Kirche. – ZKTh CVI, 1984, 365-375.
- Jonge, Henk Jan de: Novum Testamentum a nobis verum: The essence of Erasmus' version of the New Testament. – JThSt XXXV, 1984, 394-413.
- Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarb. der Weimarer Ausgabe im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. – Köln, Wien: Böhlau 1984. VI, 483 S. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers V; [enth.] S. 3-15: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Luthers Kritik der Vernunft im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext; S. 17-38: Obermann, Heiko A.: „Immo“. Luthers reformatorische Entdeckungen im Spiegel der Rhetorik; S. 39-65: Junghans, Helmar: Die Widmungsvorrede bei Martin Luther; S. 67-85: Matsuura, Jun: Zur Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus in „De servo arbitrio“; S. 87-102: Lohse, Bernhard: Zur Überlieferung von Luthers Predigten über 1 Kor 15; S. 103-130: Ebeling, Gerhard: Die Rechtfertigung vor Gott und den Menschen. Zum Aufbau der dritten Thesenreihe Luthers über Röm 3,28; S. 131-150: Koch, Ernst: Johann Agricola neben Luther. Schülerschaft und theologische Eigenart; S. 153-192: Raeder, Siegfried: Die Auslegung des 50.(51.) Psalms in Augustins Enarrationes in psalmos und in Luthers Dictata super Psalterium; S. 193-218: Beintker, Horst: Luthers Bemühungen um die Erarbeitung eines Psalmenkommentars zwischen 1515 und 1523; S. 219-228: Gaese, Heino: Psalm 1 der Operationes in psalmos im Spiegel der späteren Auslegung Luthers; S. 229-243: Stock, Ursula: Spes exercens conscientiam. Sprache und Affekt in Luthers Auslegung des 6. Psalms in den Operationes in psalmos; S. 245-268: Biersack, Manfred: Die Unschuld Davids. Zur Auslegung von Psalm 7 in Luthers Operationes in psalmos; S. 271-279: Jürgens, Heiko: Christus non est spiritus. Luthers Aussagen über den Menschen Jesus von Nazareth; S. 281-290: Maier, Peter: Aussagen Luthers über die Stadt Rom seiner Zeit; S. 291-297: Frank, Beatrice: Zauberei und Hexenwerk. Eciam loqui volo vom zaubern. Da sehet ir, quod ein rechter zauberer; S. 299-312: Lämmel, Klaus: Luthers Verhältnis zu Astronomie und Astrologie (nach Äußerungen in Tischreden und Briefen); S. 315-332: Matsuura, Jun: Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. Ein Bericht; S. 333-350: Brecht, Martin: Der „Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei“. Eine unerkannte frühe Predigt Luthers?; S. 351-375: Schilling, Johannes: Determinatio secunda almae facultatis Theologiae Parisiensis super Apologiam Philippi Melanthonis pro Luthero scriptam. 1521; S. 377-391: Brecht, Martin: Datierung, Textgrundlage und Interpretation einiger Briefe Luthers von 1517-1522; S. 393-454: Hammer, Gerhard: Der Streit um Bucer in Antwerpen. Ein rätselvoller Textfund und ein unbekannter Lutherbrief; S. 455-474: Jenny, Markus: Sieben biblische Begräbnisgesänge. Ein unerkanntes und unediertes Werk Martin Luthers.
- Luther: Mythe et réalité. Édité par Michèle Mat et Jacques Marx. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1984. 122 p. = Problèmes d'Histoire du Christianisme XIV: FB 375.-; [cont.]: p. 5-26: Boudin, H. R.: Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins; p. 27-45: Wirth, Jean: La Réforme luthérienne et l'art; p. 47-67: Plard, Henri: Sur l'antisémitisme de Martin Luther; p. 69-81: Chantraine, Georges: La doctrine de la justification selon Luther et Vatican II; p. 83-94: Plard, Henri: Luther vu par les théologiens calvinistes; p. 95-107: Screech, M. A.: Le point de vue d'un Anglican sur Luther et le Luthéranisme; p. 109-122: Crahay, Roland: Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société.
- Martin Luther in ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators, veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der

- Akademie für Katholische Theologie in Warszawa 9. – 10. Nov. 1982. Hrsg. von Alfons Skowronek. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1984. 170 p.
- Ebeling, Gerhard: Lehre und Leben in Luthers Theologie. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1984. 38 S. = Vorträge / Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften G 270; kart. DM 12.–.
- Kjelgaard-Pedersen, Steffen: Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola «Eiselen» und Martin Luther. [Aus dem Dän. übers. von M. Wesemann]. – Lei: Brill 1983. X, 394 S. = Acta theologica danica XVI. [Diss., Kopenhagen]
- Bucerus, Martinus: Opera omnia. Ser. I: Deutsche Schriften. Band VI, 2: Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Straßburger Synode von 1539. Hrsg. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1984. 266 S.
- Reuschling, Heinzjürgen N.: Die Regierung des Hochstiftes Würzburg 1495–1642. Zentralbehörden und führende Gruppen eines geistlichen Staates. – Wü: Echter-Verlag 1984. 699 S. in getr. Zählung = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte X; kart. DM 64.– [Diss., Gießen]
- White, Robert: Castilio against Calvin: The Turk in the toleration controversy of the sixteenth century. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLVI, 1984, 573–586.
- Der Deventer Endechrist von 1524. Ein reformationsgeschichtliches Zeugnis. Teil I: Faksimile-Druck mit einführenden Beiträgen hrsg. von Hermann Niebaum [u. a.]. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XLVIII, 239 S., Ill. = Niederdeutsche Studien XXXI; Lw. DM 98.–.
- Bremmer, R. H.: Reformatie en rebellie. Willem van Oranje, de calvinisten en het recht van opstand. Tien onstuimige jaren: 1572–1581. – Franeker: Wever 1984. 291 blz.; hfl 39,50.
- Ganzer, Klaus: Ein unbequemer Reformator am Rande des Konzils von Trient: Der Franziskaner Franziskus von Córdoba als Berater Kaiser Ferdinands I. – HJ CIV, 1984, 309–347.
- Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstentümern 1592–1605. Im Auftr. des Dt. Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Klaus Jaitner. Bd I–II. – Tü: Niemeyer 1984. CCLXXVIII, XI, 1040 S., Kt.; kart. DM 366.–.

8. Neuere Zeit

- Chedozeau, Bernard: La publication du Livre des Psaumes par Port-Royal «XVII^e siècle». – RSPHTh LXVIII, 1984, 355–380.
- Nava, Pier Luigi: Il tritico monfortano. La Compagnia di Maria nel pensiero di S. Luigi-Maria di Monfort 1673–1716. – Clar XXIV, 1984, 33–77.
- Weigelt, Horst: Die Beziehungen zwischen Ludwig Friedrich zu Castell-Remlingen und Zinzendorf sowie ihr Briefwechsel. Ein Beitrag zur Geschichte des Herrnhuter Pietismus in Franken. – Neustadt a. d. Aisch: Degener 1984. VIII, 165 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIX.
- Schaller, Stephan: Ferdinand Rosner, Benediktiner von Ettal 1709–1778. Leben und Werke. – Kallmünz/Opf.: Lassleben 1984. XII, 172 S., Ill. = Münchener historische Studien. Abt. für bayerische Geschichte XII.
- Voges, Friedhelm: Das Denken von Thomas Chalmers im kirchen- und sozialgeschichtlichen Kontext. – Ffm, Bern, NY: Lang 1984. 312 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXXII; sfr 62.–.
- Weitlauff, Manfred: Papsttum und moderne Welt. – ThZ XL, 1984, 367–393.
- Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich Brenners 1810–1818. Bd I: Allgemeine Offenbarungslehre und Theorie der jüdischen Religion. – Wü: Echter-Verl. 1984. XVII, 436 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 56.– [Diss., Bamberg]
- The Princeton theology 1812–1921. Scripture, science, and theological method from Archibald Alexander to Benjamin Breckinridge Warfield. Ed.: Mark A. Noll. – GR, Mich.: Baker (1983). 344 p., fig.; \$ 14,95.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. von: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Erwin Iserloh. Abt. II: Briefwechsel und öffentliche Erklärungen. Bd I: Briefe 1825–1850. Bearb. von Erwin Iserloh u. Bernd Goldmann. Unter Mitw. von Annette Gerdes und Christoph Stoll. – Mz: v. Hase und Koehler 1984. XI, 557 S.; kart. DM 108.–.
- Thulstrup, Niels: Kierkegaard and the church in Denmark. – Kop: Reitzels Forlag 1984. 276 p. = Bibliotheca Kierkegaardiana XIII; dkr 183.–.
- Baier, Walter: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage 1805–81. – St. Ottilien: EOS Verlag 1984. XIII, 410 S. = Münchener Theologische Studien II, 45; kart. DM 75.– [Habil.-Schrift, Augsburg]
- Weber, Christoph: Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur. Ungeschriebene, ungedr. und verschollene Werke vorwiegend liberal-kath. Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914. – Köln, Wien: Böhlau 1984. XVII, 177 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte IV; kart. DM 48.–.
- Breuer, Klaus: Die Westfälische Provinzialkirche im Zeitalter von Liberalismus und Kulturkampf 1861 bis 1879. – Bf: Luther-Verlag 1984. 297 S. = Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte V; kart. DM 36.–.
- Congar, Yves: De onfeilbaarheid van het pauselijk magisterium volgens het eerste Vaticaanse Concilie. – Collationes XIV, 1984, 420–445.
- Schatz, Klaus: Eine „gallikanische“ Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret. – ThPh LIX, 1984, 499–534.
- Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands. – Düs: Droste 1984. 446 S. = Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien LXXV; kart. DM 78.– [Habil.-Schr., Saarbrücken]

