476 7 Sm V

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1985** **81. Jahrgang**

Theo Mechtenberg: Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche . . . . . Sp. 353

Exegese des At und NT . . . . . Sp. 361
E. Blum: Die Komposition der Vätergeschichte (H. Seebaß)
A. Deissler: Zwölf Propheten II, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk (A. S. v. d. Woude)
O. Kaiser: Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments (H. Groß)
J. Neusner: Judaism in the Beginning of Christianity (J. Maier)
P. Schäfer: Der Bar Kokhba-Aufstand (R. Wenning)
Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hrsg. von A. Frederik J. Klijn (J. B. Bauer)
Neues Testament. Hrsg. von Gerhard Iber. Mit einer Einführung von G. Bornkamm (Th. Söding)
Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt von E. Schweizer (K. Löning)
F. W. Horn: Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas (A. Weiser)
R. Stuhlmann: Das eschatologische Maß im Neuen Testament (R. Pesch)
L. Panier: Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert (P.-G. Müller)
Das Matthäus-Evangelium im Mittelägyptischen Dialekt des Koptischen. Hrsg. von H.-M. Schenke (G. D. Kilpatrick)
Parola et Spirito. Hrsg. von C. C. Marcheselli (G. D. Kilpatrick)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 378
U. H. J. Körtner: Papias von Hierapolis (Th. Baumeister)
P. Stockmeier: Glaube und Kultur (B. Kötting)
R. Kieffer / L. Rydbeck: Existence paienne au début du christianisme (P. Stockmeier)
Basilius von Caesarea. Hinführung und Übersetzung von K. S. Frank (W. Cramer)
Diadochus von Photike. Eingeleitet und übersetzt von K. S. Frank (W. Cramer)
M. Hasse: Die Marienkirche zu Lübeck (W. D. Hauschild)
I. Ludolphy: Friedrich der Weise (R. Bäumer)
H. Smolinsky: Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser (B. Lohse)
K. Schatzgeyer OFM: Schriften zur Verteidigung der Messe (Ph. Schäfer)
I. Backus / P. Fraenkel / P. Lardet: Martin Bucer (R. Stupperich)
L. Schmieder OSB: Geisttaufe (W. J. Hollenweger)
Troeltsch-Studien. Hrsg. von H. Renz und F. W. Graf (G. Wenz)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 391
A World of Grace. Edited by L. J. O'Donovan (H. Vorgrimler)
N. Schwerdtfeger: Gnade und Welt (H. Fries)
S. Zucal: La teologia della morte in Karl Rahner (H. Vorgrimler)
M. Spieß: Jesus – die authentische menschliche Existenz (H. Rolfes)
A. Koschel: Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec (H. Rolfes)
J. L. Ruis de la Peña: Las nuevas antropologías (I. Escribano-Alberca)
H. Petri: Glaube und Gotteserkenntnis (H. Wagner)
W. Beinert: Dogmatik studieren (H. Vorgrimler)
Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Hrsg. von G. Rovira (St. C. Napiórkowski)
H. Zirker: Ekklesiologie (H. Verweyen)
Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Hrsg. von H. Schröer und G. Müller (E. Sturm)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 401
E. Germain: 2000 ans d'éducation de la foi (E. Paul)
H. Wieh: Kirchenfremde Christen (N. Mette)
F. Arnold: Der Glaube, der dich heilt (K. Thomas)
H. Hemminger / V. Becker: Wenn Therapien schaden (K. Thomas)
G. Condrau: Der Mensch und sein Tod (K. Richter)
F.-W. Lindemann: Seelsorge im Trauerfall (K. Richter)
Religionspädagogisches Kompendium. Hrsg. von G. Adam und R. Lachmann (J. Hofmeier)
Didaktik der Erwachsenenbildung. Hrsg. von H.-D. Raapke und W. Schulenburg (D. Emeis)
H. Schmidt: Didaktik des Ethikunterrichts II. (N. Mette)

Moraltheologie . . . . . Sp. 409
G. Mertens: Ethik und Geschichte (K. W. Merks)
J. Schuster: Ethos und kirchliches Lehramt (G. Ermecke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 416
Arbeitsrecht in der Kirche. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (K. Lüdicke)
W. Schulz: Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano (K. Lüdicke)

Missionswissenschaften, Religionswissenschaften, Philosophie . . . . . Sp. 417
J. G. Goulet / A. Peelman: Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada (N. M. Borengässer)
M. Tworuschka: Allah ist groß (L. Hagemann)
L. Hagemann: Propheten – Zeugen des Glaubens (P. Heine)
Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Hrsg. von A. Bsteh (H. Wagner)
Ph. C. Almond: Mystical Experience and Religious Doctrine (A. Th. Khoury)
Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von W. Strolz (J. Sudbrack)
Sein und Schein der Religion. Hrsg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller (J. Figl)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
J. Ratzinger: Suchen, was droben ist (O. Hagemeyer)
F. Kamphaus: Was dir zum Frieden dient (O. Hagemeyer)

Bibliographie . . . . . Sp. 425

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche

Von Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

Am 10./11. Juni 1985 veranstaltete die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster unter dem Thema „Volkskirche – Bedeutung für Kirche und Theologie in Polen" ein Symposium. Eingeladen waren vier Prof. der Kath. Theol. Akademie Warschau, die über Aspekte des Tagungsthemas referierten: Prof. M. Banaszak über die historischen Determinanten der polnischen Kirche, Prof. J. Pasierb – in Polen vor allem als Lyriker bekannt – über das Wechselverhältnis von Religion und Kultur, Prof. J. Charytański, Polens führender Katechet, über den Ort der polnischen Katechese zwischen Volks- und Weltkirche sowie Dozent H. Juros über die Volkskirche als Ort des christlichen Ethos. Den Vorlesungen schlossen sich Kolloquien an, bei denen Professoren der Fak. die Gesprächsleitung innehatten.

Es liegt nicht in der Absicht der folgenden Ausführungen, die Referate der polnischen Gäste in Kurzfassung wiederzugeben und den kritischen Ertrag der Diskussionen zusammenzufassen. Vielmehr soll der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche als solcher dargelegt werden, und zwar auf dem Hintergrund einer irreführenden Interpretation, wie sie in jüngster Zeit zunehmend in den von der Partei kontrollierten Medien begegnet und im Vorwurf des Klerikalismus gipfelt.[1] Inzwischen liegt auch eine bis auf die Zwischenkriegszeit zurückgehende Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche aus der Feder des marxistischen Soziologen St. Markiewicz vor,[2] auf

[1] Vgl. neben anderen publizistischen Äußerungen in der Parteipresse den Beitrag des für Religionsangelegenheiten zuständigen Ministers A. Łopatka in Trybuna Ludu v. 29. 5. 1985, in dem der Autor das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in einer Weise auslegt, die jedes Überschreiten der eng verstandenen religiösen Mission als Klerikalismus verdächtigt.

[2] St. Markiewicz, Państwo i Kościół w Polsce, Warszawa 1984.

UB Tübingen
23. DEZ. 1985
21J

die hier in den für die aktuelle Situation relevanten Kapiteln eingegangen und die in ihrer ideologischen Engführung in bezug auf den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche kritisiert werden soll.

Zur Problematik des Begriffs „Volkskirche"

Ein Grundverständnis des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche kann nur gewonnen werden, wenn der schillernde Begriff „Volkskirche" zuvor einer kritischen Reflexion unterzogen wird. Dies ist nötig, um verschiedene, für die polnische Situation unpassende Interpretationen auszuschließen, die in der aktuellen westlichen Diskussion das Begriffsverständnis bestimmen. Dabei ist vorab zu sagen, daß es den Terminus „Volkskirche" im Polnischen nicht gibt. Das hat einmal grammatikalische Gründe, weil – anders als im Deutschen – die polnische Sprache nur in seltenen Ausnahmen Komposita bildet, den gemeinten Sachverhalt also in einer genetivischen bzw. adjektivischen Konstruktion aussagt. Hinzu kommt, daß das in diesem Falle sich anbietende Adjektiv „ludowy" seitens der Partei ideologisch besetzt ist, womit es als sprachliches Kriterium kirchlichen Selbstverständnisses ausfällt, auch wenn die Übersetzung des Begriffs „Volkskirche" katholischerseits in religionssoziologischen Publikationen gelegentlich begegnet.

Der Terminus „Volkskirche" (kościół ludowy) muß demnach – auf die polnische Kirche angewandt – zunächst als eine Fremdbezeichnung verstanden werden, auch wenn sein begrifflicher Gehalt einen Zugang zum Verständnis und Selbstverständnis der polnischen Kirche zu eröffnen vermag. Nur muß der begriffliche Gehalt bei der Vieldeutigkeit des Terminus exakt bestimmt werden. Dabei kann davon ausgegangen werden, daß es in einem Punkte einen breiten Konsens gibt: bei dem Terminus „Volkskirche" handelt es sich nicht um einen theologischen, sondern um einen religionssoziologischen Begriff. Diese Voraussetzung erklärt auch die unterschiedlichen Begriffsinhalte, die – logischerweise – von den jeweiligen sozio-kulturellen Konditionen abhänging sind.

Der jeweilige gesellschaftliche Kontext sowie der gesellschaftliche Wandlungsprozeß insgesamt bestimmen die Diskussion um die Volkskirche, wie sie seit Jahren geführt wird. Mit der deutlichen Ambivalenz des Begriffs befaßte sich u. a. im Rahmen des Symposiums H. Juros und registrierte unter Berufung auf H. D. Wendland[3] ein im deutschen Sprachraum verbreitetes negatives Grundverständnis der Volkskirche.

Nicht nur protestantische, auch katholische Theologen zeigen gegenüber dem Begriff „Volkskirche" eine deutliche Skepsis. Nach J. B. Metz[4] ist der „vorsichtige Umgang mit dem Begriff ‚Volk'" durch seinen Mißbrauch, vor allem durch den Nationalsozialismus, bedingt, doch hält er darüber hinaus den Begriff „Volk" für das nachindustrielle Zeitalter „als Muster kollektiver Identität" für ungeeignet. Metz registriert zudem – soziologisch betrachtet – ein „‚Schisma' zwischen Kirche und Volk", das eine Situation bedingt, in der die Kirche „zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk" hat. Den Grund für diese Krise sieht J. B. Metz in einem kirchlichen Protektionismus, der das Volk „zu wenig zum Subjekt der Kirche" werden ließ und der dazu führte, seine „Lebens- und Leidensgeschichte" kirchlicherseits zu wenig zu artikulieren. Seine Schlußfolgerung: die Kirche darf nicht nur „Kirche für das Volk", sie muß vor allem „Kirche des Volkes" sein.

In jüngster Zeit ist die Diskussion um die Volkskirche durch die Auseinandersetzung um die lateinamerikanische Befreiungstheologie neu belebt worden. Im lateinamerikanischen Kontext meint „Volkskirche" die Option der Kirche für die Armen und ihre Präsenz inmitten der Armen. Allerdings ist die so verstandene Volkskirche innerkirchlich umstritten, wo sie als Gegensatz zur Amtskirche erscheint und eine mögliche Spaltung signalisiert.[5] Bei der negativen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte des Begriffs „Volkskirche" im deutschen Sprachraum ist es erstaunlich, daß der Begriff – auf Lateinamerika bezogen – momentan eine Aufwertung erfährt, deren Konsequenz für das eigene kirchliche Selbstverständnis eigens zu untersuchen wäre. Bemerkenswert ist aber auch, daß der Begriff zwar unter den sozio-kulturellen Bedingungen der Dritten Welt neu reflektiert wird, ein ähnliches Bemühen in bezug auf die Kirchen in den Ländern des realen Sozialismus indes nicht zu beobachten ist. Dieses – westlichen Theologen wohl kaum präsente – Defizit ist Theologen und der kirchlich engagierten Intelligenz in Polen durchaus bewußt. In der Einleitung einer auf mehrere Bände angelegten Situationsanalyse der katholischen Ortskirchen im kommunistisch regierten Ostmitteleuropa heißt es bei B. Cywiński: „Das Bild der modernen Welt, auf das sich die Theologen bislang berufen haben, gestaltete und gestaltet sich unter dem Einfluß zweier grundverschiedener Regionen des Erdkreises . . . In der europäischen Kultur war traditionell der Westen mit seiner reichen und schwierigen, indes sehr spezifischen und regional begrenzten geistigen Problematik das privilegierte Beobachtungsfeld. In den letzten Jahren vollzog sich eine bedeutsame und charakteristische Erweiterung der Perspektive. Das Interesse für die Dritte Welt brachte in das Bild der Jetztzeit einen wesentlichen Kontrapunkt: die Erfahrung von Not, Rückständigkeit und dem ganzen dramatischen Geflecht von Problemen, mit denen jene Völker leben, die von anderen auf dem Weg der Entwicklung überholt wurden. Von diesem Moment an meinte der Universalismus der Perspektive die Fähigkeit der Konfrontation dieser beiden Bereiche menschlicher Erfahrung . . . Ein dritter, durch das Spezifikum der Erfahrungen der Völker des sog. kommunistischen Blocks bestimmter Bereich blieb abseits – ein lästiges Anhängsel am zweipoligen Schema der Gegenwart."[6]

Mißverständnisse des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche

Wenn es stimmt – wie dies B. Cywiński behauptet –, daß die westlichen Theologen, die sich mit der Präsenz der Kirche in der heutigen Welt befassen, also im weitesten Sinne der politischen Theologie zuzuordnen sind, in ihrer Mehrheit das angesprochene zweipolige Schema unreflektiert übernehmen und dabei die Erfahrungen der Völker Ostmitteleuropas außen vorlassen, dann liegt die Gefahr nahe, Polens Volkskirche ansatzhaft mißzuverstehen. Die Skepsis, mit der man im eigenen sozio-kulturellen Umfeld dem volkskirchlichen Phänomen begegnet, wird leicht auf die polnische Szene übertragen, ohne deren sozio-kulturelle Konditionen eigens zu bedenken. Der bloße Augenschein volkskirchlicher Traditionen – reiches religiöses Brauchtum, paraliturgische Vielfalt, Wallfahrten, Marienkult – verführt dazu, diese als geschichtlich überholt und für die Präsenz der Kirche in der heutigen Welt eher belastend anzusehen. So entsteht der verbreitete Eindruck einer teils anachronistischen, teils exotischen Kirche, die mehr dem Mittelalter als der Jetztzeit zuzuordnen ist.

Bei einer solchen Bewußtseinslage mag auch der seitens der Partei in jüngster Zeit erhobene Vorwurf des „Klerikalismus" Gehör finden, womit nicht nur ein weiteres interpretatorisches Mißverständnis der polnischen Volkskirche sein westliches Echo finden würde, ein solcher Vorgang würde auch einen erschreckenden Mangel an Solidarität mit der polnischen Kirche bedeuten, für die der Vorwurf des Klerikalismus keine bloße „Verbalinjurie" darstellt, sondern den Auftakt zu einer Konfrontation mit dem real-sozialistischen System, in der die Kirche ihre traditionell vorgegebene Rolle als Manifestation und schützender Hort der Nation verteidigen und unter spezifischen Bedingungen ihre gesellschaftliche Relevanz wahren muß.

Der Vorwurf des Klerikalismus

In seiner Analyse der Entwicklung nach dem August '80 kommt M. zu dem Schluß, daß diese als „Solidarität" und „Erneuerung" bekannte Phase – selbst über die Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 hinaus – als „Rückfall in den Klerikalismus" zu klassifizieren sei: „Nach dem August 1980 wurde unser Land von einer gewaltigen Welle der Klerikalisierung überflutet, wie sie seit langem in keinem europäischen Land mehr beobachtet wurde . . . Mit äußerster Verbissenheit gingen dem Sozialismus feindliche Kräfe daran, kirchliche Institutionen, Riten und Symbole für ihren politischen Kampf gegen die Volksmacht zu instrumentalisieren und auszunutzen, die ihrerseits für die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit mehr getan hat als jede frühere Regierung in Polen. Mit der Verhängung des Kriegsrechts ließ zwar der

[3] H. D. Wendland, Die Krisis der Volkskirche – Zerfall oder Gestaltwandel, Opladen 1971. Nach W., der Herkunft und Wirkungsgeschichte des Begriffs „Volkskirche" im deutschen Protestantismus seit dem 19. Jh. untersucht, sind die emanzipatorischen, gegen das landesherrliche Kirchenregiment und die „Pastorenkirche" gerichteten Implikationen des Begriffs kaum zur Wirkung gekommen, wohl aber die auf die Romantik zurückgehende völkische Idee, deren äußerste Pervertierung die „Deutschen Christen" darstellen. W. tritt für eine Überwindung der Volkskirche durch eine „Kirche für alle" ein. Vgl. auch das Stichwort „Volkskirche" in H. R. Müller-Schwefe, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Tübingen 1982, S. 1450–1462. Bd. IV, 1962³, 1458–1461.

[4] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984⁴, S. 120f. Auf dem Symposium äußerte sich M. in ähnlicher Weise.

[5] Vgl. das der lateinamerikanischen „Volkskirche" gewidmete Heft 6 von Concilium 6/1984. 20 Jg. Hft. 6, 437–532.

[6] B. Cywiński, Ogniem próbowane, Bd. I Korzenie tożsamości, Rom 1982, S. 9.

Druck eines kämpferischen Klerikalismus nach, doch gibt es ständig neue Versuche eines Mißbrauchs der Religion zu antisozialistischen politischen Aktionen, die mit der Religion als solcher nichts gemein haben . . ."[7]

Was hier mit dem Klerikalismus-Etikett versehen wird, ist nichts weniger als der genuin volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche. Mit seiner Polemik gegen eine Instrumentalisierung kirchlicher Institutionen, Riten und Symbole im „politischen Kampf gegen die Volksmacht" (władza ludowa) spielt der Autor auf jene religiös-nationalen Ausdrucksformen an, die in der Tat den Prozeß der Erneuerung begleiteten. Wir erinnern uns: als die Arbeiter der Danziger Leninwerft im August '80 mit ihrem Okkupationsstreik die Regierung zu Fall brachten und das Zugeständnis freier, von Staat und Partei unabhängiger, sich selbst verwaltender Gewerkschaften erzwangen, führten sie diesen Kampf um fundamentale demokratische Rechte im Zeichen der „Schwarzen Madonna", deren Bild sie an das geschlossene Werktor hängten, neben das des „polnischen Papstes". Vor dem Werk errichteten sie ein Kreuz zum Gedenken an die Opfer vom Dezember 1970. Die streikende Belegschaft war zugleich eine Gebetsgemeinschaft, die ihre Anliegen in Form von Fürbitten aussprach, die Priester auf das Betriebsgelände bat, um Beichte zu hören und die Eucharistie zu feiern, und die im Verhandlungsraum, in dem am 31. August die Vereinbarungen mit der Regierungsdelegation unterzeichnet wurden, das Kreuz neben den Adler anbrachte, während die Büste Lenins, des „sozialistischen Patrons" der Werft, unbeachtet, doch unbeschädigt eine Ecke füllte. – Allein die Optik dieses Streiks macht den spezifischen und unübertragbaren Charakter der polnischen Volkskirche deutlich.

Dabei ist gegen den Vorwurf des Klerikalismus zu sagen, daß es sich bei der eigentümlichen Symbiose von gesellschaftlichem Kampf und religiöser Symbolik, wie sie für die Phase der Erneuerung insgesamt kennzeichnend ist, keineswegs um ein von der Amtskirche inszeniertes Szenarium handelt, sondern um spontane, von den Arbeitern ausgehende Initiativen, die durch ein geschichtlich vermitteltes, kollektives Bewußtsein motiviert waren und sind. Das verweist auf eine spezifische politische Kultur, in der das Christentum eine nationale Inkarnation erfuhr, deren Wirkungsgeschichte bis heute anhält. Anders als in Westeuropa blieb Polen von tiefen Traditionsbrüchen verschont. Die Reformation erwies sich als Episode,[8] ohne in Anwendung des Prinzips „cuius regio, eius religio" zu einer konfessionellen Zersplitterung zu führen. Die Einheit von (katholischer) Religion und Nation überdauerte, ohne daß Religion und Kirche im polnischen Bewußtsein als Unterdrückungsmechanismen diskreditiert worden wären. Damit waren für Polen andere Voraussetzungen für die Aufklärung gegeben als in den westeuropäischen Ländern. Während die westeuropäische Aufklärung vor dem Erfahrungshorizont der Religionskriege ein Protest der Vernunft gegen die vom Christentum bestimmte Geschichte war und – von starken religionskritischen Tönen begleitet – Gesellschaft auf die gegenüber dem Christentum als ursprünglich gedachten Fundamente von Natur und Vernunft begründen sollte, fehlten in Polen für eine derartige Intention und Tendenz die Voraussetzungen, so daß sich die polnische Aufklärung vor allem als eine moralisch-politische Erneuerung darstellt, wobei diese zugleich den Ausgangspunkt für die Zeit der polnischen Teilungen markiert. Mit dem Verlust der mit dem ausgehenden 18. Jh. einsetzenden und bis zum Ende des Ersten Weltkriegs währenden Periode des Verlustes der Eigenstaatlichkeit wurde – neben der Kultur und ihren Trägern – die Kirche zur eigentlichen nationalen Kraft, die der Nation ihr geschichtliches Überleben ermöglichte und ihr half, ihre Identität zu wahren.

Diese kurz umrissene geschichtliche Determinante politischer Kultur macht den gegen die polnische Kirche erhobenen Klerikalismus-Vorwurf fragwürdig. M. verweist selbst darauf, „daß der Terminus ‚Klerikalismus' in der ersten Hälfte des 19. Jh.s in Frankreich auftauchte, als sich der Kampf gegen die politischen Einflüsse des Klerus verstärkte".[9] Mit diesem Hinweis auf die terminologische Herkunft des Begriffs gibt M., wenngleich indirekt, zu, daß er aus gesellschaftlichen Bedingungen resultiert, die zu den polnischen Verhältnissen jener Zeit im krassen Gegensatz stehen. M. versäumt es, den Begriff des Klerikalismus daraufhin zu prüfen, ob er bei der Eigenart politischer Kultur auf die polnischen Verhältnisse anwendbar ist. Würde er den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche reflektieren, wozu er als Marxist offenbar weder begrifflich noch ideologisch in der Lage ist, so müßte ihm selbst die Unhaltbarkeit des Klerikalismus-Vorwurfs einleuchten. Dieses Reflexionsdefizit führt in seiner Konsequenz dazu, daß seine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf einem grundsätzlichen Un- bzw. Mißverständnis der überlieferten nationalen wie gesellschaftlichen Funktion der Kirche basiert. Um den Klerikalismus-Vorwurf als substanzlos zu entkräften, ist dieses dem Buch von M. zugrunde liegende Reflexionsdefizit durch eine Überlegung zum volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche aufzufüllen.

Kirche in Einheit mit der Nation

Im Jahre 1966 feierte die polnische Kirche nach neunjähriger Vorbereitung durch eine Große Novene ihr Millennium. Es bestand nicht allein in der Erinnerung an das historische Faktum der Taufe Miesko's I. im Jahre 966, einem Datum, das im polnischen Bewußtsein den gemeinsamen Anfang der Christianisierung und der Eigenstaatlichkeit fixiert. Mit diesem Rückbezug wurde zugleich der Einheit von Glaube und Nation gedacht, die – bei allen Wechselfällen der Geschichte – eine jahrtausendlange Tradition besitzt und an der Schwelle eines neuen Jahrtausend als verpflichtendes Erbe zu übernehmen war.

Die Feier des Millenniums mit seinen Wallfahrten und Gelöbnissen vor der Gnadenikone der Schwarzen Madonna war eine machtvolle Demonstration eben dieser Einheit, verlief aber auch in scharfer Konfrontation mit der Partei; dies vor allem deswegen, weil – in Konkurrenz zur Kirche – die Partei ihr eigenes Millennium der Staatlichkeit Polens als „patriotische Manifestation" organisiert hatte, die allerdings gegenüber den kirchlichen Feiern eher kläglich ausfiel.

Die Tausendjahrfeier Polens machte die Kluft deutlich, die sich zwischen der Partei und ihrem Herrschaftssystem auf der einen und der mit der Nation in Einheit stehenden Kirche auf der anderen Seite aufgetan hatte und die sich seitdem durch die Wahl des Krakauer Kardinals zum Papst und die polnische Erneuerungsbewegung weiter vertieft hat. In einer Erklärung ihres ersten Sekretärs W. Gomułka gab die Partei freilich den Ereignissen im Jahr des Millenniums ihre eigene Deutung: „In unserer Epoche steht bei Millionen von Polen die Beziehung zur Religion in keinem bewußtseinsmäßigen Bezug zu ihrer politischen Einstellung. Der Prozeß der Emanzipation des weltlichen Lebens von den Einflüssen der Kirche hat die Religion schon längst ihres Charakters einer universalen Weltanschauung beraubt und zu einer einheitlichen Auffassung der Nation in den für sie lebensnotwendigen Fragen der Sicherheit Polens sowie der sicheren Entwicklung ihrer Ökonomie und Kultur geführt. Hierum dreht sich im Grunde der ganze Konflikt zwischen Kirche und Staat, wie er seitens des Episkopats in Szene gesetzt wurde."[10] Eine Erklärung, die zwar der ideologisch-politischen Maxime der Partei entsprach, zu den realen Verhältnissen indes in einem eklatanten Widerspruch stand.

Die Einheit von Nation und Glaube, von Volk und Kirche ist die wesentliche Determinante der polnischen Kirche. Sie rechtfertigt es, in einem expliziten Sinn von einer „Volkskirche" zu sprechen, da das Kompositum eine faktische Symbiose zum Ausdruck bringt. Diese mit den Anfängen der Geschichte Polens grundgelegte Symbiose von Volk und Kirche erhielt ihre Prägung vor allem in Zeiten staatlichen Verfalls, des Verlustes der Eigenstaatlichkeit, in denen Identität und Existenz der Nation extrem gefährdet waren, wie dies in einer frühen Phase zwischen 1138 und 1295 sowie und vor allem in der Zeit der Teilungen (1795–1918) der Fall war. In diesen Epochen übernahm die Kirche die Rolle des defensor Poloniae.

Nichts hat die Mentalität der Polen so stark geprägt wie die sich über mehrere Generationen erstreckenden Teilungen des Landes. Diese Zeit bedeutete nicht nur den Verlust der Eigenstaatlichkeit, sondern zugleich die Desintegration der Gesellschaft durch die unterschiedlichen Mechanismen der drei Fremdstaaten. Da die Polen aufgrund ihres ausgeprägten Nationalbewußtseins diesen Zustand nicht passiv hinnahmen, sondern um ihre Identität und Souveränität zu kämpfen wußten, verdichtete sich die Einheit von Kirche und Nation zu einer Schicksalsgemeinschaft. In Einschätzung dieser Phase urteilt der polnische Publizist B. Cywiński: „In der gegen die Teilungen gerichteten Integration der Gesellschaft zählten drei Elemente: die Wahrung und Vertiefung nationalen Bewußtseins in der Breite der Gesellschaft, die Entwicklung nationaler Kultur und in ihrem Rahmen die Entfaltung freiheitlicher Werte sowie schließlich – der politische Kampf.

[7] Markiewicz, a. a. O., S. 184.

[8] A. Szulczyński, Reformacja a dzieje Kościoła w Polsce, Więź 3/1976. Vgl. auch Th. Mechtenberg, Toleranz in Polen – ein Erbe der Reformation, Orientierung 8 (1977). 41 Jg., 92–95.

[9] Markiewicz, a. a. O., S. 185.

[10] Ebd., S. 98.

Auf der ersten Ebene war die Rolle der Kirche gewaltig. Sie erfüllte sie gewissermaßen aufgrund ihrer Existenz und Präsenz, durch die Dauerhaftigkeit ihrer Pfarrstruktur und durch die unter Verfolgung leidende Seelsorge. Für die Breite der Gesellschaft blieb sie ein öffentliches Zeichen beständigen Polentums. Diese Situation war nicht ohne Einfluß auf die Entwicklungsmodelle polnischer Religiösität. Die Sphären nationaler und religiöser Zugehörigkeit waren in der Epoche des souveränen polnischen Staates als getrennte Bereiche erfahren worden, wenn auch die Kriege gegen die Schweden und Moskowiter dazu beitrugen, die feindliche Nation mit dem abweichenden Bekenntnis zu assoziieren. Die Präsenz der preußischen, besonders aber der russischen Teilungsmacht im 19. Jh. sowie die Tatsache nationaler und religiöser Verfolgungen von Polen vertiefte das Gefühl der Verbundenheit, ja bewirkte in einem gewissen Grad die Gleichsetzung beider Sphären des geistigen Lebens in der Gesellschaft. In dieser Atmosphäre konnte eine manifeste Religiosität als patriotische Pflicht verstanden werden, und umgekehrt war die religiöse Praxis bewußt durch Inhalte geprägt, die die nationalen Gefühle belebten."[11]

Diese über ein Jh. währende Solidarität der Kirche mit dem nationalen Geschick war nach der kurzen Phase der Zwischenkriegszeit für die Jahre des Zweiten Weltkriegs und der Okkupation neu gefordert. So versteht sich, daß auch in der gegenwärtigen Phase eines sozialistisch regierten Polen die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation fortbesteht und unter spezifischen Krisenbedingungen das religiös-nationale Bewußtsein auf Identifikationsmuster des 19. Jh.s zurückgreift. Dieses Phänomen als Klerikalismus zu verdächtigen, heißt für einen Polen, die eigene Geschichte verleugnen.

Marienkult und Freiheitskampf[12]

Der volkskirchliche Charakter der polnischen Kirche besitzt seinen Kulminationspunkt: die Jasna Góra in Tschenstochau mit dem Gnadenbild der Schwarzen Madonna. Dorthin pilgert die Nation. In diesem Nationalheiligtum sind die geschichtlichen Zeugen für die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation aufbewahrt – bis hin zu der Asche ermordeter KZ-Opfer und dem Porträt von Lech Wałęsa, dem einzigen Bild eines Lebenden in einer Galerie nationaler Gestalten.

Die Geschichte des Gnadenbildes, einer wertvollen Ikone byzantinischer Tradition, geht auf das Jahr 1382 zurück, als zur Zeit Ludwigs des Großen Polen für zwölf Jahre in enger Verbindung mit Ungarn stand, ehe mit Jadwiga, einer Tochter Ludwigs, die Dynastie der Jagiellonen begründet wurde. Die Ikone kam durch Ladislaus von Oppeln, einem Statthalter Ludwigs, nach Tschenstochau, wo sie in die Obhut der Pauliner, eines ungarischen Eremitenordens, gegeben wurde.

Zwei Ereignisse wurden für die nationale Bedeutung der Ikone entscheidend: die Schändung des Bildes im Jahre 1430, die durch die Restaurierung als sog. Wangenwunde in die Ikonographie eingegangen ist und eine Identifikation der Leiden des Volkes mit dem Bilde der Madonna möglich machte, sowie die Rettung Polens aus der „Sintflut" des Schwedeneinfalls im Jahre 1655, was den damaligen König Jan Kasimir bewog, die Madonna am 1. April 1656 in der Lemberger Kathedrale feierlich zur Königin Polens auszurufen und die Nation durch Gelübde an ihre Königin zu binden. Seit dieser Zeit ist die Madonna im religiös-nationalen Bewußtsein der Polen oberste Instanz. So vermerkt die Konstitution des Sejm aus dem Jahr 1764, daß „die Republik ihrer Heiligsten Königin, der Jungfrau Maria, in dem durch Wunder berühmten Bild von Tschenstochau für immer ergeben ist und durch ihre Fürbitte alles Nötige erhält", eine Formel, die sich immer wieder zitiert findet, so in einem Telegramm Johannes Pauls II. an Kardinalprimas Wyszyński auf dem Höhepunkt der Augustereignisse des Jahres 1980.

Die Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf verdichtete sich mit dem ausgehenden 18. Jh., als Polen zunehmend unter russische Vorherrschaft geriet und sich die Konföderation von Bar im Kampf gegen die zaristischen Truppen in die Klosterfeste von Tschenstochau zurückzog – ohne daß sich freilich das Wunder des Jahres 1655 wiederholen sollte. In der langen Phase der polnischen Teilungen war die Jasna Góra eine Bastion nationaler Hoffnung auf Freiheit und Unabhängigkeit: einmal durch die zahllosen Wallfahrten, die – trotz mancher Verbote – aus allen Winkeln des geteilten Landes zur Gnadenstätte der Madonna strömten, wodurch sie zum Zentrum nationaler Integration wurde; zum anderen kam es unter dem Einfluß der Romantik zu einer Synthese von Glaube und Freiheit, die – so in zahlreichen lyrischen Texten – in enger Verbindung mit der Madonna stand und das nationale Bewußtsein entscheidend prägte; schließlich fand auch der bewaffnete Kampf unter Fahnen statt, die das Bild der Madonna trugen, so daß eine zaristische Verlautbarung die Mutter Gottes von Tschenstochau als „erste Revolutionärin" betitelt, deren Bild die Idee der Unabhängigkeit Polens beschwöre, weshalb die Truppen dafür zu sorgen hätten, daß es aus den polnischen Häusern entfernt wurde. Wie stark diese Tradition im sozialistisch regierten Polen nachwirkt, kann man an dem von Primas Wyszyński noch in seiner Haft entworfenen, auf die Jasna Góra ausgerichteten Pastoralprogramm ablesen oder an dem kaum beachteten Umstand, daß auch die Gewerkschaft „Solidarität" diese Tradition der Verbindung von Marienkult und Freiheitskampf fortsetzte.[13]

Zusammenfassend läßt sich sagen: die Jasna Góra mit dem Gnadenbild der Madonna als der Königin Polens ist d a s Symbol der polnischen Volkskirche. Es steht für das Überleben der Nation in Zeiten der Unterdrückung, für ihre Einheit in äußerer wie innerer Zerrissenheit, für ihre Identität unter aufgezwungener Entfremdung, für ihre Kontinuität im geschichtlichen Wandel, für eine Symbiose von Christentum und Kultur und – noch uneingelöst – für eine Versöhnung von östlichem und westlichem Christentum.

Anmerkungen zur gegenwärtigen Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche

Die traditionelle Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation als die entscheidende volkskirchliche Determinante ließ für das Nachkriegspolen ein spannungsreiches Verhältnis von Staat und Kirche erwarten, da kaum damit zu rechnen war, daß sich die eine totale Kontrolle der Gesellschaft intendierende und vom sowjetischen Machtzentrum abhängige Herrschaft der Partei mit dem Selbstverständnis der Nation versöhnen ließ, deren Manifestation und Hort seit jeher die Kirche war. Dennoch waren nach den Erfahrungen des Stalinismus Staat und Kirche nach dem Polnischen Oktober 1956 um einen modus vivendi bemüht. In der Partei hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, daß Polen gegen die Kirche nicht zu regieren sei und man für ihre stabilisierende Funktion Kompromisse eingehen müsse. Die Kirche ihrerseits akzeptierte das sozialistische System, da ohnehin jeder Machtwechsel aus geopolitischen Gründen ausgeschlossen schien, wobei ihre Strategie darauf zielte, das System zu möglichst weitgehenden Zugeständnissen an das nationale Selbstverständnis zu bewegen. Dieser – stets labile – modus vivendi erscheint aufgrund der Ereignisse seit dem Ende der siebziger Jahre gefährdet. Zum einen ist durch die Papstwahl des Krakauer Kardinals Karol Wojtyła und seine beiden Pilgerreisen in seine Heimat das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, das nach kommunistischer Auslegung die Kirche rigoros aus den gesellschaftlichen Bereichen verbannt, durchbrochen worden, als Millionen von Polen auf öffentlichen Plätzen oder durch das Fernsehen in Identifikation mit dem „polnischen Papst" ihre nationale Einheit erfuhren – getrennt von der Partei und den staatlichen Institutionen. Zum anderen hat die Erneuerungsbewegung des Nachaugust eine Entwicklung in Gang gesetzt, in der sich weiteste Teile der Gesellschaft durch Selbstverwaltung der Kontrolle der Partei entzogen. Mit Verhängung des Kriegsrechts wurde dieser Prozeß zwar gestoppt und unterdrückt, doch gelang es der auf Stabilisierung der kommunistischen Macht orientierten Politik des Generals Jaruzelski nicht, mit der wiedergewonnenen Kontrolle über die gesellschaftlichen Institutionen die Gesellschaft selbst zurückzugewinnen. Im Gegenteil: die Kluft zwischen der Gesellschaft und dem sozialistischen System ist so tief wie nie zuvor.