9. Neueste Zeit

- Veneruso, Danilo: L'Azione Cattolica Italiana durante i pontificati di Pio X e di Benedetto XV. – R: Editrice A.V.E. 1984. VIII, 163 p. = Istituto per la Storia dell'Azione Cattolica e del Movimento Cattolico in Italia „Paolo V“ = Ricerche e Documenti II; Lire 10.000.
- Corset, Paul: Une Aufklärung «à la lumière de l'Évangile»: Barth. – RSR LXXII, 1984, 483–526.

- Mussinghoff, Heinz: Die Ordensfrage bei den Verhandlungen zum Konkordat des Heiligen Stuhles mit dem Freistaat Preußen vom 14. Juni 1929. – FStudien LXVI, 1984, 153–166.
- Eisenbeis, Walter: The key ideas of Paul Tillich's systematic theology. – (Wash, D.C.): Univ. Press of America (1983). XII, 256 p.; \$ 12,95.
- Kirche im Nationalsozialismus. Hrsg. vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 299 S.; kart. DM 24.–; [enth.:] S. 11–29: Hehl, Ulrich von: Kirche und Nationalsozialismus. Ein Forschungsbericht; S. 31–43: Albrecht, Dieter: Der Vatikan und das Dritte Reich; S. 45–58: Baumgärtner, Raimund: Die Weltanschauung des Nationalsozialismus; S. 59–75: Volkmann, Klaus: Recht und Rechtspflege im Nationalsozialismus; S. 77–85: Strassner, Erich: Sprache im Nationalsozialismus; S. 87–94: Keck, Alois: Anpassung und Widerstand in der kirchlichen Presse; S. 95–102: Tauch, Max: Kirchliche Kunst und Widerstand; S. 103–114: Schnabel, Thomas: Das Wahlverhalten der Katholiken in Württemberg 1928–1933; S. 115–127: Kopf, Paul: Das Bischöfliche Ordinariat und der Nationalsozialismus; S. 129–140: Kreidler, Hans: Karl Adam und der Nationalsozialismus; S. 141–153: Köhler, Joachim: Katholische Aktion und politischer Katholizismus in der Endphase der Weimarer Republik; S. 155–159: Huber, Anton: Über den politischen Katholizismus; S. 161–179: Die Predigt im Dritten Reich: Hermann Tüchle, Albert Manz – Eugen Schmidt, Bernhard Hanssler; S. 181–186: Löffler, Winfried: Das Ende einer Legende – hoffentlich. Staatspräsident Dr. Eugen Bolz blieb 1933 Ehrenbürger der Bischofsstadt Rottenburg; S. 187–202: Reinhardt, Rudolf: Die Christlichen Gewerkschaften und der Nationalsozialismus. Bemerkungen aus Anlaß einer Neuerscheinung; S. 203–247: Wiest, Karl-Heinz: „Der Stellvertreter“ – Ein Stück und seine Wirkung; S. 249–254: Baumgärtner, Raimund: Forschungslücken in der kirchlichen Zeitgeschichte; S. 255–268: Renz: Rudolf: Kirchenkampf in Ellwangen. Bericht eines Zeitgenossen; S. 269–272: Wöhr, Karl: Erinnerungen der Generaloberin der St.-Anna-Schwester, Kreszentia Harder, an die Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Bürgermeister und Kreisleiter Adolf Kölle in Ellwangen; S. 273–291: Kopf, Paul: Buchau am Federsee in nationalsozialistischer Zeit. Die Ereignisse der Jahre 1934 bis 1938.
- Hockerts, Hans Günter: Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. – Internat. kath. Zeitschrift »Communio« XIII, 1984, 539–566.
- Cartarius, Ulrich: Bibliographie „Widerstand“. Forschungsgemeinschaft 20. Juli e. V. Mit einer Einleitung von Karl Othmar Frhr. von Aretin. – Mchn, NY, Lo, P.: Saur 1984. 326 S.; kart. DM 120.–.
- Weth, Rudolf: „Barmen“ als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theolog. Erklärung. – Mchn: Kaiser (1984.) 218 S. = Theologische Existenz heute CCXX; kart. DM 24.–.
- Boysen, Armin: Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene. – OekRu XXXIII, 1984, 368–378; S. 378–393: Link, Hans-Georg: Ein Ruf nach vorwärts. Die Barmer Theologische Erklärung im ökumenischen Gespräch; S. 393–414: Conway, John S.: Das Ringen um Frieden zwischen den Kriegen. Ein Kapitel aus der Geschichte der westlichen Kirchen.
- Reymond, Bernard: La Déclaration théologique de Barmen et le droit ecclésiastique. – RHPhR LXIV, 1984, 105–116.
- Blaser, Klauspeter: La première thèse du Synode de Barmen dans le contexte théologique actuel. – RThPh CXVI, 1984, 85–103.
- Scholder, Klaus: Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung. – EvTh XLIV, 1984, 505–524; S. 524–542: Greschat, Martin: Bekenntnis und Politik. Voraussetzung und Ziele der Barmer Bekenntnissynode; S. 542–562: Besier, Gerhard: „Barmen“ und der Humanismus Gottes. Zur historisch-theologischen Kritik aktueller Auslegungen der Theologischen Erklärung.
- Hanssler, Bernhard: Bischof Johannes Baptista Spörrl. Der Fall und seine Lehren. – Sigmaringen: Thorbecke 1984. 140 S.; Lw. DM 18.–.
- Jedin, Hubert: Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hrsg. von Konrad Repgen. – Mz: Grünwald-Verl. 1984. XIV, 301 S. = Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXV; Lw. DM 52.–.
- Welsby, Paul A.: A history of the Church of England, 1945–1980. – Oxf: Oxford Univ. Press 1984. XII, 300 p.; £ 15.–.
- Schroffner, Erich: Kirche unterwegs zum Menschen. Katholische Theologie nach dem II. Vatikanum. – ThGl LVII, 1984, S. 267–278; S. 278–293: Wulf, Friedrich: Hat das Konzil seine Zielsetzung erreicht? Bilanz nach 20 Jahren; S. 294–306: Haas, Johannes: Frühling der Kirche. Papst Johannes XXIII. und das Konzil der Jugend.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Roux, André: Missions des églises, mission de l'église. Histoires d'une longue marche. – P: Éd. du Cerf 1984. 341 p. = Rencontres XXV; F 115.–.
- Contemporary theologies of mission. Ed. by Arthur F. Glasser and Donald A. MacGavran. – GrR, Mich.: Baker Book House (1983). 251 p.; \$ 12,95.
- Starkes, M. Thomas: God's commissioned people. – Nashv: Broadman Pr. 1984. 380 p.
- Piepkke, Joachim: Evangelisation und Volksfrömmigkeit. – Verbum SVD XXV, 1984, 309–350.
- Lanneh, Lamin: West African Christianity. The religious impact. – Lo: Hurst 1983. XVIII, 286 p.
- Bonino, José Miguez (Ed.): Faces of Jesus. Latin American christologies. – NY: Orbis Books, Maryknoll 1984. 186 p.; \$ 10,95.
- Nyamiti, Charles: Christ as our ancestor. Christology from an African perspective. – Gweru: Mambo Press 1984. 151 p. = Mambo Occasional Papers – Missio Pastoral series XI.
- Schoen, Ulrich: Jean Faure: 1907–1967. Missionar und Theologe in Afrika und im Islam. Übers. u. dargestellt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 207 S.
- Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat. Dokumente zur Untersuchung des Südafrikan. Kirchenrates durch die Eloff-Kommission. Hrsg.: Ev. Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland u. Berlin West e. V. (EMW). Red.: Gisela Albrecht u. Hartwig Liebich. – (Hbg.): Missionshilfe Verl. (1983). 560 S.

- Bawden, C. R.: Shamans, Lamas and evangelicals: The English missionaries in **Siberia**. – Lo: Routledge & Kegan Paul 1985. XVIII, 382 p.; £ 29,50.
- Chaiwan, Saad: A study of christian mission in **Thailand**. – East Asia Journal of Theology II, 1984, 62–74; p. 82–93: Chao, Samuel H.: The Chinese Church and theology: A discussion; p. 126–135: Sano, Roy J.: Bright rainbows and dark clouds: our mission amidst the Pacific interactions.
- Gardini, Walter: El Cristianismo **Llega a China**. – Buenos Aires: Ed. Guadalupe 1983. 217 p.
- Piryns, E.-D.: Towards a **Japanese** theology. Conditions, limitations, perspectives. – Euntres docete XXXVII, 1984, 229–256.
- Casero Nieto, Juan Antonio: Los hospitales en **Manila** durante la colonización española. – *Misionalia Hispanica* XL, 1984, 217–158; p. 259–313: Carcia Recio, José María: La Iglesia en **Santa Cruz** de la Sierra (Bolivia, 1560–1605; p. 315–330: Almendral Oppermann, Ana Isabel: Recopilación y comentarios a las conferencias acerca del tema de la misión en el mundo de la crisis; p. 331–362: Martínez Cuesta, Angel: El **clero filipino**. Estudios históricos y perspectivas futuras.
- Goulet, Jean-Guy: Liberation theology and missions in **Canada**. – EglTh XV, 1984, 293–320.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Waardenburg, J. D. J.: Über die Religion der Religionswissenschaft. – NZSystTh XXVI, 1984, 238–255.
- Wentz, Richard E.: The contemplation of otherness: the critical vision of religion. – NY: Mercer Univ. Press 1984. 129 p.; \$ 13,90.
- Dämonen und Gegengötter. Antagonistische und antinominische Strukturen in der Götterwelt. 16. Jahrestagung d. Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Tübingen, Okt. 1982. – Frb/B: Alber 1984. = Saeculum. Jahrbuch f. Universalgeschichte XXXIV, 1983, 3–4; [enth.:] S. 226–234: Brunner, Hellmut: Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?; S. 235–247: Hasenfratz, Hans-Peter: Iran: Antagonismus als Universalprinzip; S. 248–258: Haag, Herbert: Der Teufel im Judentum und Christentum; S. 259–266: Böhlig, Alexander: Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus; S. 267–279: Schlesier, Renate: Daimon und Daimones bei Euripides; S. 280–291: Biezais, Harald: Der Gegengott als Grundelement religiöser Strukturen; S. 292–304: Gladigow, Burkhard: Strukturprobleme polytheistischer Religionen; S. 305–315: Keller, Carl-A.: Vergleichende Betrachtungen zum Thema: Mystiker und Dämonen; S. 316–333: Seiwert, Hubert: Ausgrenzung der Dämonen – am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte; S. 334–343: Berner, Ulrich: Das Prometheus-Motiv in antiker und moderner Literatur; S. 344–350: Kehr, Günter: Der Teufel und die politischen Mächte in der Theologie der Vereinigungskirche; S. 351–362: Körber, Sigurd: Die „Verteufelung“ des Ego und des Verstandes bei Rajneesh; S. 363–371: Hoheisel, Karl: Die Dämonisierung der sogenannten „neuen Jugendreligionen“; S. 372–381: Stietenron, Heinrich v.: Dämonen und Gegengötter: Überlegungen zur Typologie von Antagonismen.
- Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich. Hrsg. von Bernhard Lang. – (Mchn: Kösel-Verl. 1984.) 118 S.; kart. DM 24,80.
- Edel, Elmar: Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit. Eine Wiederherstellung nach den Zeichnungen der Description de l'Égypte. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1984). 210 S., 22 Abb. auf Taf. im Text = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften LXXI.
- Hackett, Jo Ann: The **Balaam** text from Deir 'Alla. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XI, 147 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic monographs XXXI; \$ 11,95 [Diss., Cambridge/Mass.]
- Cole, Susan Guettel: Theoi megaloi. The cult of the great gods at **Samothrace**. With a frontispice, 5 pl., 1 fig. and 3 maps. – Lei: Brill 1984. XIX, 193 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCVI.
- Keller, Carl-A.: Aspiration collective et expérience individuelle dans la **bhakti** shivaïte de l'Inde du Sud. – Numen XXXI, 1984, 1–12; p. 22–39: McDermott, James P.: Scripture as the word of the Buddha; p. 40–73: White, David Gordon: Why gurus are heavy; p. 74–105: Findly, Ellison Banks: Vaisnava: personality and culture.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja: The Buddhist saints of the forrest and the cult of amulets. A study in charisma, hagiography, sectarianism and millennial **Buddhism**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 417 p. = Cambridge Studies in social anthropology XLVIII; £ 54,50.
- Matthews, Bruce: Craving and salvation. A study in Buddhist soteriology. – Waterloo: Canadian Corp. St. in Religion CN/Wilfrid Laurier Univ. Pr.; NY: Humanities Press 1983. 135 p.; \$ 7,50.
- Schreiner, Peter: Begegnung mit dem **Hinduismus**. Eine Einführung. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1984). 127 S. = Herderbücherei 1143.

VI. Religionsphilosophie

- Pétrement, Simone: Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. – P: Éd. du Cerf 1984. 698 p. = Patrimoine-Gnosticisme; F 238.–
- Etzkorn, Girard J.: John Reading on the existence and unicity of God, efficient and final causality. – FStudies XLI, 1981 (publ. 1984), 110–221.
- Külling, Heinz: Wahrheit als Richtschnur. Eine Untersuchung zur Schrift 'De veritate' von **Anselm von Canterbury**. – Bern, Ffm, NY: Lang 1984. 282 S. = Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie L; sfr 49,50.
- Williamson, Raymond Keith: Introduction to **Hegel's** philosophy of religion. – Albany, NY: State Univ. of New York Press 1984. XII, 388 p.
- Schlitt, Dale M., OMI: Hegel's trinitarian claim. A critical reflection. – Lei: Brill 1984. IX, 288 p.; hfl 92.–
- Klapwijk, J.: In de schaduw van het nihilisme – over **Nietzsche** en de cultuurkritiek van **Horkheimer** en **Adorno**. – GThT LXXXIV, 1984, 132–160; p. 161–180: Stoker, W.: De werkelijkheid in geding – de radicaal 'fragliche' werkelijkheid in de wijsgerige theologie van **Weischedel**; p. 181–197: Hartvelt, G. P.: Paul **Tillich**: De moed om te zijn – een reisverslag.