In dieser Situation ist die polnische Kirche in doppelter Weise gefordert (und möglicherweise überfordert): sie muß weiterhin im Interesse der Nation um einen Ausgleich mit der Regierung bemüht sein, wobei sie – bisher vergeblich – auf die Wiederherstellung des Subjektcharakters der Nation durch authentische gesellschaftliche

[11] B. Cywiński, a. a. O., S. 58.

[12] Vgl. Th. Mechtenberg, Der nationale Charakter der polnischen Marienverehrung, Orientierung 13/1976. 40. Jg., 139.

[13] So weihte Lech Wałęsa am 21. Oktober 1980 sich und die unabhängige Gewerkschaft „Solidarität" vor dem Gnadenbild der Madonna. Im Weihetext heißt es u. a.: „Deiner besonderen mütterlichen Sorge vertraue ich die unabhängigen, sich selbst verwaltenden Gewerkschaften „Solidarität" an. Lenke sie, Mutter, und wahre ihre Rechte. Ich flehe zu Dir: Nimm unser Vaterland in Deinen Schutz, daß Polen immer mehr zu einer menschlichen Wohnung werde, zu einer Wohnung der Kinder Gottes; daß Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe und Solidarität in ihm siegen." (Vgl. die zum Jubiläumsjahr von den Paulinern herausgegebene Sammlung „O Matce i Królowej Polaków", Jasna Góra/Rom 1982, S. 266–268.)

Vertretungen insistiert, zugleich aber muß sie sich – in Analogie zum 19. Jh. – als Manifestation und Hort der Nation erweisen, was konkret bedeutet, den aufgrund der Machtstabilisierung des Systems ausgegliederten gesellschaftlichen Kräften der Erneuerungsbewegung innerkirchlich einen Raum zu öffnen, etwa durch die vielerorts veranstalteten „Christlichen Tage der Kultur", die u. a. bekannten Oppositionellen ein Forum verschaffen, was Partei und Regierung zum Anlaß nehmen, solchem „Klerikalismus" den Kampf anzusagen, der freilich keineswegs ein Kampf gegen die Religion sein soll, sondern im Gegenteil „mit der Verteidigung des eigentlichen Charakters von Religion und Kirche gleichbedeutend ist".[14] Dieser Kampf, der nach den Erfahrungen des von Sicherheitsoffizieren verübten Mordes an den mit der „Solidarität" verbundenen Priesters Jerzy Popiełuszko sowie des sog. „Kreuze-Kriegs" keineswegs nur verbaler Natur ist, beweist, daß Partei und Regierung offenbar entschlossen sind, der polnischen Kirche ein den Kategorien des Marxismus-Leninismus entsprechendes, doch ihrem volkskirchlichen Charakter widersprechendes Verständnis ihrer nationalen und gesellschaftlichen Relevanz aufzuzwingen.

Kritische Anfragen

Die Überlegungen verfolgten das Ziel, gegen eine mißverständliche Begriffsübertragung den volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche immanent aufzuweisen und – wie im Falle des Klerikalismus-Vorwurfs – die Unhaltbarkeit einer die sozio-kulturellen Konditionen der polnischen Kirche negierenden Kritik deutlich zu machen. Damit ist aber nicht jegliche Kritik ausgeschlossen. Abschließend sollen daher einige Anfragen formuliert werden, wie sie sich aus der kritischen Reflexion des volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche unmittelbar ergeben.

Eine erste Frage betrifft das Problem des Verhältnisses von „Amtskirche" und „Volkskirche". Das Problem ist aus Lateinamerika bekannt, wo P. Johannes Paul II. mehrfach vor einem Gegensatz beider gewarnt hat. In dieser Form ist es für Polen nicht aktuell, wenngleich sich in der gegenwärtigen Situation gewisse Spannungen zeigen, die aus dem volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche resultieren und in der Meinung zum Ausdruck kommen, die Kirchenleitung – in Sonderheit Primas Glemp – entferne sich mit seiner Bereitschaft zur Vermittlung zu weit von den vorgegebenen volkskirchlichen Handlungsmustern. Doch das Problem ist nicht allein taktischer, sondern grundsätzlicher Natur, weil Volks- und Amtskirche nicht deckungsgleich sind und das religiös-nationale Bewußtsein samt seinen Ausdrucksformen von der Amtskirche nicht eigentlich produziert, auch nicht nur reproduziert wird; es ist als ein nicht nur aus kirchlichen Quellen gespeister Traditionsstrom vorgegeben. Seine Quellgründe liegen u. a. in der polnischen Kultur, in literarischen und philosophischen Texten, vornehmlich der Romantik. Dies gilt insbesondere für den polnischen Messianismus, vor allem in der durch A. Mickiewicz popularisierten Form, der Polen zum „Christus der Nationen" erklärt und das polnische Schicksal in Analogie zu Tod und Auferstehung Jesu Christi deutet.[15] Dieser Messianismus ist keineswegs ein romantisches Relikt, sondern bestimmt z. T. die Verkündigung (z. B. die des ermordeten Priesters J. Popiełuszko) oder zeigt sich in den nach Verhängung des Kriegsrechts populär gewordenen sog. „Solidaritätsgräbern". Die Kirche steht somit angesichts der nicht nur von ihr gespeisten volkskirchlichen Tradition vor einem spezifischen Erwartungshorizont, was ihr die Entscheidung über den Grad der Übereinstimmung bzw. Differenz abverlangt. Die Frage ist, nach welchen – auch theologischen – Kriterien sich diese Verhältnisbestimmung über die bloße Taktik hinaus zu richten hat. Es scheint, daß dieses Problem nur ungenügend erkannt ist.

Eng mit diesem Komplex verbunden ist eine weitere Anfrage: Inwieweit ist die aus der Einheit von Nation und Kirche resultierende heilsgeschichtliche Interpretation nationaler Geschichte, wie sie extrem in der Tradition des Messianismus, abgeschwächt auch in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen begegnet,[16] theologisch vertretbar? Auch hier ist der polnischen Theologie ein Problem aufgegeben, das – bezüglich der unaufhebbaren Differenz von Heils- und Weltgeschichte – kaum reflektiert wird oder dessen Reflexion eine volkskirchlich orientierte Verkündigung nicht tangiert.

Eine dritte Konsequenz des durch die Einheit und Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Nation determinierten volkskirchlichen Charakters der polnischen Kirche ist das vom Katholizismus stark geprägte Kulturmodell, dessen Dominanz die Gefahr impliziert, die polnische Kultur und Geschichte auf ihr katholisches Element zu reduzieren und den faktischen Pluralismus zu negieren. Dieses Problem wird allerdings in Kreisen katholischer Intelligenz hinlänglich und mit der nötigen Offenheit für jüdische, orthodoxe, protestantische und allgemein laikale Elemente polnischer Kultur und Geschichte diskutiert, doch findet diese Problemsensibilisierung in der volkskirchlich orientierten Massenpastoral kaum seinen Niederschlag.[17]

Schließlich wird die volkskirchlich orientierte Massenpastoral selbst zum Problem, wo sie eine kollektive Identifikation mit der Kirche und der Nation erstrebt und die personale Glaubensreifung vernachlässigt. Auch dieses Problem wird, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität und Konsequenz, zunehmend erkannt, wobei vor allem einige kirchliche Religionssoziologen gegenüber der volkskirchlich orientierten Massenpastoral kritische Bedenken anmelden[18] und für eine differenzierende Gruppenpastoral eintreten.

In diesem Zusammenhang stellt sich – vor allem mit dem Blick auf die Emigrationswelle und die zahlreichen Spätaussiedler – die Frage, ob nicht die Einheit eines religiös-nationalen Bewußtseins bei nationaler Desintegration letztendlich zum Verlust des Glaubens führen muß. Die polnische Auslandsseelsorge ist sich offenbar dieser Gefahr bewußt und entsprechend bestrebt, eine nationale Desintegration zu verhindern. Die Frage ist aber, ob das Problem deutscherseits genügend gesehen wird und polnischen Emigranten wie deutschen Spätaussiedlern die nötigen pastoralen Integrationshilfen gewährt werden, um sie in dem so andersartigen sozio-kulturellen Umfeld kirchlich und gemeindlich einzugliedern. So mündet die scheinbar entlegene Frage nach dem volkskirchlichen Charakter der polnischen Kirche in eine dringliche pastorale Aufgabe, die ohne Kenntnis der hier dargelegten Zusammenhänge kaum lösbar sein dürfte – ein Grund mehr, den mit dem Symposium der Kath.-Theol. Fak. eingeschlagenen Weg fortzusetzen.

[14] Markiewicz, a. a. O., S. 185.

[15] „Die polnische Nation wurde gemartert und ins Grab gelegt, worauf die Könige riefen: Getötet und bestattet haben wir die Freiheit. Doch ihr Rufen war Dummheit. Mit ihrem letzten Verbrechen ward das Maß ihrer Untaten voll, und ihre Macht endete, da ihr Jubel am größten. Denn die polnische Nation starb nicht. Zwar liegt ihr Leib im Grab, doch ihre Seele erstand von der Erde, das heißt, sie entwich aus dem öffentlichen Leben, hin in den Abgrund, in das verborgene Leben der unter Unfreiheit leidenden Völker in der Heimat und außerhalb ihrer – um ihre Leiden zu schauen. Doch am dritten Tag kehrt die Seele in den Leib zurück und die Nation ersteht von den Toten und befreit alle Völker Europas aus der Knechtschaft." (A. Mickiewicz, Księgi narodu polskiego, in: Dzieła, Bd. VI, S. 17.)

[16] Vgl. beispielsweise das Hirtenwort der polnischen Bischöfe zur Vorbereitung der 600-Jahr-Feier der Präsenz des Gnadenbildes von Tschenstochau „Sechs Jahrhunderte Königsherrschaft Mariens auf der Jasna Góra", Orientierung 13/1976. 40. Jg., 140–143.

[17] Ein extremes Beispiel für die Reduktion polnischer Geschichte und Kultur auf ihr katholisches Element ist das sog. Panorama im Kloster Niepokalanów.

[18] Hier vor allem die Arbeiten von W. Piwowarski; z. B. sein Beitrag „Kościół ludowy a duszpasterstwo" in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Religijność ludowa, ciągłość i zmiana", Wrocław 1983.

Blum, Erhard: **Die Komposition der Vätergeschichte.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984. XI, 564 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 57. Bd) geb. DM 98.–

Diese Heidelberger Diss. verdankt sich Anregungen von R. Rendtorff, dessen Thesen sie für Gen 12–50 zu vertiefen und weiterzuführen sucht. Formal knüpft sie an die große Arbeit von A. de Pury, Promesse divine et Légende Cultuelle dans le Cycle de Jacob, 2 Bde (1975) an, freilich mit entgegengesetzter These und unter Hinzunahme von Gen 37–50. Sie gliedert sich in drei Hauptteile.

Der 1. (Die Jakobüberlieferung, 270 S.) ist m. R. der umfangreichste, weil nach Arbeitsweise und Innovation gewichtigste. Der 2. (Die Vätergeschichte, Gen 12–50) bespricht die Abraham-Isaak-Erzählungen u. zw., der These gemäß, unter dem Gesichtspunkt des nunmehr anhebenden Entstehens der Vätergeschichte Gen 12–50 (188 S.). Der 3. (Komposition und Bedeutung der Vätergeschichte, 48 S.) stellt die Ergebnisse zusammen und würdigt sie. Sowohl der Umfang des Bearbeiteten als die Arbeitsweise des Vf.s nötigen Respekt ab und lassen die Arbeit begrüßen.

Es wäre nicht sinnvoll, mit einer Schilderung der wichtigsten Thesen des Vf.s zu beginnen, da bei der Wirrnis gegenwärtiger Thesenbildungen die Verständigung über Gemeinsamkeiten nicht unwichtig sein kann. So sei vorweg daran erinnert, daß die wiss. Aufgabe der Urkundenhypothese, die Vf. bekämpft, wie der Thesen, die er vertritt,

darin besteht, einen offenbar nicht einfachen, vielmehr deutlich komplexen Primärbefund in seiner Entstehung verständlich zu machen und als Quelle zur Geltung zu bringen. Tatsächlich ist die vom Vf. bekämpfte Urkundenhypothese (in welcher Fassung auch immer) sehr hypothetisch, was man sicher bewußt zu machen hat.

Denn der stets so besonders geschätzte Jahwist ist bereits eine Hypothese 3. Grades (nach P und D/Dtr. als 1., E oder R^E als 2. Grades), die mindestens noch durch starke Ergänzungen gekennzeichnet wäre – eine weitere Erhöhung der Hypothetik. Daß solche Hypothetik nicht nur Kritik, sondern auch Versuche der Vereinfachung und Verbesserung herausfordert, gehört zur Sache. Wenn sie sich seit Wellhausen trotz mancher Bestreitungen immer wieder behauptet hat, beruhte das auf einer doppelten Einsicht: a) eine weniger komplizierte Lösung (abgesehen von internen Bereinigungen) ist kaum erreichbar; b) die Urkundenhypothese blieb kontrollierbarer als jede andere Lösung. (Rendtorffs und) Blums Arbeit wird man daher an den Kriterien messen müssen, a) ob sie insgesamt bzw. hier und da den Primärbefund besser erklärt als sonst bekannte Vorschläge, b) ob sie eine kontrollierbarere Lösung bietet als die Urkundenhypothese. Wegen des begrenzten Raums einer Rezension wird das 2. Kriterium eine größere Rolle spielen müssen als das 1., das perspektivisch das wichtigste Kriterium bleibt.

Vorweg möchte Rez. jedoch gern sagen: Vf. beherrscht sein Handwerk vorzüglich und zeigt viel Übersicht, wo er diese für erforderlich hält (die Arbeit ist unterschiedlich gründlich in ihren Teilen). Im 1. Hauptteil kann man Vf. gut zuhören und ihn auf der Höhe seiner Argumentation finden; aber auch in den späteren Teilen wird mancher manches ähnlich bearbeitet finden. Da das sachlich bei weitem Wichtigste zur Jakobüberlieferung gesagt wird und die Arbeit hier ihre größte Dichte erreicht, soll dieser Teil im folgenden etwas ausführlicher vorgestellt werden. (Die Notierung erfolgt in großen Blöcken, ohne Markierung der Feinanalysen, die stets vorausgesetzt sind.)

1. Als Grundbaustein findet Vf. eine Jakoberzählung 25 B; 27–33 aus der Zeit Jerobeams I, die bereits eine Jakob-Esau-Laban-Geschichte (ungefähr 25B; 27; 29,1–30; 30,25–43; Teile aus 31,16b–32,2a; 32,4–9.14–32; 33,1–17) zur Grundlage gehabt haben und durch eine sog. Kompositionsschicht (s. die Lücken) ergänzt worden sein soll. Ganz am Anfang standen nach Vf. sehr wenige, isolierte Einzeltraditionen 25,29ff; 27,1–40; 28,11f.16–19; 31,46.51–53. Die (nordisraelit.) Jakoberzählung sei noch nordisraelit. durch die Notizen 33,18.20; 35,6f.8.16–20 erweitert worden und später vor allem durch die Josefsgeschichte 37; 39–45; 46,5b.28–33; 47; 50,1–11.14–21 (weiterhin vermehrt um 41,50–52; 48). Dann erst kam eine Juda-Bearbeitung 34; 35,21–22a; 38; 49, eine Harranbearbeitung (schon dtr?) und vor allem eine D-Bearbeitung (nachexil.), zu der Vf. 28,15; 31,3; 32,10–13; 35,1–5, 46,1–5a; 50,22–26 zählt.

Nun fällt es leicht, die Mängel fremder Vorschläge zu finden; z. B. die These, die Jakoberzählungen handelten vom nordisrealit. Königtum, weil sie aufs Haus Josef beschränkt seien, und ihre schwache Datierung unter Jerobeam I; die Behauptung, Gen 49 sei ein Judatext und V. 8–12 meinten Judas Erstgeburt; Gen 34 sei eine Ätiologie gemäß 49,5–7 (sehr gewaltsam); Gen 38 sei wegen einer davidisch-imperialen Note eingefügt; 33,19 handle vom Kauf eines Grabbesitzes und sei deswegen dtr.; 28,21a „Vaterhaus" ziele auf die Versöhnung mit Esau (der 33,1–17 jenes nicht repräsentiert); 28,22 habe nie anderes als Jerobeams I Tempel gemeint, Zusätze seien nicht anzunehmen. Aber es gibt unverkennbare Meriten, die ich gern hervorhebe. So wird der Zusammenhang der Jakob-Esau-Laban-Erzählungen nachgewiesen. 25B; 27,1–40 werden (gegen Westermann) als Völkererzählungen erwiesen. Vf. macht plausibel, daß 32,23–32 fest zum Kontext gehören und 32,10–13 wesentlich jünger sind (Jordan als dtr. Grenzmotiv!). Die Analyse von 28,11f.16–19 ist vorzüglich, auch wenn m. E. die Exzision von 13aβ.b.14aβ.b. Willkür bleibt. Des Vf.s Deutung zu 29,1–30; 30,25–43 hilft weiter, und die Analyse des kaum schon erklärten 31,44–32,1 ist sicher bedenkenswert (ähnlich mein Vorschlag 1966; daß freilich mit Noth, de Vaux nur ein Ort, nicht ein Gebirge gemeint sein kann, hätte Vf. besser nicht geleugnet).