- Lotz, Johannes B., SJ: Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav **Siewerth**. – ThPh LX, 1985, 60–76.
- Estrada, Juan A.: El Dios de un ateo: La trascendencia en M. **Horkheimer** – EE LIX, 1984, 397–429.
- Shea, William: The naturalists and the supernatural. Studies in horizon and an American philosophy of religion. – NY: Mercer Univ. Press 1984. 244 p.
- Craig, William Lane: Professor **Mackie** and the Kalam cosmological argument. – Religious Studies XX, 1984, 367–376.
- Paulsen, D. L.: The logically possible, the ontologically possible and ontological proofs of God's existence. – International Journal for philosophy of religion XVI, 1984, 41–50; p. 51–60: Robinson, W. S.: The ontological argument.
- Zagzebski, Linda: Oakes' new modal argument for the existence of God. – NSchol LVIII, 1984, 447–459.
- Schroeder, Hans-Werner: Der Mensch und das Böse. Ursprung, Wesen u. Sinn der Widersachermächte. – Stu: Urachhaus 1984. 513 S., Ill.; DM 58.–

VII. Fundamentaltheologie

- Paradigmes de théologie philosophique. Publié sous la direction de Otfried Höffe et Ruedi Imbach. – Frb/S: Ed. Universitaires 1983. 219 p.; sfr 35.–; [cont.:] p. 9–20: Brunner, Fernand: Existe-t-il une théologie philosophique?; p. 21–31: Philippe, Marie-Dominique: Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote; p. 33–97: Muralt, André de: La théologie occamienne de l'idée; p. 99–119: Imbach, Ruedi: «Et toutefois notre outrecuidance veut faire passer la divinité par notre estamine.» L'essai II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative; p. 121–142: Secretan, Philibert: Du salut sans la grâce. Remarque sur la religion philosophique de Baruch de Spinoza; p. 143–164: Höffe, Otfried: La révolution kantienne de la théologie philosophique; p. 165–179: Cottier, Georges: Hegel et la preuve ontologique de l'existence de Dieu; 181–186: Lévinas, Emmanuel: De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty; p. 187–200: Küng, Guido: Un nouveau modèle de la justification épistémologique des affirmations théologiques; p. 201–219: Agazzi, Evandro: La science contemporaine et l'espace d'une théologie rationnelle.
- Schuller, Florian: Die Gnade der Verantwortung. Wert und Problematik der Theologie Fritz **Buris**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1984. 153 p.; Lire 15 000.
- Philipp, Wolfgang: Trinität ist unser Sein. Prolegomena der vergleichenden Religionsgeschichte. – Hildesheim: Gerstenberg 1983. XV, 554 S. = Studia irenica XXVI; kart. DM 65.–
- Krötke, Wolf: Gottes Kommen und menschliches Verhalten. Aufsätze u. Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von „Religion“ u. „Religionslosigkeit“. – Stu: Calwer Verl. (1984). 64 S. = Arbeiten zur Theologie LXIX; kart. DM 9,80.
- Louth, Andrew: Discerning the mystery. An essay on the nature of theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1983. XIV, 150 p.
- Schillebeeckx, Edward: Theologie als bevrijdingskunde. – TTh XXIV, 1984, 388–402; p. 402: Summary: Theology as a science of liberation.
- Bernard, Charles André: Théologie affective. – P: Ed. du Cerf 1984. 462 p. = Cogitatio fidei CXXVII; F 195.–
- Christiansen, Drew, SJ: On relative equality: Catholic egalitarianism after Vatican II. – ThSt XLV, 1984, 651–675.
- Tracy, David – John B. Cobb: Talking about God. Doing theology in the context of modern pluralism. With an introduction by David R. Mason. – NY: Seabury Pr. (1983). XIII, 91 p.; \$ 9,95.
- Hartshorne, Charles: Omnipotence and other theological mistakes. – Albany, NY: State Univ. of New York (1984). XI, 144 p.; \$ 4,95.
- M[ar]c Aree, Francis J.: Revelation, faith and mystery. The theology of **revelation** in the writings of Avery **Dulles**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1983. VI, 481 p.; Lire 48 000 [Diss., Roma. Gregoriana]
- Heinrichs, Maurus: Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog. Hrsg. von Werner Dettloff. – Pad (u. a.): Schöningh (1984). 540 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLI; kart. DM 62.–
- Sonnet, Jean Pierre, SJ: La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énunciation et parole de la foi. – Louvain-la-Neuve: Cabay 1984. VI, 197 p. = Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain XXV; FB 320.–
- Schüssler Fiorenza, Francis: Foundational theology. **Jesus** and the church. – NY: Crossroad 1984. XVIII, 326 p.; \$ 19,50.

VIII. Dogmatik

- Finkenzeller, Josef: Grundkurs Gotteslehre. – Frb/B: Herder 1984. 160 S.
- Plathow, Michael: Zeit und Ewigkeit. Ein Thema der christlichen **Vorsehungslehre** heute. – NZSystTh XXVI, 1984, 95–115.
- Bertetto, Domenico: El Espíritu Santo actualiza la salvación en la Iglesia a través de los sacramentos. – ETr XVIII, 1984, 191–253.
- Lowe, Walter: **Evil** and the unconscious. – Chico, Ca.: Scholars Press (1983). XIV, 124 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXX.
- Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Von Eugen Drewermann (u. a.). Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Frb/B, Basel, Wien: Herder (1984). 181 S. = Quaestiones disputatae CI; kart. DM 39.–; [enth.:] S. 19–45: Löser, Werner: Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe; S. 47–72: Scheffczyk, Leo: Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre; S. 73–96: Larentzakis, Grigorios: Trinitarisches Kirchenverständnis; S. 97–113: Moltmann, Jürgen: Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre; S. 115–142: Drewermann, Eugen: Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre; S. 143–182: Oeing-Hanhoff, Ludger: Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person.
- Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur **Christologie**. Hrsg. von Klaus-Michael Kodalle. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 227 S.; Lw. DM 78.–; [enth. u. a.:] S. 11–36: Kodalle, Klaus-Michael: Einleitung: Nach Hegel und Kierkegaard – Christologie im

- Bewußtsein der Endlichkeit und Vorläufigkeit des Begriffs; S. 37-67: Koch, Traugott: Die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – Erwägungen im Anschluß an Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens; S. 68-69: Koch, Traugott: Geschichte als Wahrheitsnorm? – Acht Thesen wider die hermeneutische Naivität der Christologie; S. 70-85: Puntel, Lorenz Bruno: Wahrheit und Geschichte – Philosophische Reflexionen im Hinblick auf die Christologie; S. 90-96: Rösen, Jörn: Anmerkungen zum Thema Christologie und Narration; S. 97-125: Heinrichs, Johannes: „Persönliche Beziehung zu Jesus Christus“ – Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie; S. 126-129: Heinrich, Klaus: Iokaste oder die Wiederkehr des Verdrängten; S. 130-134: Wilkens, Lorenz: Religionswissenschaftliche Thesen zur Christologie; S. 135-155: Schmidt, Hans P.: Die offene Frage nach der Bedeutung der Lebenspraxis Jesu für christliche Urteils- und Gruppenbildungen.
- Fackre, Gabriel: Bones strong and weak in the skeletal structure of Schillebeeckx's christology. – JEST XXI, 1984, 248-276.
- Ferrari, P. L.: Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di Jean Mouroux. – Mil: Istituto Propaganda Libreria 1984. 289 p. = Coll. Fede e cultura. Testi; Lire 15 000.
- Boff, Leonardo: Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante, dt.) (Aus d. Portug. übers. von Horst Goldstein.) – Düs: Patmos Verl. (1985). 285 S.; kart. DM 34,-.
- Handbuch der Marienkunde. Hrsg. von Wolfgang Beinert u. Heinrich Petri. – Rgb: Pustet (1984). 1042 S.; Lw. DM 82,-.
- Sesboüé, Bernard, SJ: Esquisse critique d'une théologie de la rédemption. – NRTh CVI, 1984, 801-816; CVII, 1985, 68-86.
- Bourassa, François SJ: A propos de la rédemption. – ScE XXXVI, 1984, 179-206.
- Manaranche, André: Pour nous, les hommes. La rédemption. – (P:) Fayard (1984). 222 p. = Communio; F 79,-.
- Linderbach, Dan: The theology of grace and the American mind. A representation of Catholic doctrine. – NY: Edwin Mellen Pr. 1983. 158 p. = Toronto Studies in Theology XV; \$ 39.95.
- Lies, Lothar: Verbalpräsenz – Aktualpräsenz – Realpräsenz. Versuch einer systematischen Begriffsbestimmung. – Präsencia Christi, Festschrift Johannes Betz ..., Düs 1984, 79-100; S. 172-179: Daly, Robert J.: Opfer und Heilspräsenz. Systematische Erwägungen zum Wesen des christlichen Opfers; S. 180-196: Scheffczyk, Leo: Eucharistie – nutzbringende Aktion oder zweckfreie Feier?; S. 261-277: Stöhr, Johannes: Theologische Überlegungen zum Handeln in persona Christi; S. 474-481: Söll, Georg: Die Gegenwart Christi im Werdegang der Mariendogmen.
- ### IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie
- Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz u. Paul Wiertz. Bd I. – Düs: Patmos Verl. (1984). XXXIV, 392 S.
- García Tato, Isidro: En torno a la doctrina trinitaria en Lutero y su evolución en la teología protestante posterior. – Diálogo ecuménico XIX, 1984, 5-80; p. 81-94: Matabosch, Antonio: El ecumenismo entre la unidad en la fe y el compromiso social. A propósito de la VI Asamblea del CEL en Vancouver 24 julio – 10 agosto 1983; p. 95-107: Comisión mixta internacional católico-ortodoxa: El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad; p. 109-120: Gonzales Montes, Adolfo: Boletín bibliográfico de teología de M. Lutero y protestante.
- Bratt, James D.: Dutch Calvinism in modern America. A history of a conservative subculture. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XIV, 329 p.; \$ 13.95.
- Wagner, Harald: Vancouver 1983. Anmerkungen zur sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. – Catholica XXXVIII, 1984, 211-223; S. 223-230: Rinne, Johannes: Die Orthodoxen und die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver.
- Meulemann, G. E.: De theologie als habitus en als doctrina volgens enkele vertegenwoordigers der oudprotestantse orthodoxie. – GThT LXXXIV, 1984, 221-247.
- Strolz, Walter: Heilswege der Weltreligionen. Bd I: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 192 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Domenica; Lw. DM 24.80.
- Ugolnik, Anton: Tradition as freedom from the past: Eastern orthodoxy and the western mind. – JEST XXI, 1984, 278-294; p. 295-309: Willis, David: A reformed doctrine of the eucharist and ministry and its implications for Roman catholic dialogues.
- DeGruchy, John W.: Bonhoeffer and South Africa. Theology in dialogue. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XII, 152 p.; \$ 9.95.
- Neuner, Peter: Kleines Handbuch der Ökumene. – Düs: Patmos-Verl. 1984. 184 S.; kart. DM 24.80.
- Bouman, Johan: Der Glaube an das Menschenmögliche. Der ökumenische Rat der Kirchen und der Friede. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. (1984). 69 S.
- Tavard, George Henry: Justification. An ecumenical study. – NY, Ramsey, NJ: Paulist Press (1983). V, 137 p.; \$ 7.95.
- Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven u. Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981 im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 20. 7 – 26. 7. 1981. Hrsg.: Albert Rauch, Paul Imhof. – Mchn: Kaffke (1983). 231 S. = Koinonia III; Lw. DM 24.80; [enth. u. a.]: S. 15-41: Vries, Wilhelm de: Die Verschiedenheit der Kirchenbilder in Ost und West als Hauptursache der Spaltung; S. 42-50: Caraza, Ioan: Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West als Geheimnis der Kirchengeschichte; S. 51-71: Vries, Wilhelm de, SJ: Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West im Blick auf eine eucharistische Ekklesiologie; S. 72-92: Plank, Peter: Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs; S. 93-103: Dimitrijević, Dimitrije: Der Neue Bund – Grund und Wesen der eucharistischen Ekklesiologie; S. 104-121: Kallis, Anastasios: Eucharistische Ekklesiologie – Theologie der Lokalkirche. Die eucharistische Struktur der Kirche; S. 122-136: Schulz, Hans-Joachim: Die Liturgie der Kirche als ursprünglicher Ausdruck eucharistischer Ekklesiologie; S. 137-154: Zagrean, Ioan: Die Bedeutung und Stellung der eucharistischen Ekklesiologie in der Theologie der rumänischen orthodoxen Kirche; S. 155-188: Lies, Lothar, SJ: Eucharistische Ekklesiologie – Ekklesiologische Eucharistie bei Origenes?; S. 189-204: Michael, Bischof von Vologda: Das orthodoxe Verständnis von Kirche und Eucharistie in ihrer gegenseitigen Zuordnung.
- Huwyler, Christoph: Das Problem der Interkommunion. Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente u. der theologischen Diskussion. Bd I-II. – (Bad Honnef:) Bock & Herchen (1984). XVII, 899 S.; kart. DM 98,- [Diss., München].
- Borges de Pinho, J. E.: O Ministério ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico. – Didaskalia XII, 1982, (publ. 1984), 299-332.
- Ökumenische Praxis. Erfahrungen u. Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. Hrsg. von Peter Lengsfeld in Zusammenarbeit mit Erika Feighofen (u. a.). – Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 444 S.; Lw. DM 98,-.
- ### X. Moraltheologie
- Ethik im Neuen Testament. Von Franz Böckle (u. a.). Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 214 S. = Quaestiones disputatae CII; kart. DM 45,-; [enth.]: S. 13-31: Furger, Franz: Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen; S. 32-49: Schnackenburg, Rudolf: Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen; S. 50-118: Hoffmann, Paul: Tradition und Situation. Zur „Verbindlichkeit“ des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion; S. 119-144: Egger, Wilhelm: Handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21-48; S. 145-167: Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-5,2 und 7,28f; S. 168-189: Eckert, Jost: Indikativ und Imperativ bei Paulus; S. 190-196: Zeller, Dieter: Wie imperativ ist der Indikativ?; S. 197-210: Böckle, Franz: Moraltheologie und Exegese heute.
- Stanke, Gerhard: Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung u. Diskussion der neuscholastischen Aussagen u. neuerer Ansätze. – Rgb: Pustet (1984). 365 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXVI; kart. DM 48,- [Diss., Würzburg].
- Fritz, Georg: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer u. christlicher Ethik. Ein Plädoyer für die Weiterführung des Dialogs zwischen Christen u. Marxisten. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 269 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 229; sfr 58,- [Diss., Innsbruck].
- Drescher, Johannes: Freiheit, Moralität, Moraltheologie. – Altenberge: CIS-Verl. 1984. 94 S. = Studien zur Religionswissenschaft I = Akademische Bibliothek; kart. DM 15,-.
- Contemporary moral issues. Ed.: Wesley Cragg. – Toronto (e. a.): McGraw-Hill Ryerson (1983). 611 p.; \$ 19.95.
- Talmor, Ezra: Language and ethics. – Oxf: Pergamon 1984. X, 74 p.; £ 12.95.
- Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd III: An den Grenzen des Lebens. – Mz: Matthias-Grünwald-Verlag (1984). 280 S.
- Möller, Joseph: Fundamentelethik und Menschenrechte. Geschichtliche Hinführung, begründende Thesen. – Villingen-Schwenningen: Neckar-Verl. (1984). 96 S. = Schriften zur Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg XI; kart. DM 12,-.
- Maggiolini, Sandro: Apologia del peccato. – (Mil:) Mondadori (1983). 259 p.
- Wolbert, Werner: Die Liebe zum Nächsten, zum Feind und zum Sünder. – ThGl LXXIV, 1984, 262-281; S. 282-298: Ziegler, Josef Georg: Moraltheologie in der Polarität von Vernunft und Glaube. Zur Hermeneutik einer „Gnadenmoral“.
- Rubio, Miguel: Iglesia y reconciliación. – Moralia VII, 1985, 3-26; p. 27-62: Vilchez Martín, L. F.: La familia reencontrada: reconciliación «en» y «de» la familia; p. 63-82: Hortelano, Antonio: Reconciliación penitencial; p. 83-105: Lage, Francisco: Revisando la antropología bíblica: la personalidad corporativa; p. 107-128: Blázquez, Niceto: La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás.
- Childress, James F.: Moral discourse about war in the early church. – Journal of religious ethics XII, 1984, 2-18; p. 19-38: Langan, John, SJ: The elements of St. Augustine's just war theory; p. 39-60: Johnson, James T.: Two kinds of pacifism: Opposition to the political use of force in the Renaissance-Reformation period; p. 61-81: Curran, Charles F.: Roman Catholic teaching on peace and war within a broader theological context.
- ### XI. Theologie des geistlichen Lebens
- Große Mystiker. Leben u. Wirken. Hrsg. von Gerhard Ruhbach u. Josef Sudbrack. – Mchn: Beck (1984). 400 S.; kart. DM 48,-.
- Kardong, Terrence: The world in the rule of Benedict and the rule of the Master. – StMon XXVI, 1984, 185-204; p. 205-214: Vogüé, Adalbert de: Trois expressions du Maître et de Benoît éclairées par Augustin, la Vita Antonii et d'autres textes; p. 215-230: Petersen, Ioan M.: The Garden of Felix: The literary connection between Gregory the Great and Paulinus of Nola; p. 231-240: Linage Conde, Antonio: El benedictinismo monástico y la biografía gregoriana de San Benito. A propósito de la España medieval.
- Ri, Simon Hyeong-U: La correzione e la penitenza dei colpevoli nelle regole latine prebenedettine e nella regola di S. Benedetto. – St. Ottilien: EOS Verl. (1984). X, 501 p. = Dissertationen. Theologische Reihe III; kart. DM 48,- [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranense].
- Ruiz de Loizaga, Saturnino, OFM: Devoción mariana en el occidente de Alva siglos IX-XII. – EphMar XXXIV, 1984, 259-290.
- Walker Bynum, Caroline: Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high middle ages. – Berkeley: Univ. of California 1983. XIV, 279 p.; \$ 28.50.
- Valabek, Redemptus M., OCarM: St. Thérèse of Lisieux seen through her poetry. – Carmelus XXX, 1983, 3-57.
- Ochsenbein, Peter: Frömmigkeit eines Laien. Zur Gebetspraxis des Nikolaus von Flüe. – HJ CIV, 1984, 289-308.
- Bruin, C. C. de: Geert Grote en de moderne devotie. Door C. C. de Bruin, E. Persoone en A. G. Weiler. – (Zutphen:) Walburg Pers (1984). 152 blz.
- Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism. Ed. by P(aul) Mommaers and N. de Paepe. – Lv: Leuven University Pr. 1984. VIII, 199 p. = Mediaevalia Lovaniensia I, 12; FB 1200; [cont.]: p. 1-13: Verdey-