Raumgründe zwingen zur Konzentration auf die Kernfrage. Vf.s Lösung ist nicht weniger kompliziert als die Urkundenhypothese, zumal wenn man die Abraham-Isaak-Erzählungen (Bewußtsein der Hypothetik?) hinzunimmt. Ferner enthält sie verdeckte Hypothesen, weil sie den Traditionen fast durchweg (Ausnahme Bethel, Gileadgrenze) die Möglichkeit vorstaatlicher Entstehung abspricht.

Krasser bemerkt man verdeckte Hypothesen bei Abraham–Isaak, weil die Auflösung des Zusammenhangs bereits Ausgangspunkt der Untersuchung ist, s. u. 2 – die Erzählungen sollen ja erst auf der Ebene der Judaergänzungen hinzugekommen sein. Unzureichend sind die Annahmen zur D-Bearbeitung, weil Anklänge zum Beweis genügen sollen (in 31,3 findet selbst Vf. keine; bei 35,1–5; 50,22–26 sollen Annahmen zu 35,2b; 50,24 den Beweis fürs Ganze tragen; was ist an 46,1–5a dtr?), besonders weil D/Dtr Zugewiesenes, so unsicher die Zuweisung geraten mag, sogleich zum Beweismittel wird. Nichts als Theoriezwang läßt 31,21aβ (Euphratüberschreitung) zu Dtr rechnen – einer der Hauptvorwürfe gegen die Quellenkritik ist erreicht. – Vf. wählt wie Rendtorff eine überlieferungsgesch. Hypothetik statt der quellenkritisch-ergänzenden. Dadurch fällt Vf. der Einsatz beim Primärbefund schwerer als der Literarkritik, z. T. wird er aufgegeben (s. u. 2). Was aber ist z. Z. unkontrollierter als die überlieferungsgeschichtliche Methode?

2. Krasser als bei Jakob zeigt sich die gleiche Problematik bei Abraham–Isaak, weil Vf. hier von Vorarbeiten ausgeht, die er nur noch modifiziert. So kommt es einem Diktat gleich, daß Gen 13; 18f (auch für Vf. deutlich zusammengesetzt) den Kern der Abraham-Erzählungen gebildet haben sollen, während alle anderen Verbindungen/Traditionen destruiert werden (daß 12,10–20 wegen seines Ex-Motivs nachgetragen ist, überzeugt; daß aber 12,1–8 auf jenes hin komponiert sei, ist gewaltsam). Ebenfalls krasser als bei Jakob tritt hervor, daß am Anfang nur nationalistische Traditionen gestanden haben sollen (hauptsächlich Abgrenzungen gegen Nachbarn; deswegen wird Gen 19 seines Inhalts zugunsten von V. 30–38 beraubt). Auch 12,3b versteht Vf. ganz nationalistisch, wie anders der großartige B. Jacob. – Hauptsächlich kommen die Abraham-Isaak-Erzählungen als Grundstoffe für die red. Entstehung zweier Vätergeschichten (spätvorexilisch und exilisch) in Betracht – welche Verarmung der Tradition im alten Israel. Hier gibt es keinen Primärbefund mehr, sondern nur noch einen Traditionshaufen. Herrscht da etwa kein Theoriezwang?

3. Am Schluß sei auf zwei Kleinigkeiten verwiesen. a) Vf. gebraucht wie Westermann die Forschung gern im Singular. Daß wir uns in einer Phase der Totalrevision fast aller z. Zt. vertretenen Hypothesen befinden, wäre rezeptionswürdig. b) Jemand, der bloß anderer Meinung ist (wie z. B. Rez. zur Josefserzählung), kann durch den Vorwurf einer angeblich falschen Methode rasch mundtot gemacht werden. M. E. besteht das gewichtigste Problem gegenwärtiger Diskussion umgekehrt darin, daß die Methoden der meisten Autoren höchst perfekt sind und es damit zulassen, auch wenig wahrscheinliche Thesen respektabel zu vertreten.

Mainz Horst Seebaß

Deissler, Alfons: **Zwölf Propheten II, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk.** – Würzburg: Echter Verlag (1984), 104 S. (Die Neue Echter Bibel, Altes Testament. Hrsg. von Josef G. Plöger und Josef Schreiner) kart. DM 24.–

Gemäß der Anlage der Kommentarserie bietet die vorliegende Erklärung einiger kleiner Propheten zunächst eine Einleitung zu dem jeweils behandelten Buch. Ihr folgt eine Übersetzung und ein Kurzkommentar. Die Auslegung des Vf.s zeichnet sich dadurch aus, daß er auf engstem Raum die für das Verständnis der behandelten Bücher erforderliche Auskunft anreicht und dennoch in schönem Stil schreibt. Besonders wird auf strukturanalytische und redaktionsgeschichtliche Probleme aufmerksam gemacht, aber auch die theologische Relevanz der jeweiligen Schriften bzw. ihrer Unterteile wird nachdrücklich berücksichtigt. In den Einleitungen wird die neueste, wichtigere Literatur zu den behandelten Büchern angeführt. Eine Auseinandersetzung mit ihr zeigen die Übersetzung und die Auslegung allerdings nur teilweise.

Vf. rechnet Obadja der Heilsprophetie zu, die nach der Katastrophe von 587/586 der Jahwegemeinschaft Wiederaufrichtung und Begnadigung zuzusprechen bevollmächtigt war. Die Substanz der Unheilsaussagen des Propheten findet er in Ob 1–14.15b, bei deren Datierung man nicht unter 550 v. Chr. heruntergehen sollte. Bei der partiellen Übereinstimmung von Ob 1–6 mit Jer 49,9.14–16 hat Obadja Priorität. Der zweite Teil des Büchleins besteht aus Zusätzen (15a.16–18 und 19–21), die nach Meinung des Vf.s kaum von Obadja herrühren und deren letzter wohl nicht vor 400 abgefaßt wurde. Selber möchte ich mit Wolff und anderen wenigstens für die Authenzität von V. 15a.16f. plädieren.

Beim Buch Jona wehrt sich Vf. mit Recht gegen eine Quellenscheidung und lehnt eine nachträgliche Einfügung des Jona-Psalms ab. Die These, daß der Psalm eine auf das geschilderte Geschehen hin verfaßte Dichtung sei, läßt sich jedoch kaum aufrechterhalten.

Die Gattung des Dankliedes, der vom Kontext verschiedene Sprachgebrauch und die Tatsache, daß nach Ausweis des Hanna-Liedes, des Dankliedes des Hiskia und des Tobit ein bestehendes Lied aufgegriffen werden kann, weil es wenigstens ein mit dem Kontext korrespondierendes Thema enthält (hier der Bauch der Unterwelt in Verbindung mit dem die Hölle repräsentierenden Fisch sowie das Motiv der Rettung, V 10 Schluß und V 11), sprechen entschieden für die Verwendung eines aus anderem Anlaß komponierten Psalms.

Gattungskritisch betrachtet Vf. das Buch Jona als dem spätjüdischen Midrasch nahestehend, fügt aber einschränkend hinzu: ‚Doch ist unser Jona-Midrasch eine künstlerisch bemerkenswert durchgestaltete Erzählung, die man unter diesem Gesichtspunkt der Gattung der Novelle zurechnen kann.' Die Ansetzung des Buches in die persische Zeit scheint mir richtig zu sein. Was die theologische Botschaft des Buches betrifft, folgt Vf. der üblichen Deutung, daß der Autor sich dem Gedanken widersetze, daß JHWH nur für Israel ein gnädiger und barmherziger Bundesgott wäre. Dagegen läßt sich einwenden:

Dies wird im ganzen Buch nirgends ausdrücklich gesagt, weder die Seeleute noch die Nineviten erscheinen als Hauptpersonen. Jona repräsentiert nicht Israel und Nineve ist nicht Symbol des Heidentums. Jona ärgert sich nicht darüber, daß Gott sich der Nineviter erbarmt, sondern daß Ihn das Unheil reute, das Er ihnen angedroht hatte. Daher dürfte das Thema des Buches vielmehr das Verhältnis

zwischen Gott und Prophet sein. Flucht bei göttlicher Berufung ist aussichtslos, aber Gott behält sich seine Freiheit vor, eine Urteilsankündigung nicht zu realisieren, wenn ein Volk sich bekehrt (vgl. die Umkehrtheologie des Jeremia-Buches, die vom Vf. mit Recht hervorgehoben wird).

Das Buch dürfte somit die Berufung des Propheten und das Wesen der Urteilsverkündigung reflektieren.

Vf. trägt dem literarischen Kunstmittel der nachholenden Erzählung in Jona 1:5,3:6–9 und 4:5 Rechnung, hat aber übersehen, daß auch 1:16 Schluß (‚denn sie hatten Gelübde gemacht', d. h. während des Sturms) und 4:5-9 insgesamt (weil 4:1–4 und das dortige Schweigen Jonas nach der Gottesrede nur auf dem Hintergrund von diesen Versen zu verstehen ist) dieser Technik zuzurechnen sind. In 4:5b sollten die Verbalformen voluntativ übersetzt werden (‚wollte machen', ‚wollte sich setzen', vgl. Gen 37:21; Num 14:40; Jer 37:12 usw.), weil nur dann verständlich ist, weshalb Jona nicht den Schatten des Laubdachs aufsuchte, nachdem der Rizinusstrauch verdorrt war.

Anders als in seinem Micha-Kommentar in La Sainte Bible (éd. L. Pirot und A. Clamer, Paris 1964), in dem Vf. die Authentizität des Michabuches mit Ausnahme von 2:12–13,4:1–3,5:4a.5b,5:6–8; 6:1 und 7:8–20 verteidigte, findet er jetzt die Hand des Propheten nur in Kap. 1–3 (ausgenommen 1:2.5bc.13b; 2:5.12–13). In den zwei folgenden Kap. zeigt sich s. E. eine konzentrische Struktur: A (4:1–5), B (4:6–7), C (4:8–14), C' (5:1–5), B' (5:6–8), A' (5:9–14), aber auf Micha geht keiner dieser Texte zurück. Die in diesen Kap. enthaltenen Stoffe seien in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus Babylonien redigiert worden. Was die Kap. 6–7 betrifft, könnte 6:9–16 vom Propheten stammen, anzunehmen ist jedoch, daß dieses Stück von einer späten Micha-Schule herrührt.

Daß ich noch immer nicht dieser Anlayse des Buches zuzustimmen vermag, wird wohl keinen wundern, der von meiner eigenen Erklärung Michas Kenntnis genommen hat. Ich kann diese hier nicht bis in Einzelheiten vorführen, geschweige denn begründen, möchte aber noch einmal bezeugen, daß nach meiner Auffassung nicht nur Kap. 2–3, sondern auch Kap. 4–5 eine Auseinandersetzung zwischen Micha und seinen Gegnern widerspiegelt (in 2:6–7a.b und 2:11c–13 werden die Gegner angeführt, in 4:1–9,11–13,5:4–5.7–8.9–14 reden sie). So sind die Verse 5:4–5 sicher vorexilisch (nach Meinung von D. ist der geschichtliche Hintergrund des ‚Einschubs' 4b–5a nicht mehr aufzuklären), weil sie nur in der Zeit Michas denkbar sind.

Wann sollten Judäer in exilischer oder nachexilischer Zeit ausgesprochen haben, daß sie eine Koalition gegen ‚Assur' ins Feld bringen würden, falls dieser in das Land einfiele? Hier spricht doch alles für die Zeit Hiskias, als westsemitische Völker sich zusammentaten und sich mit Merodach-Baladan gegen Assyrien verbündeten. Bei der üblichen Ansetzung der Prophetien in Kap. 4 und 5 gerät man in Schwierigkeiten. Das zeigt sich auch bei der Erklärung des Vf.s. So sieht er sich im Interesse einer exilisch-nachexilischen Datierung gezwungen ᶜofèl (4:8) trotz der sonstigen Belege im AT (wo es Akropolis bedeutet) und trotz der Parallele mit migdal, ‚Turm', mit ‚Felsenhöhe' zu übersetzen, läßt den Gegensatz zwischen 4:9 und 10a, auf den schon Duhm hingewiesen hat, unerwähnt, weiß nicht zu erklären, wie die ‚Jetzt-Sprüche' 4:9–14, die seiner Meinung nach ‚die leidvolle Situation unmittelbar nach 587/86' als Hintergrund haben, so selbstsicher von der Vernichtung der Feinde sprechen können (D. lenkt bei 4:11–13 auf die Belagerung Jerusalems durch die Neubabylonier im Jahre 587 zurück, nachdem er zunächst erklärt hatte, daß 4:9–14 eine literarische Einheit bildet aus der Zeit nach dem Fall Jerusalems), rechnet 4:14 in seiner Erklärung zu 4:9ff, in seiner Übersetzung jedoch zum Folgenden, deutet šalom in 5:4a als eine Art Titel ohne zu erwähnen, daß haya šalom nach Ausweis von 2 Sam 17:3 ‚unangetastet bleiben' bedeuten muß, usw.

Unbefriedigend bleibt auch die nachexilische Datierung der Kap. 6 und 7. Für diese durch die übliche exegetische Tradition heraufbeschworene chronologische Ansetzung gibt es nicht den mindesten Beweis.

Daß die ungenannte Stadt von 6:9 Jerusalem sei (so auch Vf.), ist reine Vermutung, zumal alle geographischen und historischen Angaben in Kap. 6–7 auf Nord-Israel hinweisen. Deutet man 6:16 als ‚und ausgerottet werden (way-yištamed, vgl. LXX) die Götterbilder (huqqot; vgl. Jer 10:3) Omris und die Götterbilder (maᶜaśe statt maᶜaśe yad) Achabs, dann setzt 6:16 die Zeit vor dem Fall Samariens voraus. Dieser zeitlichen Ansetzung entspricht auch 7:8–20, wo nach Ausweis von V 11–13 Assyrien der in V 8 erwähnte Feind ist. V 11–13 bezeugen nicht die nachexilische ‚Sehnsucht, das wiedererstandene Jerusalem auch durch eine Mauer gesichert zu sehen', denn gader bedeutet nirgends im AT Stadtmauer und V 13 ist nicht ein ungeschickter redaktioneller Zusatz. Vielmehr wird Assyrien angedroht: ‚Der Tag ist da deine Schutzmauer zu bauen, der Tag des Verderbs, wo das Recht fern bleibt. An jenem Tag wird dein Rauber kommen um Assyrien zu verteilen (lᵉmanne) mit seinen befestigten Städten und um zu verteilen von Felsen bis Fluß, Wasser für Wasser und Berg für Berg. Dann wird das Land zur Wüste wegen seiner Einwohner, als Frucht ihrer Taten.'

Kap. 6 und 7 bilden nordisraelitische Prophetie und rühren von einem älteren Zeitgenossen Michas her.

Vf. hält Nahum für einen Judäer, seinen Geburtsort Elkosch für eine judäische Ortschaft und das Buch des Propheten für eine Botschaft, die er zunächst nur schriftlich (vgl. 1:1) in verläßlichen antiassyrischen Kreisen zirkulieren ließ. Mit Recht wird die kleine Schrift vor Manasses Tod datiert und lehnt Vf. die Erklärung des Buches als bei einer Jerusalemer Dankfeier gehaltene Festliturgie ab. Auch wehrt er sich dagegen, Nahum als nationalistischen Heilspropheten zu verstehen. Zu fragen wäre, ob Nahum eine Schrift brauchte, um antiassyrische Kreise in Juda zu erreichen, wenn er dort selber ansässig war. Mir scheinen daher der Bericht Hieronymus', daß Elkosch eine nordisraelitische Ortschaft war, die gute Bekanntschaft des Propheten mit Nineve, die fehlenden Aussagen über die Lage in Juda und die Erwähnung der Rückkehr YHWHs mit der Pracht Jakobs (2:3; kigᵉon yisraᵉel bedeutet nicht ‚wie die Pracht Israels', sondern ist erklärender Zusatz [vgl. das Metrum] im Sinne von d. h., die Pracht Israels) noch immer dafür zu sprechen, daß Nahum zu der Exilsgemeinde des Nordreichs zählte und seinen Brief im Exil geschrieben hat. Die These, daß der Nahum-Psalm, der in 1:9ff vorausgesetzt wird, aus exilischer-nachexilischer Zeit stamme, kann ich weder aus sprachlichen noch aus motivgeschichtlichen Gründen nachvollziehen.

Der vom Vf. gebotenen Auslegung Habakuks kann ich in mancher Hinsicht beipflichten, z. B. daß der Psalm Habakuks in seiner Substanz dem Propheten zuzusprechen ist und daß 3:2 auf 2:2 Bezug nimmt.

Ich würde aber 2:5 zum Folgenden ziehen und für 2:4 als Übersetzung vorschlagen: ‚Siehe, der Vermessene, der Lebensatem in ihm wird beseitigt werden; der Gerechte aber wird durch seine Treue leben.'

Die kritischen Bemerkungen, die ich gemacht habe, dürften klargemacht haben, daß wir von einem Konsens in der Auslegung der kleinen Propheten noch weit entfernt sind. Sie können aber meine Wertschätzung des angezeigten Buches nicht beeinträchtigen. Wenn ich auch mehrfach anderer Auffassung bin als der gelehrte Autor, ihm gebührt höchstes Lob für eine schöne und gründliche Erklärung dieses Teils der heiligen Schrift.

Groningen Adam Simon van der Woude

Kaiser, Otto: **Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments.** Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte. Hrsg. von Volkmar Fritz, Karl-Friedrich Pohlmann und Hans-Christoph Schmitt. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1984). 219 S. kart. DM 36.–

Die Hrsg., Schüler von O. Kaiser, haben dessen 60. Geburtstag am 30. November 1984 zum Anlaß genommen, 13 Aufsätze des Jubilars aus den Jahren 1958–1979 unter der gewählten Thematik herauszubringen. In der Mehrzahl der Beiträge im 1. Teil, der der Hermeneutik gewidmet ist, werden Kant, Eichhorn und Semler in ihrer Bedeutung für den Weg der modernen Bibelwissenschaft vorgestellt. Vor allem geht es K. darum, die Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments herauszuarbeiten, wie es der programmatische 1. Aufsatz ansagt.

Nach einem gerafften Überblick über zentrale Aussagen maßgebender Exegeten unseres Jh.s zu den Problemen Gott und Mensch und zum Daseinsverständnis des Menschen zeigt K. in einem Durchblick durch das AT als herausragendes Ergebnis auf, daß das Leben des Menschen von Gott geschenktes Leben ist und daher nur in echter Gemeinschaftstreue des Menschen zu Gott gelingen kann. Mit der wachsenden Offenbarung öffnet sich der Daseinshorizont menschlicher Existenz mehr und mehr hinauf in das göttliche Leben.

Der 2. Teil enthält 6 Aufsätze zum Pentateuch und zur Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher. Charakteristisch für K. ist der Aufsatz „Geschichtliche Erfahrung und eschatologische Erwartung. Ein Beitrag zur Geschichte der alttestamentlichen Eschatologie im Jesajabuch" (167–180). Anhand der Überprüfung einer mehrere Jahrhunderte umspannenden geschichtlichen Erfahrung kommt K. zu dem Ergebnis, daß der Weg, den Gott zum Heil der Menschen eröffnet, unausweichlich durch das göttliche Gericht führt. Dabei wird das endgültige Heil ausschließlich vom Handeln Gottes erwartet. So senkt die eschatologische Erwartung ihre Wurzeln tief in die gottgelenkte Geschichte hinein, wie in Jesaja zu erkennen ist.

Die Beiträge finden ihre Mitte in der Eröffnungsvorlesung des Psalmenkollegs Sommer-Semester 1974 „Gott in Christus oder vom Sinn des Gebets" (96–103). Neben der Notwendigkeit auch des modernen Menschen, im Gebet es Jesus nachzutun und zum „Gott in Christus" zu beten, wenn er sein Menschsein wirklich gewinnen und erhalten will, bekennt sich K. zu den Psalmen als der Ur- und Grundgestalt menschlichen Betens zu Gott. Dabei geht es dem Betenden letztlich darum, daß Gott den Menschen hört und dann auf seine göttliche Weise erhört. Daher genügt es nicht, es allein bei der historisch-kritischen Auslegung des Psalters bewenden zu lassen, sondern die Psalmen sind darüber hinaus als Schule des Gebetes zu verstehen und zu deuten.

Alles in allem stellen die Aufsätze von K. ein sehr lesenswertes Buch dar, wenn auch die bisweilen komplizierten Gedankengänge und die gelegentlich eigenwillige Diktion das Verständnis der Abhandlun-

gen nicht gerade leicht machen. Dankbar wird man besonders dafür sein, daß manche entlegene Beiträge Kaisers nun leicht handlich in einem Band zur Verfügung stehen.

Regensburg Heinrich Groß

Neusner, Jacob: **Judaism in the Beginning of Christianity.** – Philadelphia: Fortress Press (1984), 112 S. kart.

Das Büchlein ist als Einführung für Studienanfänger gedacht, jedoch nicht als geschlossen konzipierte Einheit geschrieben, sondern aus bereits anderwärtig publizierten Aufsätzen zusammengestellt. Es handelt sich jedoch um Themen, die sehr wohl in die Hauptproblemkreise des Frühjudentums einzuführen vermögen, soweit frühes Christentum und rabbinisches Judentum betroffen sind. Die übrigen Facetten des antiken Judentums kommen allerdings kaum zum Zuge, S. 25–28 streift kurz Essener, Sadduzäer und Pharisäer.

Der auf die Einleitung (9–14) folgende erste Teil (17–33) trägt den Titel „The World of Jesus' People" und bietet einen Überblick über die Situation in Palästina unter Herodes d. Gr. mit Hervorhebung des tiefgreifenden Konfliktes zwischen dem jüdischen und römischen Anspruch, der für Jesu Geschick entscheidend wurde. Kap. II (35–44) enthält den Aufsatz „Sage, Priest, Messiah", wo in diesem Rahmen vielleicht auch der „Prophet" noch hätte behandelt werden können. Kap. III (45–61) bietet unter dem Titel „The Pharisees" eine Skizze dieser Richtung mit besonderer Berücksichtigung der Positionen Jesu und der Evangelien. Für europäische theologische Leser dürfte am interessantesten das Kap. IV (63–88) sein („The Figure of Hillel"), das die Voraussetzungen und Möglichkeiten, die im Rahmen der Erforschung des „historischen Jesu" diskutiert wurden, nun einmal anhand dieser rabbinischen Gestalt auszuloten versucht. Das magere Ergebnis relativiert der Vf. mit dem Hinweis, daß Glaube nicht auf Einzelnachweisen historischer Forschung gründet. Angesichts mancher moderner Tendenzen, den „Lehren" Jesu (als eines jüdischen Lehrers) einen hohen theologischen Stellenwert zu verleihen, sollte dieser Beitrag als Korrektiv besonders beachtet werden. Das letzte Kap. (89–99), „Judaism beyond Catastrophe", beschreibt knapp die theologische Überwindung des Schocks der Tempelzerstörung im Rahmen der frührabbinischen Periode.

Ein kurzes Glossar, eine Bibliographie-Auswahl und ein Stellen- und Sachregister runden das Bändchen ab, das sicher auch in deutscher Sprache einen dankbaren breiteren Leserkreis fände.

Brühl Johann Maier

Schäfer, Peter: **Der Bar Kokhba-Aufstand.** Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1981. XVII, 271 S. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1) Ln. DM 118.–

Während dem Historiker für den 1. Jüdischen Krieg die minutiöse Beschreibung des Flavius Josephus zur Hand ist, muß er den Bar Kokhba-Aufstand (im folgenden BKA) unter Hadrian aus einer Vielzahl recht unterschiedlicher Quellen nachzeichnen. Besonders reich ist die Resonanz des BKA in der rabbinischen Literatur. Obwohl die Quellen widersprüchliche und oft nur kurze Angaben machen und vielfach nur in untergeordneter Anmerkung auf den BKA Bezug nehmen, ist in der Forschung eine facettenreiche Geschichte des BKA rekonstruiert worden. Dabei besteht mit Abweichungen in einzelnen Punkten und unterschiedlicher Gewichtung in den wesentlichen Aspekten ein Konsens.

Nach mehreren größeren Vorarbeiten zum Thema hinterfragt Sch. in dieser Monographie die Berechtigung jener Rekonstruktion. Sein Ziel (4–7) ist keine neue Gesamtdarstellung des BKA, die beim gegenwärtigen Forschungsstand noch nicht geschrieben werden könne. Vielmehr will er „an den Grundlagen für eine neue und weiterführende Sicht des Bar Kokhba-Aufstandes mitwirken". Zu Recht wendet er sich gegen die Harmonisierung der Quellen und der positivistischen Selektion „historischer" Angaben aus Texten, ohne daß nach der Intention der Quelle und nach der Textgeschichte gefragt werde.

Sch. unterscheidet zwischen der kaum noch greifbaren Primärquelle („Ebene der Tradition"), die die Realgeschichte biete, die demnach kaum greifbar wäre, und der Letztgestalt des Textes („Ebene der Redaktion"), die die Wirkungsgeschichte eines Ereignisses liefere. Letztere legt er an Hand des Bethar-Komplexes in Kapitel VI exemplarisch vor. Dieser in anderen Bereichen der Bibelwissenschaft selbstverständlich erscheinende philologisch-exegetische Umgang mit Texten ist in der vorgelegten Konsequenz für die Erforschung des BKA neu.

Die Untersuchung der Quellen und der aus ihnen für den BKA gewinnbaren Ausagen führt Sch. bei seinem negativen Gesamtergebnis dazu, eine „Destruktion" bisheriger Darstellungen und Interpretationen als erforderlichen ersten Schritt vorzunehmen. Diese Aufgabe erfüllt Sch. in dieser Monographie mit den notwendigen Nachweisen und Begründungen. Übrig bleibt ein Scherbenhaufen. Dies gilt es aber als realen Forschungsstand anzuerkennen und nicht in den erhobenen Vorwurf einzustimmen, was denn damit erreicht sein solle, um sich darauf wieder den alten Hypothesen zuzuwenden (vgl. Sh. Applebaum, PEQ 116, 1984, 35–41; B. Isaac u. A. Oppenheimer, JJS 36, 1985, 33–60). Zu fragen bleibt, inwieweit man Sch. in seiner Destruktion folgen kann.

Eine Vorentscheidung darüber fällt schon damit, ob man die Methode von Sch. akzeptiert. Er geht in seiner Quellenkritik „rigoros und atomistisch" vor: „Das in der Sekundärliteratur mit viel Phantasie und Scharfsinn zusammengetragene Mosaik ‚Bar-Kokhba-Aufstand' wird in seine einzelnen Steinchen zerlegt und jedes einzelne Steinchen auf seinen Quellenwert hin untersucht."

Sch. wählt acht wichtige Aspekte des BKA aus. Er untersucht zu dem jeweiligen Aspekt jede Quelle separat und – hier liegt eine besondere Problematik – nur die entsprechenden Passi längerer Texte. Dem Kontext und der Intention der Quellen wird auf diese Weise nicht immer die notwendige Bedeutung zugemessen. Dazu kommt, daß Sch. von der Sekundärliteratur ausgehend seine Kritik und Quellenanalyse auf die Frage verengt, ob die aus ihr gezogenen Rückschlüsse für die Geschichte des BKA zulässig sind. Zwar überzeugt zumeist die Destruktion solcher Thesen, aber die Quellen sind damit noch nicht in ihrer vollen Aussage, um die allein es gehen sollte, erschöpft. Insofern befriedigt der hinterlassene Scherbenhaufen nicht.

Bei den Quellen gilt das Hauptinteresse von Sch. der rabbinischen Literatur. Von den archäologischen Denkmälern werden nur die „literarischen Funde" einbezogen. Dem Vorwurf von Sh. Applebaum, Gnomon 55, 1983, 175, Sch. sei nicht auf dem aktuellen Stand der archäologischen Forschung, wird man zum einen entgegenhalten, ob denn die archäologischen Befunde wirklich schon soweit greifbar präsentiert sind, und vor allem zum anderen, daß eine weniger optimistische Haltung, als Applebaum sie zeigt, gegenüber diesen Befunden in bezug auf den BKA durchaus angebracht scheint. Wesentlicher ist, daß Sch. manchen Fragen nicht nachgegangen ist, wie z. B. der nach der Bedeutung der Verbreitung der Bar-Kokhba-Münzen (dazu jetzt grundlegend L. Mildenberg, 1985) außerhalb Judäas, d. h. außerhalb des Aufstandgebietes. Sch. negiert auch weitgehend die militärrömischen Zeugnisse, wie er überhaupt zu wenig auf die Frage eingeht, wie sich der BKA aus römischer Sicht darstellt.

Bei der Auswahl der Aspekte zum BKA schiebt Sch. die sozioökonomische Situation als wenig erforscht vorschnell beiseite und lehnt einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem BKA und der Entwicklung seit 70 n. Chr. ab, ohne auf diese einzugehen. Die latente Ablehnung der römischen Besatzungsmacht, die sich u. a. im „Krieg des Quietus" unter Trajan (dazu M. Pucci, La rivolta Ebraica al tempo di Traiano, 1981) äußerte, kann aber nicht als einer der zum BKA führenden Faktoren negiert werden, wenn man einmal zwischen Ursachen und Anlaß des BKA unterscheidet.

Kap. I betrifft die Chronologie des BKA (10–28): Beginn vor April 132, Ende im Spätherbst 135, mit der Möglichkeit von einzelnen Kämpfen noch Anfang 136 n. Chr. – Bei den Papyri vom Wadi Murabba'at (nicht „Qumran-Dokumente", 22) korrigiert Sch. die Chronologie von Milik und Wacholder. Bei den rabbinischen Angaben über die „3½ Zeiten"-Dauer des BKA sieht er einen Topos, der auf Dan 12,7 zurückgeht.

In Kap. II werden die Ursachen des BKA untersucht (29–50). Als solche galten: der verweigerte Wiederaufbau des Tempels, die Gründung von Aelia Capitolina und das Verbot der Beschneidung. Die Thesen vom Tempelbau können abgewiesen werden. Hinsichtlich der Neugründung der Stadt (Jerusalem) neigt Sch. zur These, daß der Beschluß dem BKA vorausgeht (130 n. Chr.), die Ausführung aber dem BKA nachfolgt. Dies läßt sich allerdings nicht mit Cassius Dio begründen, der konkret die faktische Gründung anführt und in der zeitlichen und kausalen Abfolge falsch informiert, wohl aber mit den Münzen der Stadt. Das Verbot der Beschneidung sieht Sch. (entgegen Smallwood) erst als Folge des BKA an.

Sch. lehnt zu Recht die Thesen ab, Hadrian habe den BKA provoziert. Während er (49) wohl eher zutreffend im Beschluß zur Gründung von Aelia Capitolina das Signal zum BKA sieht, resümiert er (50) als indirekte Ursache die „Hellenisierungspolitik" Hadrians. Abgesehen von der Frage, ob der BKA überhaupt so abstrakt auf eine Ursache zurückgeführt werden kann, lassen sich Beschluß und Anlage der römischen Stadt nicht in der Weise auseinanderbringen, daß die geplanten gravierenden Veränderungen – Abtragung der Ruine des herodianischen Tempels und Überbauung durch einen römischen Tempel – erst mit der offiziellen Gründungsfeier nach dem BKA Resonanz gezeitigt hätten, wobei auch die Prämisse, daß der Baubeginn erst nach dem BKA einsetzte, zu hinterfragen wäre. Eine jüdische

„Bürgerinitiative", wie man sie modern nennen möchte, zur Verhinderung dieser Pläne wuchs aus zum offenen Aufstand.

Man wird Sch. in seiner These (48f) kaum folgen, den BKA als eine innerjüdische Angelegenheit zwischen eben jener Gruppe gesetzestreuer Juden und einer von ihm angenommenen Gruppe römerfreundlicher assimilierter Juden anzusehen. Daß weite Teile der Bevölkerung Palästinas Hadrians „Hellenisierungspolitik" begrüßten und weiterführten, ein Vorgang, der sich nach dem BKA enorm potenzierte, ist dabei nicht in Abrede zu stellen. Das von Sch. vermittelte Bild dieser Politik und die Begründung seiner These bleiben viel zu allgemein, so daß der Vorwurf anderer Rezensenten zutrifft, Sch. habe in dieser Frage seinen Maximen und Methoden zuwidergehandelt. Absichten, Durchführung und Rezeption jener Politik und Geisteshaltung wären neu zu untersuchen, wofür die Archäologie manchen Anhalt bietet. Erst dann kann man über die vorgelegte These entscheiden.

In Kap. III werden die mit Bar Kokhba verbundenen Namen und Titel diskutiert (51–77). Als authentischer Name gilt Bar Kosiba, während Kokhba und Koziba tendenziöse Beinamen seien. Der offizielle Nasi-Titel bleibt in seiner Bedeutung – keine rabbinischen Vorbilder – unklar. Sch. befürwortet unter Bezug auf Ez 37,24ff eine messianische Interpretation. Messianische Implikationen des BKA sieht Sch. als von Anfang an gegeben vorausgesetzt. Dies wäre näher zu begründen. Angesichts der Auslegung von Num 24,17 (169) und des Sterns auf den Bar-Kokhba-Münzen (64f; aber kaum ein Giebelstern) darf nicht gleich als widersinnig gelten, daß diese Implikationen vielleicht doch erst im 2. Kriegsjahr eine übergeordnete Gewichtigkeit bekamen. Die Messias-Prädikation durch R. Aqiva stellt Sch. (168f) hypothetisch (?) in Frage. Sicher kann R. Aqiva nicht als geistiger Führer des BKA verstanden werden.

In Kap. IV über die Rückeroberung Jerusalems durch die Aufständischen und den Wiederaufbau des Tempels (78–101) weist Sch. nach, daß keiner der „Hinweise" auf solch' einen Vorgang tragfähig ist. Bei der „Zerstörung des 3. Tempels" ist die Abtragung der alten Tempelruine gemeint. – Bei den Münzen der 3. Gruppe liest Sch. die Legende überzeugend als „Jahr 3 der Befreiung Jerusalems" im Sinne einer Formel, nicht als Aussagen eines Geschehens. Auch gebe die Aufschrift „Jerusalem" nicht den Prägeort an. Die Aufschrift „Eleazar, der Priester" bezeuge lediglich eine Funktion des Eleazar im Stab des Bar Kokhba und dürfe nicht überinterpretiert werden.

Kap. V. geht der Frage der territorialen Ausbreitung des BKA nach (102–135). Sch. zeigt auf, daß die in den rabbinischen Quellen genannten Ortsnamen keinen Nachweis von Aktivitäten der Aufständischen im Norden, speziell Galiläa, erlauben, wogegen die in den Briefen aus der Judäischen Wüste das Aufstandsgebiet innerhalb Judäas eingrenzen. Deutlicher geben römische Posten die Randgebiete an: im Norden auf der Linie Emmaus-Bethel (Hamta könnte auch mit Humta bei Hebron, Jos 15,54, zu verbinden sein) und im Süden auf der Linie Bet Guvrin-Masada. 'En Gedi und Herodium waren die wichtigsten Stützpunkte des Bar Kokhba, wobei aber Herodium nicht ständiges Hauptquartier gewesen sei. Letztes Zentrum war Bethar.

Zu Recht verwirft Sch. die spekulativen Kalkulationen von Applebaum, der eine Angabe des Cassius Dio mit den Ergebnissen eines archäologischen Surveys verband und damit eine Ausweitung des BKA begründete. Doch gibt Cassius Dio ausdrücklich an, daß „beinahe ganz Judäa" verwüstet sei, so daß auch von der Quelle her kein Bezug auf Galiläa möglich ist.

Bei den Inschriften aus Caesarea (129) ist eher an eine Neuanlage des westlichen Laufs des Hohen Aquaeduktes als an Reparaturarbeiten zu denken (Rez., CSIR Israel I, Caesarea Maritima 1, im Druck). Sie sind zwar schon um 130 n. Chr. denkbar, aber verständlicher erst mit dem Beginn der Truppenkonzentration in Caesarea während des BKA und dem Mehrbedarf an Wasser. Dafür spricht nicht zuletzt die (rasche) Ausführung durch so viele vexillationes mehrerer Legionen. Auch wenn die Legio II Traiana 127 n. Chr. in Ägypten bezeugt ist, spricht nichts gegen ihre Rückberufung nach Judäa, wurden doch andere Truppen aus weit entfernteren Gegenden herangeführt.