- en, Paul: Essai de biographie critique; p. 14-47: Colledge, Edmund, and J. C. Marler: 'Poverty of the Will': Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of Simple Souls*; p. 48-67: Schweitzer, Franz-Josef: Caritatem habet, et fac quod vis! - Die 'Freien Geister' in der Darstellung Jans van Ruusbroec und in Selbstzeugnissen; p. 68-85: Epiney-Burgard, G.: L'influence des béguines sur Ruusbroec; p. 86-99: Wiseman, James A.: Minne in *Die gheestelike brulocht*; p. 100-123: Mommaers, Paul: Une phrase clef des *Noes Spirituelles*; p. 124-141: Vekeman, Hermann W. J.: Vriendschap in de Middelnederlandse mystiek. De plaats van Ruusbroec; p. 142-152: Chaix, Gérard: L'édition de 1552 et la réception de Ruusbroec au XVI^e siècle; p. 153-175: Erb, Peter C.: The use of Ruusbroec among German protestants; p. 176-186: de Baere, Guido: Die neue Ruusbroec-Edition und ihr erster Band, das *Boecksen der verclaringhe*; p. 187-195: Rolfson, Helen: Ruusbroec in American English.
- Tavard, Georges: Lorsque Dieu fait tout. La doctrine spirituelle du bienheureux Jean-Martin Moye. - P. Éd. du Cerf 1984. 169 p. = Semeurs.
- Gläser, Rupert: Die selige *Crescentia* von *Kaufbeuren*. Leben, Worte, Schriften u. Lehre. - St. Ottilien: EOS Verl. 1984. VII, 271 S. = Dissertationen. Theologische Reihe II; kart. DM 29,- [Diss., Rom]
- Holotik, Gerhard: Ansätze zu einer zeitgemäßen Spiritualität nach dem II. Vatikanum. - Ffm (u. a.): Lang (1985). 201 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 244; sfr 63,- [Diss., Salzburg]
- Stringfellow, William: The politics of spirituality. - Phil. Pa.: Westminster Pr. (1984). 90 p. = Spirituality and the Christian life IV; \$ 7.95.
- Sorge, Elga: Religion und Frau. *Weibliche Spiritualität* im Christentum. - Stu (u. a.): Kohlhammer (1985). 144 S., Abb. = Urban-Taschenbücher 1038. Thema: Religion; kart. DM 20,-.
- Pizzarelli, Angelo: La presenza di *Maria* nella vita spirituale. - R: Pont. Univ. Gregoriana 1984. VI, 113 p. Lire 10 000 [Diss., Roma. Gregoriana]
- Endersch, Beate: Die Selbstaussage des Menschen vor Gott. Ein Versuch über Möglichkeiten u. Grenzen christlichen *Betens*. - Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 123 S. = Elementa theologiae III; sfr 27,-.
- Balthasar, Hans Urs von: Christlich meditieren. - Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 92 S.; kart. DM 11,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Maier, Hans: Schriften zu Kirche und Gesellschaft. II: Staat, Kirche, Bildung. - Frb/B, Bas, Wien: Herder (1984). 272 S.; Lw. DM 39,50.
- Padovese, Luigi: L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo. - R: Laurentianum 1983. XXI, 257 p. = Istituto Franciscano di Spiritualità. Pontificio Ateneo "Antoniano". Collana Studi e Ricerche VIII; Lire 20 000.
- Bressollette, Claude: Le pouvoir dans la société et dans l'église. L'écclésiologie politique de *Maret*, doyen de la faculté de théologie de Sorbonne au XIX^e siècle. Préface de Jacques Gadille. - P. Éd. du Cerf 1984. 211 p. = Histoire des Doctrines Ecclésiologiques; F 99,-.
- Montero García, Feliciano: El primer catolicismo social y la *Rerum Novarum* en *España 1889-1902*. - Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez 1983. 495 p. = Monografías de Historia Ecclésiastica XIII; pes 1600.
- Fischer, Gerd-Dieter: Richard *Shaulls* „Theologie der Revolution“. Ihre theologische u. ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika. - (Ffm u. a.): Lang (1984). XV, 427 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 179; sfr 79,-.
- Tonks, Harold: Faith, hope and decision-making. The kingdom of God and social policy-making. The work of Arthur *Rich* of Zürich. - Ffm (u. a.): Lang (1984). 333 p. = Studies in the Intercultural History of Christianity XXXV.
- Buttigione, Rocco: L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica „*Laborem Exercens*“. - (Bologna): Centro Studi Europa Oriental (1984). 132 p. = CSEO Biblioteca; Lire 8000.
- Konfession - eine Nebensache? Politische, soziale u. kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in *Deutschland*. Mit Beiträgen von Gerhard Schmidchen (u. a.) - Stu (u. a.): Kohlhammer (1984). 163 S. = Kohlhammer Taschenbücher 1068; kart. DM 18,-.
- La justice sociale comme homme nouvelle. Messages sociaux, économiques et politiques des évêques du *Québec, 1972-1983*. Éd. G. Rochais. - Montréal: Bellarmine 1984. 386 p.; \$ 12,-.
- Jüngel, Eberhard: Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach *Barmen V*. - (Mchn): Kaiser (1984). 71 S. = Kaiser Traktate LXXXIV.
- Hoffmann, Ingeborg: „Gemeinde“ in Gemeinde. Ein Phänomen in der Sozialstruktur des Wohnviertels. - Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 135 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 230; sfr 30,-.
- Die Praxisrelevanz von Theologie und Sozialwissenschaften. Ein Symposium (8. - 11. 12. 1981 im Kloster Loccum). Hrsg.: Karl-Fritz Daiber, Ingrid Lukatis. Mit Beiträgen von Helge Hognestadt (u. a.). - Ffm, Bern, NY: Lang (1984). 224 S. = Erfahrungen und Theologie X; sfr 48,-; [enth. u. a.] S. 16-32: Lohff, Wenzel: Der Anspruch der Theologie auf Praxis. Thesen; S. 32-55: Massing, Otwin: Der Anspruch der Sozialwissenschaften auf Praxis; S. 67-85, 115-117: Wurzbacher, Gerhard: Sozialwissenschaftliche Forschung und gesellschaftspolitische Praxis; S. 91-107, 118-119: Müller, Hans-Martin: Theologie und Kirchenleitung; S. 120-134, 172-174: Moltmann, Bernhard: Zum Verhältnis von Friedensforschung und Theologie; S. 138-149: Hognestadt, Helge: Religionssociologische Predigtanalyse: Verkündigung als Legitimierung; S. 152-168: Thung, Mady A.: Bemerkungen zur praxisbezogenen Soziologie, illustriert am Problem der Berufsrolle des Pfarrers; S. 175-198: Rau, Gerhard: Theologie und Sozialwissenschaften - Theoretische Ansätze zu ihrer Integration; S. 201-218: Erste Sichtung des Ertrags: Persönliche Stellungnahme von Teilnehmern.
- Gerechtigkeit, Freiheit, Friede. Im Auftr. des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Paulus Gordan. - Graz, Wien, Köln: Styria; Kev; Butzon & Bercker (1984). 262 S.; kart. DM 39,-; [enth. u. a.] S. 23-64: Schulte, Raphael: Gerechtigkeit als Eigenschaft und Forderung Gottes; S. 65-91: Böckle, Franz: Die Kirche und das Recht auf Freiheit; S. 93-130: Schneider, Heinrich: Probleme der Friedenssicherung heute; S. 131-153: Mayer-Maly, Theodor: Gerechtigkeit und gesetztes Recht; S. 155-183: Schnackenburg, Rudolf: Die Bergpredigt - ihr Sinn und ihre Impulse

für den Frieden; S. 185-204: Huber, Eduard: Zur Friedensproblematik bei Karl Marx; S. 205-231: Baden, Hans Jürgen: Religiöse Dimensionen der Freiheit; S. 233-256: Emeis, Dieter: Christus - unser Friede.

Lachmann, Werner - Helmuth Engelkraut - Hermann Sautter: Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen u. Grenzen christl. Verantwortung. - Wupp: Brockhaus 1984. 95 S.; kart. DM 14,80.

XIII. Kirchenrecht

- Barion, Hans: Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Werner Böckenförde. - Pad (u. a.): Schöningh 1984. 712 S.; Lw. DM 98,-. S. 681-691: Bibliographie H. Barion.
- Walf, Knut: Kirchenrecht. - Düs: Patmos (1984). 186 S. = Leitfaden Theologie XIII; kart. DM 19,80.
- Pree, Helmuth: Österreichisches Staatskirchenrecht. - Wien, NY: Springer 1984. XII, 152 S. = Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft.
- Beyer, Jean: Il nuovo Codice di Diritto Canonico. - SC CXII, 1984. 121-145; p. 146-173: Urrutia, Francisco Javier: Il libro I: Le norme generali; p. 174-193: Longhitano, Adolfo: Il libro II: Il popolo di Dio; p. 194-218: Corecco, Eugenio: I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 219-251: Coccopalmerio, Francesco: La formazione al ministero ordinato; p. 252-278: Montan, Agostino: Il libro III: La funzione di insegnare della Chiesa; p. 279-307: Mistò, Luigi: Il libro IV: La funzione di santificare della Chiesa; p. 308-336: Ardito, Sabino: Il sacramento del matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico; p. 337-355: Rovera, Virginio: Il libro V: I beni temporali della Chiesa; p. 356-381: De Paolis, Velasio: Il libro VI: Le sanzioni nella Chiesa; p. 382-393: Chierichetti, Giovanni: Il libro VII: I processi.
- Onclin, Willem: Le nouveau Code de droit canonique. - EThL LX, 1984. 325-345.
- Ryan, Dermot: Law in the Church. The vision of scripture. - Studia canonica XVII, 1983. 5-27; p. 29-45: Shanahan, Daniel: Legislating for the people of God. The lessons of history; p. 47-61: Robinson, Geoffrey: Law in the life of the Church; p. 63-93: Aymans, Winfried: Ecclesiological implications of the new legislation; p. 95-133: Orsy, Ladislav, SJ: The interpretation of laws: New variations on an old theme; p. 135-148: Morrissey, Francis G.: The laity in the new Code of Canon Law; p. 149-170: Gallagher, Clarence: Marriage and the family in the revised Code; p. 171-183: Beyer, Jean: Religious in the new Code and their place in the local Church; p. 185-196: Schmeiser, James A.: Welcomed civil marriage and the 1980 Synod of Bishops; p. 197-237: Mendonça, Augustine: Schizophrenia and nullity of marriage; p. 239-259: Faris, John A.: Inter-ritual matters in the revised Code of Canon Law.
- Corecco, Eugenio: Die kulturellen und eklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC. - AkKR CLII, 1983. 3-30.
- Dal Pozzo, Francesco: Giustizia e salvezza. Il problema diceologico fondamentale con particolare riferimento ai modelli „purgatorio“ e „reincarnazione“. - Mil: Giuffrè 1983. VIII, 285 p. = Università di Firenze. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza XLVII; Lire 18 000.
- Guti Ordeñana, Juan: Observaciones al nuevo canon 1055 § 1. - REDC XL, 1984. 283-332.
- Boekholt, Peter: Der *Laie* in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht. - Kevelaer: Butzon & Bercker (1984). 359 S.; Lw. DM 36,-.
- Aznar Gil, Federico R.: La *administración* de los bienes temporales de iglesia. Legislación universal y particular española. - Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1984. 334 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXVII. Serie „Nueva Codificación Canónica II“; pes 1900.
- García Failde, Juan José: Nuevo derecho *procesal* canónico. «Estudio sistémico-analítico comparado». - Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1984. 309 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LXIX. Serie „Nueva Codificación Canónica III“; pes 1600.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Martelet, Gustave: Deux mille ans d'église en question. Crise de la foi, crise du *prêtre*. - P. Éd. du Cerf 1984. 296 p. = Théologie du Sacerdoce; F 80,-.
- Armstrong, Richard Stoll: The pastor as evangelist. - Phil. Pa.: Westminster Press (1984). 202 p.; \$ 9.95.
- Rothermundt, Jörg: Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen *Homiletik*. - (Gü): Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1984). 159 S.; kart. DM 29,80.
- Willimon, William H.: Preaching and leading worship. - Phil. Pa.: Westminster Pr. (1984). 116 p. = The Pastor's handbooks; \$ 7.95.
- Preuß, Horst Dietrich: Das *Alte Testament* in christlicher *Predigt*. - Stu, B. Köln, Mz: Kohlhammer (1984). 228 S.; kart. DM 39,80.
- Funke, Dieter: Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur *Themenzentrierten Interaktion* (TZI) nach Ruth C. Cohn. Mit e. Vorwort v. H. Steinkamp. - Ffm (u. a.): Lang (1984). VI, 531 S. = Erfahrung und Theologie VIII; kart. sfr 84,- [Diss., Münster]
- Oates, Wayne E.: A comprehensive bibliography of *pastoral care*. - Perspectives in religious studies XI, 1984. 19-30.
- Schmatz, Franz: *Begleitung*. Die vergessene Dimension in der Seelsorge. - Wien, Frb/B, Bas: Herder (1983). 118 S.; DM 19,80.
- Die neuen Medien und die Kirchen in der Bundesrepublik *Deutschland* und in *Frankreich*. Von Jean Morange [u. a.] - Kehl am Rhein, Straßbg: Engel Verlag (1983). 154 S. = Deutsch-Französische Kolloquien Kirche - Staat - Gesellschaft. Straßburger Kolloquien V; kart. DM 48,-.
- Die neuen Medien. Herausforderung an die Kirche. Hrsg. von Walter Bröckers. - Ffm: Knecht (1984). 88 S.; kart. DM 12,80.
- Wieh, Hermann: Kirchenfremde Christen. Anregungen u. Hilfen für die Pastoral. - (Wü): Seelsorge Verl. Echter (1984). 128 S.; kart. DM 16,80.
- Perham, Michael: Liturgy pastoral and parochial. - (Lo): SPCK (1984). XVIII, 245 p.; £ 6,50.