Kap. VI dient der philologischen Untersuchung des Bethar-Komplexes in der rabbinischen Literatur (136–193). Sch. (8) versteht dieses Kapitel als Kern seiner Arbeit. Er vergleicht die vier großen Parallelüberlieferungen und die Einzelüberlieferungen miteinander. Etliche nicht zum BKA gehörige Quellen werden ausgeschieden. Hinsichtlich historischer Folgerungen über die Ereignisse in Bethar bleibt die Überlieferung weitgehend negativ. Sie stelle vielmehr die maßgebliche Wirkungsgeschichte des BKA dar. – Ein Vergleich der Eroberung von Gamla, Masada, Bethar und auch Jerusalem wäre sicher lohnend.

In Kap. VII weist Sch. nach, daß die Hadrianische Verfolgung (194–235) letztlich auf das Verbot der Beschneidung zu reduzieren sei, das als Verbot der Toraherfüllung angesehen werden konnte. Damit setzt er sich von den Maximallisten von Lieberman und Herr (19 bzw. 21 Verbote) ab. Bei manchen „Eingriffen" handele es sich nicht um römische Verbote, sondern mehr darum, daß sich praktizierende Juden gefährdeten. Ältester Terminus für diese Zeit ist denn auch „in der Gefahr". Mit zunehmender Literarisierung werden die Dekrete immer „konkreter" und zahlreicher. Vielleicht muß man dies nicht nur als eine Wirkungsgeschichte und Bewältigung des BKA sehen, sondern auch als Ausdruck der Auseinandersetzung mit der Situation nach dem BKA weit über die hadrianische Zeit hinaus. Dem Verhaßtsein alles „Jüdischen" nach dem BKA (235) stand die verstärkte Hinwendung zum „Sich Römisch geben" gegenüber. Das hätte am archäologischen Befund gezeigt werden können.

In Kap. VIII werden einige Quellen über das positive Hadriansbild in der rabbinischen Literatur besprochen (236–244), die aber keine Aufschlüsse über Hadrians Haltung (Neigung) gegenüber dem Judentum erkennen lassen. Auf der Basis anderer Quellen käme man Hadrians Haltung gegenüber den Völkern und Kulturen des Ostens wohl näher. Da es Sch. indes um die rabbinische Überlieferung geht und nicht um ein Gesamtbild, sind diese kritischen Anmerkungen vielleicht nicht ganz gerechtfertigt. Sie sollen aber andeuten, wo nach der Destruktion alter Thesen die Erforschung des BKA vorangebracht werden könnte.

Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis (245–256) und einem Register der Stellen, Orte, Rabbinen und modernen Autoren (257–271) ab.

Münster Robert Wenning

Der lateinische Text der Apokalypse des Esra, hrsg. von A. Frederik J. Klijn, mit einem Index Grammaticus von Gerard Mussies. – Berlin: Akademie-Verlag 1983. 108 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 131) kart. M 48.–

Als Vorarbeit für eine neue Ausgabe des 4. Esra und deren Entlastung legt K. die lateinische Überlieferung davon neu vor, wozu P. Bonifaz Fischer die Lesung des Palimpsests P und W. Thiele die patristischen Zitate aus der Beuroner Sammlung zur Verfügung gestellt haben. Eine ausgezeichnete deutsche Bearbeitung hat J. Schreiner 1981 in Bd V/4 der Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit geliefert, worin nicht nur die bei K. nicht verzeichneten Anspielungen vermerkt, sondern auch die Varianten sorgfältig gewertet werden. Für die lateinische Tradition ist Violet (GCS 18) jedenfalls jetzt ersetzt, wenngleich sich die für eine Textausgabe unzulässig vielen Druckfehler störend auswirken.

Druckfehler: 13,13 lies aus- statt aufgeschnitten (nach Violet S. XVI hat nicht Bensly, sondern Gildemeister zuerst das Fehlen des Blattes entdeckt). 39,2: lies per me statt par me; 40,5: lies scirtiabuntur statt scrirtiabuntur (die richtige Schreibung des Fremdwortes wäre aber wohl scirtabuntur); 41,9: Altissimo; 41,11: creaturae; 47 Überschrift: VII statt VIII; 54,14 habuerunt; 78,12: ist tempus nach adpropinquare ausgefallen! 82,14: lies meam. Wenn 26,4 und 6 dilivium nicht Druckfehler sein sollte (im Apparat steht wie bei Violet diluvium), wäre die Form durch Isid. Orig. 13,22,1 erklärt: diluvium dictum quod aquarum clade omnia quae inundaverit deleat (vgl. Aug. Gen. c. Man. 1,23,35). 46,11 ist vielleicht das Substantiv antelucanum (Sir 24,44) statt des im Apparat erwähnten antelucium herzustellen.

60,8 bezeichnet der Editor die moderne Konjektur mortalibus (aus talibus) moribus als zweifelhaft; ich würde aus inhaltlichen und paläographischen Gründen fatalibus vorschlagen (vgl. Tac. ann. 11,26,1: f. vaecordia).

62,11 kann vielleicht tuae (similitudinis) imagine ergänzt werden, vgl. Sap. 2,23.

77,4 a multo ist sicher als a tumultu zu lesen und das folgende excessu daher Glosse! (vgl. tumultus mentis Hor. Carm. 2,16,10f). Genauso wäre S. 97 prefatio nach premium (was nämlich nicht als praemium sondern als prooemium zu lesen ist) als Glosse einzuklammern; und wenn da im Text Z. 3 dege[re]ns vitam gegeben wird, dann fragt es sich, warum nicht [de]gerens, wenn überhaupt, nachdem auch sonst nicht rektifiziert wird.

77,12 ist natürlich die aktive Form consoles richtig (Gen 37,35 Vet. Lat., ThLL 4,481,2–16), aber man hätte bei dem consules der codd. (vgl. ThLL 4,479,32–34) bleiben können, wenn man 67,10 bei discisa (statt discissa vgl. ThLL 5/1,1314,74) und 81,1 bei quererem statt quaererem bleibt.

Graz Johannes B. Bauer

Neues Testament. Einführungen, Texte, Kommentare. Hrsg. von Gerhard Iber in Verbindung mit Hermann Timm. Mit einer Einführung von Günther Bornkamm. – München, Zürich: Piper (3. Aufl. 1984). 496 S. (Serie Piper 348) kart. DM 19,80

Zuerst 1972 aufgelegt, ist der von G. Bornkamm inspirierte und von G. Iber (unter Mitwirkung von H. Timm) erarbeitete ntl Teil des „Buches der Bücher" 1984 mit unverändertem Text in 3. Aufl. als Taschenbuch erschienen. Da der Bd in dieser Zs. noch nicht vorgestellt worden ist und ihm die Neuausgabe einen größeren Leserkreis erschließen dürfte, sei eine Besprechung hier nachgeholt.

Dem „Buch der Bücher" liegt beim AT wie beim NT das Prinzip zugrunde, die wichtigsten biblischen Schriften, Themen und Traditionen einem breiteren Publikum so vorzustellen, wie sie gemäß dem Stand der Forschung hinsichtlich ihres Alters, ihres Entstehungshintergrundes, ihrer Traditionen und ihrer theologischen Zielsetzungen einzuordnen und zu gewichten sind. Dadurch vermag die Lektüre des atl wie des ntl Bdes in die Entstehungsgeschichte der Bibel einzufüh-

ren und gleichzeitig auf wichtige theologische Entwicklungslinien aufmerksam zu machen. Diesem Ziel dient neben knappen „Einleitungen" in die besprochenen Themenkreise und Schriftengruppen vor allem der Abdruck ausgewählter zentraler Perikopen, die durch kurze kommentierende Erläuterungen und Überleitungen miteinander verbunden sind.

In dieser Weise wird der Leser (nach einer Einführung von G. Bornkamm) mit der Überlieferung von Johannes dem Täufer (19–30), mit der Basileia-Botschaft Jesu (31–77), mit dem österlichen Umbruch, der zur „Verkündigung von Jesus Christus" führt (78–90), mit der Entstehung der ersten Gemeinden (91–108) sowie mit den sich ausbildenden Formen, Gattungen und Intentionen der vorevangeliaren Jesus-Überlieferung (Erzählungen, 109–157; Worte Jesu, 158–184) vertraut gemacht, bevor die synoptischen Evangelien (185–215), die authentischen Briefe des Paulus (1 Thess, 1/2 Kor, Phil, Phlm, Gal, Röm: 216–328), die wichtigsten Deuteropaulinen (Kol, Eph, Past: 329–354), die Apostelgeschichte (355–382), die johanneischen Schriften (383–429), die Apokalypse (430–454), der Hebräerbrief (455–467) sowie von den Katholischen Briefen der Jakobus- und der 1. Petrusbrief (468–484) vorgestellt werden. Ein Verzeichnis der abgedruckten Textstellen sowie ein knappes Personen- und Sachregister ist angefügt.

Auswahl, Einführung und Kommentierung der ntl Texte sind geeignet, dem theologisch nicht vorgebildeten Leser einen guten Einblick in repräsentative Positionen heutiger Forschung zu geben und von daher einen neuen Zugang zu den biblischen Schriften zu öffnen. Eine Fülle gelungener theologischer Portrait-Skizzen zeichnet den Zusammenhang und den Skopus der ausgewählten Perikopen nach (und kann dadurch, so steht zu hoffen, zum Lesen des NT selbst motivieren, dessen Texten schon durch das Druckbild des Bandes Vorrang vor den Kommentierungen eingeräumt ist). Auch und gerade in der 3. Aufl., 13 Jahre nach der Ersterscheinung des Buches, erweist sich die erkennbar starke Orientierung an den Forschungen G. Bornkamms als großer Vorteil, insbesondere bei der Darstellung des Wirkens Jesu und bei der literarkritischen Beurteilung des Corpus Paulinum.

Freilich zeichnet sich im Rückblick auch die Problematik mancher Positionen, Wertungen und Voraussetzungen deutlicher ab. Um einige Punkte paradigmatisch herauszugreifen:

Die Darstellung des (immer noch so genannten) „Spätjudentums" und namentlich der Apokalyptik ist relativ undifferenziert und wird dem theologischen Gewicht frühjüdischer Religiosität kaum gerecht; die θεῖος-ἀνήρ-Vorstellung kann nach der neueren religionsgeschichtlichen Forschung nicht mehr unkritisch als Deutungsmodell der vorevangeliaren Wunderüberlieferung angesetzt werden; die Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Rückfrage nach Jesus werden insofern nicht auf der Höhe der Forschungsdiskussion beleuchtet, als die Orientierung an „ipsissima verba (et facta) Jesu" nicht zugunsten einer Suche nach der „ipsissima intentio", nach einem Gesamtbild des Wirkens und der Verkündigung Jesu, aufgegeben ist; die lukanische Eschatologie wird von der heutigen Forschung in der Regel doch differenzierter gesehen und häufig anders akzentuiert, als sie in der vom Autor zugrundegelegten Darstellung H. Conzelmanns erscheint; die Frage, inwieweit der 1 Thess schon eine Theologie bezeugt, wie sie den pln Hauptbriefen zugrunde liegt, kommt nicht in den Blick; entgegen der neueren Forschung wird die Ursprünglichkeit von Joh 15, 16 und 17 vorausgesetzt; vor allem aber ist es nach den intensiven Forschungen im letzten Jahrzehnt bedauerlich, daß die Redenquelle nicht eigens untersucht wird und das theologische Profil dieser wichtigen Form der Jesus-Überlieferung nicht hervortreten kann.

Darüber hinaus sind einige Mängel in der Anlage des Buches nicht verbessert worden:

Die Zuordnung synoptischer Traditionen zum Kapitel über Jesus von Nazaret oder zu den Abschnitten über die Ausgestaltung der frühen nachösterlichen Jesus-Überlieferung leuchtet weder von der methodischen Basis noch von der Konzeption her ein und ist bei einer Reihe von Einzelentscheidungen problematisch; einerseits werden im Jesus-Kapitel Texte herangezogen, deren Authentizität durchaus fraglich ist (z. B. Mk 13,30; 9,1; 10,17–22; Mt 22,34–40), andererseits werden wichtige Themen der Botschaft und des Wirkens Jesu (Glaubens- und Nachfolgeforderung, Sendungsanspruch, Tod/Prozeß) nicht im Jesus-Kapitel, sondern an verschiedenen späteren Stellen behandelt, so daß ihr ursprünglicher Zusammenhang z. T. verlorengeht. Überdies ist nicht einsichtig, weshalb Lukasevangelium und Apostelgeschichte nicht (in redaktionskritischer Perspektive) zusammen behandelt werden. Daß schließlich wichtige Texte wie Mk 1,14f, 11,20–25 parr, 12,1–12 parr, 14,28; 16,7; Mt 14,22–33; 21,4f; Lk 9,51–56; Apg 20; Röm 1,8–12; 13,8–14; 1 Kor 5; 2 Kor 3,7–18; Gal 1,10–13.16–24; 2,11–21; Eph 1; Joh 3,13–15; 9; 1 Joh 3.5 und Hebr 13 nicht vorgestellt und darüber hinaus 2 Thess, 2 Petr, 2/3 Joh und Jud ganz übergangen werden, ist auch dann nicht recht einsichtig, wenn man um die Notwendigkeit einer Begrenzung der Stoffülle weiß.

Dennoch muß das Gesamturteil eindeutig positiv ausfallen. Es gibt (immer noch) nicht sehr viele Werke, welche die Ergebnisse der ntl Forschung einem breiteren Interessentenkreis so zugänglich machen, daß deutlich wird, wie die neuere Exegese zu einem besseren und tieferen Verständnis der biblischen Schriften helfen kann. Daß dies dem ntl Bd des „Buches der Bücher" zum großen Teil gelingt, dürfte sein Hauptverdienst sein.

Münster Thomas Söding

Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt von Eduard **Schweizer.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 264 S. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk Teilband 3) kart. DM 36.–

Mit diesem Kommentar zum Lk, der die Auslegung durch K. H. Rengstorf (¹1937–¹⁷1978) ablöst, liegt im NTD eine Interpretation aller Synoptiker von einer Hand vor. Zahlreiche Querverweise auf die Parallelkommentare und die Ergänzungsbände machen den Kommentar zu einem anregenden Arbeitsbuch. Die theologischen Hauptlinien der Auslegung sind vor allem in der Einführung (1–5), im Rückblick (253–255) und in den Exkursen zu finden (38–40: Israel und die Völker; 43f: Die Christusverkündigung der Vorgeschichte; 60–63: Heilsgeschichte; 211–213: Die Bedeutung Israels; 215–219: Endgültiges Kommen und Endgeschichte; 225f: Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu; 235–237: Sonderquelle (S) in der Passionsgeschichte?). Zu den neuralgischen Punkten der Lk-Exegese einige Hervorhebungen:

Das lk Verständnis von Heilsgeschichte ist nicht schematisch (Drei-Perioden-Schema o. ä.). Das Wirken Jesu vor und nach (!) Ostern sieht Lk als Einheit (vgl. 61f) gegenüber der Zeit der Weissagung (vgl. 217); die nachösterliche Heilsgeschichte ist als Geschichte des Glaubens nochmals Gottes Tat (vgl. 62). Kontinuität der Heilsgeschichte gründet allein in Gottes Treue, der auf der menschlichen Seite (Israel, Gemeinde) kein adäquates geschichtliches Kontinuum entspricht – weder im Sinne des Fortschritts noch des Abfalls vom Bund bzw. den Idealen des Anfangs. Die Naherwartung ist bei Lk nicht mehr möglich, die futurische Eschatologie aber nicht aufgegeben trotz paränetischer Akzentverlagerung auf die Erfordernisse der Zwischenzeit bis zur Parusie (vgl. 218). Die lk Soteriologie ist entsprechend dem heilsgeschichtlichen Verständnis des Handelns Gottes an Israel und der Gemeinde nicht punktuell an der lk Interpretation des Todes Jesu abzulesen. Heilsbedeutung hat das gesamte Wirken Jesu, das als Zuwendung zum verlorenen Menschen bis zum Tod geht. Dieser selbst wird primär als exemplarisches „Leiden" verstanden, in dem das atl Prophetenschicksal vollendet und der Gemeinde ihr Weg des Dienstes gewiesen wird (vgl. 225f). Vorbehalte gegenüber der lk Theologie werden stets sehr behutsam angemeldet, am deutlichsten beim Problem des Gesetzesverständnisses („weit entfernt von der Klarheit, mit der Paulus das Gesetz dem Evangelium entgegenstellt", 213). Aber gerade wo es um das Verhältnis von Paulus geht, wird Lk differenziert interpretiert.

Interessant sind die Überlegungen zu den lk Quellen (Q in S bereits vorlk rezipiert? vgl. 3f) und deren Benutzung durch Lk (vgl. bes. 236f).