- Biemer, Günter: Der Dienst der Kirche an der **Jugend**. Grundlegung u. Praxisorientierung. – Frb/B. Bas, Wien: Herder (1985). 224 S., Abb. = Handbuch kirchlicher Jugendarbeit I; Lw. DM 28.–
- Changing patterns of religious **education**. Ed. by Marvin J. Taylor. – Nashv. Tenn.: Abingdon Press (1984). 319 p.; \$ 15.95.
- Skupiën, Czesława: Biblische Erneuerung. Die bibeldidaktische Erneuerung im **deutschen** Religionsunterricht der 1960er Jahre u. die bibelkatechetische Erneuerung in der **polnischen** Katechese der 1970er Jahre. – Ffm (u. a.): Lang (1984). 571 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 239; sfr 80.– [Diss., Mainz]
- Schlüter, Richard: Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität. Eine Studie zur Funktion u. Modifikation des **Konfessionsprinzips** im Religionsunterricht heute. – Ffm, Bern, NY: Lang (1983). 329 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 204; sfr 71.– [Diss., Paderborn]
- Baudler, Georg: **Korrelationsdidaktik**: Leben durch Glauben erschließen. Theorie u. Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung u. Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen u. Sakramenten. – Pad (u. a.): Schöningh (1984). 331 S., Abb. = Uni-Taschenbücher 1306; kart. DM 29,80.
- Spieckermann, Martin: Die Antizipation der Gottesheerlichkeit als Erschließung eines Horizonts der Universalität. Ein Beitrag zur Diskussion um die Inhalte des Religionsunterrichts am Beispiel der Auseinandersetzung zwischen christlicher u. marxistisch-materialistischer Tradition. – Ffm, Bern, NY: Lang (1984), 237 S. = Elementa theologiae I; sfr 49.– [Diss., Dortmund]

XV. Liturgiewissenschaft

- Schütz, Werner: Der christliche Gottesdienst bei **Origines**. – Stu: Calwer Verl. (1984). 176 S. = Calwer theologische Monographie. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte VIII; kart. DM 28.–
- Rasmussen, N. K.: An early "Ordo Missae" with a "Litania Abecedaria" addressed to Christ (Rome, Bibl. Vallicelliana, Cod. B 141, XI cent.). – EL. XCVIII, 1984, 198–211; p. 212–225: Ramis, G.: Fuentes agustinianas de los textos de las Misas dominicales de la Cuaresma hispánica.
- Gamber, Klaus: Die **Christus-** und **Geist-Epiklese** in der frühen abendländischen Liturgie. – Praesentia Christi. Festschrift Johannes Betz ... Düs 1984, 131–150; S. 240–260: Schulz, Hans-Joachim: „Wann immer einer tauf, ist es Christus, der tauf!“ Die Christumystik der griechisch-patristischen und byzantinischen Taufdeutung und die nachkonziliare Taufliturgie. S. 278–292: Neunheuser, Burkhard: Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier.
- Gerhards, Albert: Die griechische **Gregoriosanaphora**. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. – Mstr: Aschendorff (1984). XXIV, 261 S., Abb. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXV; kart. DM 78.– [Diss., Trier]
- Callam, Daniel, CSB: The frequency of **mass** in the Latin Church ca. 400. – ThSt XLV, 1984, 613–650.
- Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Colloquium, Münster 27. – 30. 5. 1980). Hrsg. von Karl Schmid u.

- Joachim Wollasch. – Mchn: Fink 1984. 786 S., Abb. auf Taf. im Text. Anhang: 35 Abb. = Münstersche Mittelalter-Schriften XLVIII = Societas et Fraternitas; Lw. DM 160.–; [enth.: S. 9–68: Ohly, Friedrich: Bemerkungen eines Philologen zur Memoria; S. 69–78: Kötting, Bernhard: Die Tradition der Grabkirche; S. 79–199: Angenendt, Arnold: Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria; S. 200–214: Tellenbach, Gerd: Die historische Dimension der liturgischen commemoratio im Mittelalter; S. 215–232: Wollasch, Joachim: Die mittelalterliche Lebensform der Verbürdung; S. 233–254: Cowdrey, Herbert Edward John: Legal problems raised by agreements of confraternity; S. 255–284: Sonderegger, Stefan: Personennamen des Mittelalters. Vom Sinn ihrer Erforschung; S. 285–353: Kroos, Renate: Grabbräuche – Grabbilder; S. 354–383: Sauerländer, Willibald – Joachim Wollasch: Stiftergedenken und Stifterfiguren in Naumburg; S. 384–440: Oexle, Otto Gerhard: Memoria und Memorialbild; S. 441–577: Freise, Eckhard: Kalendrische und annalistische Grundformen der Memoria; S. 578–602: Borgolte, Michael: Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden; S. 603–612: Autenrieth, Johanne: Die Verbürdungsbücher der Bodenseeklöster in paläographisch-kodikologischer Sicht; S. 613–624: Vezin, Jean: Problèmes de datation et de localisation des livres de l'office de Prime; S. 625–648: Lemaitre, Jean-Loup: Liber Capituli. Le Livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L'exemple français; S. 649–665: Althoff, Gerd: Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen; S. 666–726: Schmid, Karl: Die Sorge der Salier um ihre Memoria; S. 727–749: Poeck, Dietrich: Formgeschichtliche Beobachtungen zur Entstehung einer necrologischen Tradition; S. 750–786: Schmid, Karl: „Andacht und Stift.“ Zur Grabmalplanung Kaiser Maximilians I. (Mit einem Anhang von Dieter Mertens.)
- M[a]cKee, Elsie Anne: John **Calvin**. On the diaconate and liturgical almsgiving. – Genève: Droz 1984. 309 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXCII; sfr 80.–
- Caruana, Edmund, OCarm: The influence of the Roman rite on the reform of the **Carmelite liturgy** after the Council of Trent. – Carmelus XXXI, 1984, 65–131.
- Felmy, Karl Christian: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen **russischer Liturgie**-Auslegung. – B. NY: de Gruyter 1984. XII, 507 S., 19 Abb. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LIV; Lw. DM 136.– [Habil.-Schrift, Heidelberg]
- Queliec, Jean-Yves: Le Christ et la liturgie. – Communautés et liturgies LXVI, 1984, 203–212; p. 213–234: Dufrasne, Dieudonné: L'**anamnèse** de la Cène dans les anaphores orientales; p. 235–246: Dufrasne, Dieudonné: Une prière eucharistique **mozarabe** adressée au Christ; p. 247–254: Verhaegen, Philippe: La grâce qui nous vient des icônes; p. 255–268: Gantoy, Robert: Des «programmes» de célébrations plus diversifiés: un besoin, une possibilité?
- Lescauwat, J.: **Koinonia**. L'assemblée comme signe caractéristique de l'identité de groupe des chrétiens. – QL LXV, 1984, 85–97; p. 99–120: Blijlevens, A.: A quel genre de célébration liturgique aspire légitimement la communauté locale; p. 175–196: Le Gall, R., OSB: Pour une conception intégrale de la liturgie.

Anschriften der Mitarbeiter

- Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Klaus Berger, Schwäbisch-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Dr. Paul-Richard Berger, Wilhelmstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Anton Daur, Marktplatz 1, Trockau, 8570 Pegnitz; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Bernhard Fraling, Riemschneiderstr. 14, 8702 Rimpard-Maidbrunn; Prof. Dr. Isnard Frank OP, Paulusplatz 5, 6520 Worms; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburgerstr. 107, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Dornfreihof 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Erwin Islerloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Karl Kohut, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Joseph Listl, Lennestr. 15, 5300 Bonn 1; Dr. Bernd Lorenz, Am Herrnberg 36, 8411 Lappersdorf; DDr. Paul Maiberger, Borgasse 1, 6500 Mainz 21; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Heinz Mussinghoff, Horstberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Neuner, Kremerstr. 61, 8390 Passau; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Dr. Heinz-Albert Raem, Kirschbaumstr. 26, 5603 Wülfrath; Dr. Werner Sauer, Heinrichstr. 26, A-8010 Graz; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Dr. Heinrich Schmidinger, Mönchsberg 2, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Christoph von Schönborn OP, Albertinum, 1 Place G. Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngst 1, 5500 Trier; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, Zimmer 412, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Walther-v.d.Vogelweide-Str. 35, 8700 Würzburg; Priv.-Doz. Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Dr. Werner Wolbert, Kamp 6, 4790 Paderborn.

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.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise:

Einzelheft 18,50 DM, jährlich 84.– DM, Studenten-Abonnement 67,20 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1985 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster, 1985

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt

„Neutestamentliche Abhandlungen“ (Verlag Aschendorff) bei.