Münster Karl Löning

Horn, Friedrich Wilhelm: **Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 400 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd 26) kart. DM 76.–

Die vorliegende Arbeit wurde unter der Leitung von Georg Strecker erstellt und als Diss. von der Evang. Theol. Fak. der Univ. Göttingen angenommen. Sie geht einem wichtigen und aktuellen Thema der Lukas-Forschung nach. Der Forschungsüberblick (24–32) zeigt, daß die lukanischen Aussagen über Armut und Reichtum bisher nicht befriedigend ausgelegt wurden. Man hat sie teils zu unkritisch, teils unter zu verengter historischer Fragestellung und teils zu einseitig von der Sozialismusdebatte her behandelt. Der Vf. sieht ein erneutes Aufgreifen des Themas auch deshalb mit Recht als dringlich an, weil die traditions- und redaktionskritisch ausgerichteten Arbeiten der letzten Jahre zu keinem einheitlichen Ergebnis gekommen sind. Als Beispiele für einen je eigenen Auslegungstyp stellt er die Studien von Degenhardt, Johnson, Schmithals, Franklin, Stegemann, Seccombe und Behnisch vor. H. selbst sieht seine Aufgabe darin, die Frage zu klären, „wie die scheinbar unterschiedlichen Aussagereihen" (32) des „Ebionitismus" und „Sozialismus" einander zuzuordnen sind. Im wesentlichen stellt sich für ihn die Frage nach dieser Zuordnung als ein Problem der Verhältnisbestimmung von Tradition und Redaktion dar, die er mit Schottroff als das „Aufregendste am Lukasevangelium" bezeichnet (169). Die Verhältnisbestimmung führt zur Hauptthese des Buches: Lukas hat verschiedene Traditionen, unter ihnen besonders die „ebionitischen", der Gemeindeparänese dienstbar gemacht (33f; 186f; 202f; 214; 243). Diese These wird in folgenden Einzelschritten begründet und entfaltet:

Der Vf. geht von den m. E. richtigen methodischen Vorüberlegungen aus, daß die redaktionelle Absicht des Lukas aus dem Evangelium und der Apostelge-

schichte „gleichermaßen erkennbar sein" müsse und „sich an der Redaktion und Komposition der Tradition zu erweisen" habe (21). Literarkritisch setzt er die Zweiquellentheorie voraus. Er betrachtet aber Q und Mk als „variable Größen" (14). Nicht „das jetzt kanonische Mkev, sondern eine geringfügig abweichende Fassung" habe Lukas und Matthäus vorgelegen (ebd.). Bei Q sei mit „Zwischentraditionen" zu rechnen (15). Der umfangreiche Sondergut-Stoff stamme nicht aus einer einheitlichen Quelle (20). Zu diesem Teil der Arbeit wären jetzt die Studien von A. Fuchs und R. Laufen noch einzubeziehen (1980).

In den Kap. 3–5 untersucht H. die lukanischen Aussagen über Wohltätigkeit und Genügsamkeit.

Er gelangt zu dem Ergebnis, daß die lukanische Redaktionsarbeit auf Paränese gegenüber „vermögende[n] Christen" zielt (119). Sie ist „Reichtumsparänese" in dem Sinn, daß „Besitzverzicht als Ermöglichung wohltätigen Verhaltens Ausdruck gefunden" hat (ebd.). Der Forderung zur Genügsamkeit, zu wohltätigem Verhalten, zu Teilen und Geben hat Lukas die Summarien Apg 2,42–47; 4,32–37, die Abschiedsrede des Paulus Apg 20,17–35, die Kompositionen Lk 12,13–34; 16,1–31, die Standespredigt des Täufers Lk 3,10–14, die Auslegung des Liebesgebotes Lk 6,27–38; 10,25–37 sowie die Aussagen über Zachäus Lk 19,8 und über die Jesus nachfolgenden Frauen Lk 8,1–3 dienstbar gemacht. „Eine asketische oder pauperistische Zielsetzung liegt der Besitzverzichtsforderung nicht zugrunde" (119).

Besonders wichtig erscheint mit, daß der paränetische Charakter der Summarien (43–49), die Adressatenschaft der Besitzenden (39; 48; 119) und die Grenzen der lukanischen Aussagen hinsichtlich einer „Sozial-Ethik" (120; 243) überzeugend herausgearbeitet worden sind. Weniger überzeugend scheint mir, daß die Summarien außer den in ihnen verarbeiteten Einzelberichten wirklich „keine weiteren historischen Notizen" enthalten sollen (39), daß das spirituelle Element des lukanischen κοινωνία-Verständnisses hinter dem materiellen zurücktrete (39; 298 Anm. 23; ausgeglichener 232–238) und daß der lukanische Gestaltungsanteil an den Gleichnissen Lk 12,16–20; 16,1–8 so groß sei, wie H. im Anschluß an Sellin meint (62f; 72f).

Die Kap. 6–7 sind den „ebionitischen" Traditionen Lk 1,46–55 (Magnifikat); 6,20–26 (Makarismen/Wehrufe); 16,19–26 (Gleichnis Lazarus/Reicher) und ihrer redaktionell-paränetischen Verarbeitung durch Lukas gewidmet.

Die Bezeichnung „ebionitisch" ist selbstverständlich nicht im häresiologischen Sinn gebraucht, sondern sie kennzeichnet lediglich die endzeitliche doppelte Umkehrung des sozialen Status arm/reich. Die genannten Traditionen entstammen vorlukanisch einem „gleichen oder vergleichbaren Trägerkreis" (137). Sie haben ihren Sitz im Leben „einer juden-christlichen Gemeinde im Gegenüber zu Israel" (ebd.). Zu den Urmakarismen seien bereits auf einer Traditionsstufe von QLk aufgrund negativer Erfahrungen mit reichen, angesehenen Repräsentanten Israels (134) sowohl der Makarismus über die Verfolgten als auch – pauperistisch verschärfend (136; 168) – die Wehrufe angefügt worden. Ähnliche vorlukanische Entwicklungsstufen seien auch für das Magnifikat (137–144) und das Lazarusgleichnis (144–150) nachweisbar. Die entscheidenden Impulse für die Ausbildung dieser Traditionen kamen nicht aus den spätantik-jüdischen Voraussetzungen, sondern aus „den Armutstraditionen der Logienquelle, also einem Strang der Jesustradition" (168). – Lukas hat die „ebionitischen" Traditionen „gegen ihren ursprünglichen Sitz im Leben und ihre Aussage einem paränetischen Anliegen untergeordnet ... Es entspricht diesem veränderten Sitz im Leben der Trad., daß sie auf der Ebene der Evangelienredaktion nicht mehr die Hoffnung armer Judenchristen benennen, sondern sie nun auf vorwiegend vermögende Christen ausgerichtet sind" (186). H. begründet diese von vielen bisherigen Deutungsversuchen abweichende (167–171; 175f; 178–180) Sicht mit drei Argumenten: 1. Das leitende Interesse des Lukas läßt sich zum Teil aus dem Mischzitat der Nazareth-Perikope Lk 4,18f ablesen. Dieses dient aber „ausschließlich christologischem Interesse" und enthält „keine ebionitische Forderung" (174), keinen „Bezug zur Ethik" (258). 2. Die Makarismen/Wehrufe und das Lazarusgleichnis werden von Lukas übergreifenden paränetischen Kompositionen untergeordnet (180f). 3. Lukas hat außerdem weitere Umkehrungmotive (z. B. Lk 13,30; 14,16–24) aufgenommen und auch diese ganz in die Paränese einbezogen.

Im Blick auf die Ausführungen der beiden Kap. erheben sich m. E. zunächst Fragen zum vorlukanischen Überlieferungsstoff. Enthalten die Wehrufe wirklich keinen Umkehrruf an die Gegner, und fixieren sie tatsächlich nur die eigene Position der Trägergruppe (134f)? Müßte nicht außer dem herausgearbeiteten soteriologischen Aspekt (134; 180) auch der eschatologische stärker beachtet werden? Kann die Trägergruppe der Wehrufe als „eine Gemeinde" bezeichnet werden, „die im Angesicht einer besitzenden und angesehenen jüdischen Gegnerschaft die Makarismen Jesu auslegt und zur ‚Gemeindeordnung' erhebt, sich damit aber konventikelhaft von ihrer jüdischen Umwelt abzugrenzen sucht" (136)? In bezug auf die Darstellung der lukanischen Redaktion hat mich nicht überzeugt, daß das Mischzitat Lk 4,18f ausschließlich christologischen Sinn haben soll und für die Ethik nichts austrage.

In Kap. 8 zeigt der Vf. an Hand der Berufungsberichte (Lk 5,1–11.27–29), Nachfolgeworte (Lk 18,18–30; 9,57–62; 14,16–24.25–35) und Aussendungsreden (Lk 9,1–6; 10,1–12) das lukanische Bild der ersten Jesusnachfolger auf.

Die Hauptkonturen bestehen darin, daß Lukas den Bruch mit dem bisher Bestimmenden als Freiheit für die βασιλεία intensiver als die Seitenreferenten ausgearbeitet und „den Besitzverzicht als hervorragenden Ausdruck dieses Bruches ... dargestellt" hat (202). Auch dies habe Lukas nicht aus „ebionitischen", sondern aus paränetischen Absichten getan: angesichts „der vergangenen ganzheitlichen Nachfolge" gelte es, „das eigene christliche Leben zu überprüfen" und zu einer „neuen Einstellung zu Besitz in Bescheidung und Wohltätigkeit" zu gelangen (203).

Daß es Lukas nicht auf „Imitation" ankam, ist richtig herausgestellt; daß er aber meinte, ganzheitliche Nachfolge gehöre der Vergangenheit an und müsse nicht gegenwärtig-aktuell verwirklicht werden, trifft m. E. nicht zu.

Eng verbunden mit der Besitzparänese ist bei Lukas die Niedrigkeitsparänese. Diesem Erweis gilt Kap. 9.

Lukas habe Gemeindeglieder im Blick, die sich aufgrund von Besitz überlegen dünken, sich rechtfertigen und andere verachten (Lk 16,15; 18,9). Ihnen gelten die Forderungen zur Selbsterniedrigung im Gleichnis (Lk 18,9–14), in der Tischregel (14,7–11) und in den Rangstreitszenen (9,46–48; 22,24–27). Die letztgenannte Stelle sei außer Apg 20,17–35 und den Anspielungen in Lk 12,35–50; 17,1–10; 19,11–27 „die einzige explizite Amtsparänese im lk Doppelwerk" (213). Sie beziehe sich aber zugleich „auf die gesamte Gemeinde" (214).

Den Bezug der Besitz- und Niedrigkeitsparänese zur Gesamtgemeinde „auf dem Hintergrund einer pluriformen Gemeindesituation" (220) stellt H. in den Kap. 10–11 dar.

„Die Paränese des lk Doppelwerkes ist von Gemeindeerfahrungen her gestaltet und auf Gemeinde bezogen" (243). Die lukanische Gemeinde wird gekennzeichnet als eine Gemeinde „der dritten Generation" (215), die frei von Verfolgungen (216–220; gegen Schmithals) aber mit inneren Spannungen lebte. Sie entstanden aus dem Unterschied zwischen reichen und armen Christen, aus Selbstrechtfertigung, Ehrsucht und Überheblichkeit der Vermögenden (228).

Müßte nicht bei der Erhebung der Pluriformität der Gemeinde auch die Spannung zwischen Inhabern von „Dienstämtern" und der übrigen Gemeinde beachtet werden? Denn daß Lukas auch „amtskritische" Paränese bietet, ist nicht nur eine „katholische" Betrachtungsweise (28; 345 Anm. 42) und ergibt sich nicht nur aus Apg 20; Lk 22 und aus „Anspielungen" in Lk 12; 17; 19, sondern ist von Lukas selbst z. B. durch die redaktionelle Rahmung in Lk 12,41.47f ausdrücklich hervorgehoben.

Die Frage, wie Lukas die Paränese begründet (244–278), beantwortet H. zutreffend dadurch, daß er die Bindung an den irdischen und erhöhten Herrn, die christologische und paränetische Bedeutung des „Reiseberichts" und den vorbildhaften Gehalt einzelner Züge des Lebens Jesu herausarbeitet. Als Motivationen für die lukanische Ethik weist H. Rationalität (239–241; 278f) sowie den Lohn-, Verdienst- und Gerichtsgedanken (279–283) nach. – Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Schriftstellenregister beschließen das Buch.

Der Vf. hat eine methodisch überzeugende und inhaltlich außerordentlich ertragreiche Arbeit vorgelegt. Sie wird für die weitere Erforschung der lukanischen Theologie und der neutestamentlichen Ethik sowie für das Gespräch zwischen Exegeten und Moraltheologen von großer Bedeutung sein. Die kritisch gestellten Anfragen betreffen Detailprobleme und beeinträchtigen den Wert der Gesamtarbeit ebensowenig, wie die kleinen Druckfehler, die auf den Seiten 48; 148; 171; 219 stehen geblieben sind.

Vallendar Alfons Weiser

Stuhlmann, Rainer: **Das eschatologische Maß im Neuen Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. VIII, 265 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 132) Lw. DM 68.–

Die Bonner ev. theol. Diss. gilt einem Motiv aus der Vorstellungswelt antik-jüdischer und urchristlicher Eschatologie: dem „eschatologischen Maß". Folgende Vorstellung bestimmt das Motiv: „Gott hat vorab der Zeit bis zum Weltende ein Maß gesetzt. Der Termin des Weltendes ist darum konditioniert durch die Füllung dieses von Gott gesetzten Maßes. Der Inhalt dieses Maßes ist dabei verschieden bestimmt" (1): als Maß an Leiden, an Sünden, einer bestimmten Anzahl von Gerechten; das Ende kann ausschließlich theonom, aber ggf. auch anthroponom bedingt sein.

Nach der Einleitung (1–7) geht Vf. in „Kapitel 1: Mensura temporum" (8–90) der Wurzel und Entstehung des Motivs im AT und frühjüdischer Literatur nach sowie seiner Verbreitung im NT und Frühjudentum.

„Kapitel 2: Mensura in temporibus inlatorum" (91–108) erörtert die Motive von Strafmaß, Leidensmaß und Sündenmaß, „Kapitel 3: Numerus clausus" (109–222) das Motiv von der Vollzahl der Gerechten.

Auf der Basis traditionsgeschichtlicher Analysen werden die entsprechenden Motive im NT behandelt: Gesetztes Zeitmaß (Offb 6,11; 12,12; 20,3) und dessen Größe (Offb 2,10; 11,2f; 12,6.14; 13,5); gesetzte Zahl der Heilsempfänger (Offb 7,4ff; 14,1ff); F ü l l u n g des Zeitmaßes (Mk 1,15; Gal 4,4; Eph 1,10; auch Lk 21,24; Mk 16,14 (W): Mt 1,17; 8,29), des Leidensmaßes (Kol 1,24), des Sündenmaßes (Mt 23,32; 1 Thess 2,16); Komplettierung der Zahl der Heilsempfänger (Röm 11,12.25f; Offb 6,11). Die nachträgliche Korrektur des Maßes (Mk 13,20 par Mt 24,22) ist nach Vf. ein spezifisch jesuanischer Gedanke. „Die Aussage, daß das eschatologische Maß nachträglich geändert wird, ist nicht nur ohne Analogie in antik-jüdischer Literatur, sondern steht zur Tradition vom eschatologischen Maß in krassem Widerspruch" (50).

Schließlich behandelt die solide Untersuchung auch noch die Belege (Mk 4,29; Mt 13,30: Jak 5,7; Mt 13,48; Mt 22,10 par Lk 14,22), in denen das Motiv m e t a p h o r i s c h verwendet wird.

München Rudolf Pesch

Panier, Louis: **Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert.** – Approche sémiotique du discours interprétatif. – Paris: Les Éditions du Cerf (1984). V, 381 S. Kart. FF 129.–

Die Studie wurde unter der Leitung von A. J. Greimas an der Hochschule für Sozialwiss. in Paris erarbeitet und im März 1976 an der Univ. Paris-Nanterre als Diss. in Linguistik (religiöses Sprechen) vorgelegt. Sie bietet nicht etwa eine exegetische oder strukturalanalytische Untersuchung der Perikope von der Versuchung Jesu in der Wüste (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13; Mk 1,12f), sondern eine vergleichende linguistische Analyse von patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Kommentaren über diese Perikope, angefangen bei Justin, Hieronymus, Origenes und Tertullian über Beda Venerabilis und Thomas von Aquin bis zu Marie-Joseph Lagrange, Romano Guardini und Dietrich Bonhoeffer. Insgesamt 30 kommentierende Auslegungen der Perikope werden (317–364) in französischer Übersetzung und in alphabetischer Reihenfolge abgedruckt und mit Siglen versehen, unter denen die Texte in der komparatistischen Analyse chiffriert sind.

Dem Vf. geht es nicht um eine Ontogenese des literarischen Genus biblischer Kommentare, sondern um die Darstellung typischer Merkmale der linguistischen Eigenart bibelbezogener Kommentierung. Für ihn ist das Genus „Kommentar" alles andere als eine „parasitäre Literatur", die nur davon lebt, eine Grundliteratur als Basistext zu interpretieren. Eine Kommentierung ist vielmehr eine „diskursive sprachliche Produktion" mit programmatischer Textorganisation und klaren semiotischen Regeln, die durch ihre interpretative Lektüre des Basistextes versucht, dessen „Sinn" und „Botschaft", die im Text zeichenhaft verschlüsselt liegt, zu erheben, verständlich zu machen und explizit zur Darstellung zu bringen. Denn der „Sinn" des Basistextes ist nicht eine faktische Gegebenheit, die nur weiterzugeben wäre, sondern ist als „Wirkung" immer neu zu reproduzieren und daher jeweils sprachlich neu zu organisieren und auf „Wirkung" hin adressatengerecht anzulegen.

Es ist ein höchst interessantes Unternehmen, den biblischen Kommentar-Vorgang als solchen einmal mit Hilfe der diskursiven Semiotik in seiner spezifischen Sprachfunktion zu durchleuchten und die Prozedur des exegetischen Kommentierens selbst als linguistisches Phänomen zu analysieren und strukturell zu beschreiben. Selbstverständlich läßt sich dieses Vorhaben nur an einer kleinen, überschaubaren Textmasse vorexerzieren, und hierzu wählt der Vf. eben die Perikope von der Versuchung Jesu in der Wüste, ohne diese Wahl näher zu begründen und wählt aus der unüberschaubaren Fülle von schriftlichen Kommentierungen rund 30 aus, wiederum ohne diese (willkürliche?) Auswahl unter exegesegeschichtlichen Gesichtspunkten näherhin zu begründen.

Im e r s t e n Kap. (19–110) wird die narrative Komposition der Kommentarerzählung auf ihre inneren Funktionen hin untersucht und das syntagmatische Modell der nacherzählenden Kommentierungen erhoben: Die Rolle des Versuchten und die Rolle des Versuchers und deren spezifische Aktanden-Funktionen mit ihren jeweiligen paradigmatischen Wertzuordnungen in den einzelnen Auslegungsversuchen. Das z w e i t e Kap. (111–272) untersucht den diskursiven Charakter der Kommentarrede mit ihren rationalen Erklärungsversuchen der Hauptmotive „Fasten", „Wissen" und „Jesu Antworten", wobei die logisch-semantischen und die syntagmatischen Relationen sowie die „Pluri-Sememie" der Redefiguren dargestellt werden. Im d r i t t e n Kap. (273–314) wird die didaktische Dimension und das kommunikative Schema der jeweiligen Kommentierungsversuche erhoben, um ein abschließendes Urteil über die „interpretative Kompetenz" der untersuchten Auslegungsbeispiele zu formulieren und eine Typologie von Kommentarmodellen zu erstellen: Der hermeneutische, der homiletische und der exegetische Auslegungstyp, der sich jeweils auf drei Interpretationsfeldern bewegt: Dem biblischen, dem kulturellen und dem empirisch-erfahrungsorientierten (293).

Dieser Versuch einer semiotischen Beschreibung der interpretierenden Rede von biblischen Kommentaren einer Perikope dringt in origineller linguistischer Weise in Neuland vor, nämlich die traditionellen exegesegeschichtlichen Studien zur Auslegungsgeschichte einer Perikope durch strukturalanalytische Studien der Kommentierung zu ergänzen. Die Linguistik in der Exegese verläßt also bereits den biblischen Text selbst und bemächtigt sich der auslegenden Kommentierung desselben, so daß ein weites Neuland der Forschung erschlossen wird. Dabei ist der diachrone Vergleich von Kommentierungen aus allen Jahrhunderten der Auslegungsgeschichte höchst interessant und aufschlußreich, weil sich wichtige Verschiebungen der Akzentsetzung, Wertung und Anwendung in der Interpretation des biblischen Textes erheben und aus der Sprachstruktur der Auslegung ableiten lassen. Freilich setzt die Lektüre dieser anspruchsvollen Studie nicht nur ausgeprägte linguistische Fachkenntnis voraus, sondern auch viel Geduld beim Hoffen auf sinnvolle Ergebnisse.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Das Matthäus-Evangelium im Mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide). Hrsg. von Hans-Martin S c h e n k e . – Berlin: Akademie-Verlag 1981. XII, 202 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 127) kart. DDR M 42.–

Diese Ausgabe des mittelägyptischen Matthäusevangeliums enthält ein Vorwort, ein Inhaltsverzeichnis, eine Bibliographie, eine Einleitung, den Text, Indices koptischer Wörter und Formen sowie griechischer Wörter und Eigennamen, ferner 18 Abbildungen.

Aus der Einleitung ist die Bedeutung der Hs. ersichtlich. Der Herausgeber datiert sie auf das 5. Jh., obwohl einige Forscher sie etwas früher ansetzen würden. Die Einleitung bespricht nicht nur die Datierung, sondern auch das Format, die Schrift und Orthographie, den Dialekt, die Übersetzung und den Text.

Unser Dank an P. E. Kahle, der zuerst diesen Dialekt erkannte, wird zurecht vermerkt. Wir können nur bedauern, daß er zu früh starb, um seine koptischen Studien weiterzuverfolgen.

Nun haben wir eine Anzahl von mittelägyptischen Texten, die vom 3. bis ins 5. Jh. datiert sind. Zusätzlich zu kleineren Fragmenten sind bis jetzt drei umfangreichere Texte bekannt: zunächst ein Papyrus aus Mailand, der Teile der Briefe enthält, die von T. Orlandi (1974) herausgegeben wurden; zum zweiten die Glazier Hs. der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, von der ich eine Abschrift der Freundlichkeit von Dom P. Bellet durch die Vermittlung von Prof. Gignac verdanke, und drittens den Matthäus-Papyrus von Scheide, dessen Ausgabe uns vorliegt.

Die Übersetzung scheint direkt aus dem Griechischen gemacht zu sein. Diese Schlußfolgerung wird durch Textbelege gestützt. Der mittelägyptische Mt wird wie die Apg oft im Apparat zu NA 2 zitiert. Wir können noch hinzufügen, daß der Papyrus von Scheide νομικοσ in XII 35 hat und die Verse IX 34, XXI 44. Er stimmt oft überein mit ℵB, aber auch mit anderen Zeugen einschließlich dem syrischen Text von Hort. Wir dürfen daran erinnern, daß in der Apg der Glazier Papyrus bemerkenswerte Übereinstimmung zu D zeigt.

Wir meinen, daß die koptischen Übersetzungen im 3. Jh. angefertigt wurden, darunter auch die mittelägyptischen. Dies ist nicht nur deshalb von Interesse, weil wir Aufschluß erhalten über einen weiteren koptischen Dialekt, sondern auch weil wir so Anhaltspunkte der griechischen Texte haben, die zu jener Zeit in jenem Gebiet verfügbar waren – was Matthäus angeht ein gemischter Text mit Verbindungen zu ℵB und in der Apg ein fraglos westlicher Text.

Lassen Sie uns die Geschichte des ägyptischen NT.s rekonstruieren. Wenn die ägyptische Kirche sich im 2. Jh. langsam entwickelte und ihr NT aus dem Westen rührt, wird es uns nicht verwundern, in Ägypten im 2. und 3. Jh. Widerspiegelungen des westlichen Textes mit beträchtlichen Spielarten zu finden. Für diese Varianten ist die mittelägyptische Version ein Beleg. Wir dürfen annehmen, daß sie bei der folgenden Geschichte der koptischen Übersetzungen keine wesentliche Rolle gespielt hat, aber sie kann insofern von Bedeutung sein, als sie ein Frühstadium in der Entwicklung der koptischen Bibelübersetzungen bezeugt.

Deshalb ist Schenkes Edition des mittelägyptischen Matthäus so besonders wertvoll. Er hat eine Ausgabe herausgegeben, die uns ermutigt, darauf zu hoffen, wertvolle Informationen über die ersten

Stadien koptischer Bibelübersetzungen zu finden. Ein Glückwunsch an den Akademieverlag zu dieser gut hergestellten, brauchbaren Edition eines interessanten Textes.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Annegret Junkermann)

Parola e Spirito. Studi in Onore di Settimio Cipriani. Hrsg. von C. C. Marcheselli, 2 Bde. – Brescia: Paideia Editrice Brescia 1982. XLVIII, 1601 S.

Dieser gehaltvolle Sammelbd mit 71 Beiträgen ehrt nicht nur Prof. Dr. S. Cipriani, sondern spiegelt in erster Linie eine Entwicklung römisch-kath. Bibelarbeit und Theologie der letzten dreißig Jahre. Unter diesem Aspekt dürfen wir ihn durchaus mit der Festschrift für H. Zimmermann, Begegnung mit dem Wort (cf. JTS XXXIII [1982], 546–49) vergleichen. Diesen Bd jedoch nur als repräsentativ für die italienische Forschung anzusehen, wäre ein Irrtum. Dies läßt sich leicht an den Sprachen ablesen, in denen die Beiträge verfaßt sind. Die Mehrzahl ist in italienisch geschrieben, aber sechs Artikel sind in englisch, vier in französisch, drei in deutsch und einer in spanisch verfaßt.

Das Werk enthält ein Vorwort von Kardinal Ursi, dem Erzbischof von Neapel, sowie eine tabula gratulatoria, eine Einleitung des Herausgebers, C. C. Marcheselli, und eine Vorstellung von S. Cipriani durch A. Beni. Beni gibt eine Lebensbeschreibung von Cipriani mit einer kurzen, aber hilfreichen Würdigung seines Werkes und seiner Interessengebiete. Immer erstrebte Cipriani, daß seine Schriften und seine Lehren sich wirklichkeitsnah auf christliches Denken und Leben bezogen. Der Lebensbeschreibung folgt eine Bibliographie seiner Werke. Dann folgt das Herzstück des Werkes, die Beiträge der Mitarbeiter aus den folgenden Bereichen: Biblische Beiträge allgemeiner Art, der Exegese des AT und NT, biblischer Theologie, biblischer Archäologie und zu Bibel und Patrologie. Ein Namens- und Titelverzeichnis beschließt den ersten Band.

Im zweiten Band finden wir Arbeiten zur Theologie und Philosophie, zunächst Artikel zur gegenwärtigen Theologie, danach zur Theologiegeschichte, als drittes Arbeiten zur Moraltheologie und Dogmatik und viertens Untersuchungen zur Philosophie und Theologie. Am Ende findet sich eine Reihe von Zusammenfassungen in Englisch, der eine kurze Biographie eines jeden Autors sowie ein Überblick über seine Hauptwerke folgt. Ein Inhaltsverzeichnis für beide Bände steht am Ende.

Es würde den Rahmen sprengen, die 71 Beiträge zusammenzufassen und zu besprechen. Wenn nun eine Auswahl getroffen werden muß, heißt das nicht, daß die übrigen Arbeiten weniger wertvoll oder weniger von Interesse sind.

Zwei Beiträge in deutsch, die Arbeiten von F. Hahn, Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen (I. 661–679) und M. Barth, Gnade für die Anderen (Eph. 3,2–3a. 5–6) (I. 679–687) behandeln verwandte Themen recht unabhängig. Beide tragen zur Erläuterung des Briefs an die Epheser bei.

J. Dupont, Jesus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc. 6,1–6a), (I. 195–210) bringt Mk 1–6 in enge Beziehung zu Mk 3, 20–25. Der Textstelle Mk 3,20 geht direkt die Einsetzung der Zölf voraus, und im Anschluß an Mk 6,6 folgt sogleich die Aussendung der Zwölf. Die Kap. Mk 4 und 5 unterbrechen die Verbindung der beiden Passagen und deuten die Entstehungsgeschichte dieses Teils des Markusevangeliums an.

Vittorio Fuscos Untersuchung Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc. 2, 1–10) (I. 293–333) scheint in den beiden Inhaltsangaben vergessen zu sein. Sein Beitrag und der von S. Zedda Il χαῖρε di Lc. 1,28 (I. 213–292) besprechen Grundzüge der lukanischen Geburtserzählungen.

E. Galbiatis Beitrag Issopo e Canna in Gr 19,29 (I. 393–400) behandelt diesen Vers gewinnbringend. Zurecht verwirft er den Vorschlag ὑσσῷ. ὑσσός ist genau das römische pilum.

G. G. Gamba, La disposizione „Matteo, Luca, Marco, Giovanni" nella tradizione antica (I. 25–36) zitiert die alten Zeugen, um diese Anordnung der Evangelien zu belegen. Aus Furcht, daß man diese Untersuchung als allgemeine Ansicht italienischer Wissenschaftler ansehen könnte, sollte man an F. Capriglione, Il Pre/testo biblico 1982, Lunte Verlag, Innsbruck erinnern. Capriglione behauptet, daß Markus das älteste Evangelium ist, aber zu Beginn des 2. Jh.s A. D. geschrieben war. Daraus dürfen wir schließen „medius tutissimus ibis".

C. C. Marcheselli, La struttura litteraria di Col. 1. (14b) 15–20a. b 1.2. (I. 497–519), betont zurecht die Bedeutung der Literarkritik als Instrument der Exegese. Sie kann in anderen Briefteilen gewinnbringend eingesetzt werden und ist hilfreich für die Analyse ihrer Schichtung und Geschichte. Eine weitere interessante Strukturanalyse findet sich in U. Vannis Beitrag La struttura litteraria della lettera al Romani (Rom 1, 16–11,3b). Bilancio e prospettive (I. 439–455).

D. Mongillo, In remissione dei peccati (Mt 26,28), II 1279ff) behandelt ein wichtiges Thema des Neuen Testaments. Ein weiterer Vergleich mit der markinischen Parallele hätte höchst lehrreich sein können.

R. North, Is there a New Testament Archeology? I 689–721, bringt viele Informationen zu einem Thema, das oft vernachlässigt wird.

J. Gribomont, La tradition johannique chez S. Basile (I. 847–866) besorgt einen wertvollen Index der Zitate von Joh. bei Basilius. Daraus können wir sehen, welche Passagen unseren Autor am meisten interessieren. Wir können seinen Sprachgebrauch in Bezug setzen zu den Kontroversen und Entwicklungen des vierten Jh.s.

Viel verdanken die beiden Bände Marcheselli, der die große Mühe der Planung und Herausgabe auf sich genommen hat. Sie müssen ihn jahrelange Arbeit gekostet haben, und wir können ihm nur für die Sammlung, die vor uns liegt, danken. Die Bände zeigen ein klares Schriftbild, sind gut gefertigt und enthalten viele wertvolle wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

(Aus dem Englischen übersetzt von Annegret Junkermann)

Körtner, Ulrich H. J.: **Papias von Hierapolis.** Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 371 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT. 133. Heft) Lw. DM 82.–

Von Papias ist bis heute meist im Zusammenhang mit einleitungswissenschaftlichen und exegetischen Fragestellungen die Rede. Demgegenüber hat es sich der Autor dieser Studie, der ersten Diss. an der Kirchlichen Hochschule Bethel, zur Aufgabe gemacht, über die Bemerkungen zur Entstehung des Markus- und Matthäusevangeliums hinaus alle erhaltenen Papiaszeugnisse zu untersuchen.

In der Einleitung gibt K. einen Überblick über die Forschungsgeschichte, um sodann die eigene Fragestellung zu entwickeln. Ihm geht es darum, „Papias um seiner selbst willen zu interpretieren" (19) und im Anschluß an H. Köster und J. M. Robinson in kleinasiatische Entwicklungslinien des frühen Christentums einzuordnen.

Die Basis dafür schafft er sich im Teil I, der überschrieben ist: „Die fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως und ihr Autor" (25–96). Vf. bietet hier eine Sammlung der Fragmente von und über Papias (Text und Übersetzung) in chronologischer Reihenfolge der entsprechenden Autoren und bespricht die Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Aufgrund der Quellenlage entscheidet er sich dafür, auf einen Rekonstruktionsversuch der Papiasbiographie zu verzichten und zum Schluß der Untersuchung allein nach der Abfassungszeit des Werkes zu fragen. Weiter bietet er Informationen zu Hierapolis.

Teil II trägt den Titel: „Die Interpretation der Fragmente" (97–185). Vf. beginnt mit einer Auslegung der chiliastisch-apokalyptischen Fragmente: „Was uns in Adv. haer. V 33,3f vorliegt, scheint ... die echte Neuschöpfung einer christlich-apokalyptischen Tradition zu sein, die einerseits jüdisch-apokalyptische Traditionen verarbeitete, andererseits Berührungen mit der Apk aufweist" (104). In den Presbyteroi, auf die sich Papias beruft, sieht K. „Wanderlehrer, die teils Apostelschüler, teils aber auch selbst angebliche Herrenjünger sind" (129). „Ein λόγιον κυριακόν meint bei Papias ganz allgemein eine kurze Geschichte über Jesus" (157). „In der Hauptsache ... legt Papias die λόγια κυριακά dadurch aus, daß er sie einfach erzählt oder diese Geschichte durch zusätzliche Geschichten oder Sprüche ergänzt" (162f). Gattungsgeschichtlich gehöre das Papiaswerk zu keiner der uns bekannten Gattungen. In Einzelzügen weise es Verwandtschaften sowohl mit der Evangelienliteratur als auch mit den späteren Kommentaren zu den Evangelien auf (167). „Berücksichtigt man die ... judenchristlichen Einflüsse im Papiaswerk, namentlich dessen Kenntnis der Apk, so lassen sich die Gegner des Papias möglicherweise unter den Nikolaiten finden, ohne daß man Näheres sagen könnte" (171). „Papias sammelt die Überlieferungen frühchristlicher Vätergestalten, deren Zeit sich ihrem Ende zuneigt" (184).

Im Teil III geht es K. unter dem Titel „Papias und die Geschichte des frühen Christentums" (185–231) um die Einordnung des frühchristlichen Autors in Entwicklungslinien. Als wesentliche Etappen einer apokalyptischen Entwicklungslinie benennt er das kleinasiatische Apokalyptikertum (Offenbarung des Johannes, mündlich tradierte Lehren frühchristlicher Wanderprediger), den Chiliasmus des Papias und den Montanismus. Ein weiteres Kap. gilt dem Thema: „Papias und der johanneische Kreis" (197–202). In diesem Zusammenhang entwickelt K. auch eine Hypothese zur „Entwicklungslinie des johanneischen Kreises" (198–202). Eine Behandlung der Bemerkungen des Papias zur Entstehung des Matthäus- und Markusevangeliums, die man eigentlich im Teil II unter den Interpretationen sucht, findet sich im folgenden unter dem Titel: „Die Beziehungen des Papias zum Judenchristentum" (203–224). Abschließend handelt K. über „Papias im Schnittpunkt frühchristlicher Entwicklungslinien" (225–231). In der Datierungsfrage entscheidet er sich nun für die Zeit um 110 (225f). Es folgen die nachgestellten Anmerkungen und das Literaturverzeichnis mit einer nach Jahren geordneten Bibliographie zu Papias.

Im gleichen Jahr, in dem K.s Studie erschienen ist, hat Josef Kürzinger seine früher publizierten Aufsätze zu Papias gesammelt vorgelegt. Die Fragmente zu Papias hat Reinhard M. Hübner herausgegeben (Übersetzung von J. Kürzinger); die armenischen Stükke hat Folker Siegert beigesteuert. Die kommentierte Bibliographie 1960–1981 wurde erstellt von Elisabeth König und Markus Vinzent (Vgl. ThRv 81, 1985, 27f). Die zukünftige Papiasforschung wird beide Bibliographien und beide Ausgaben der Papiasfragmente benutzen müssen. K. begründet (34–36), warum er die armenischen

Texte nicht berücksichtigt hat. Andererseits bringt er das lateinische Bruchstück aus dem Cod. 2397 Bibliothecae Bodleianae, das er als ein unechtes Fragment des Hierapolitaners ansieht, „der Vollständigkeit halber" (33). Die Frage ist, ob man nicht grundsätzlich eine möglichst vollständige Fragmentensammlung anstreben sollte, unabhängig davon, wie das kritische Urteil dann im einzelnen ausfällt. Hübner bringt die beiden bisher unter dem Namen des Maximus Confessor gebotenen Fragmente (Hübner: Nr. 10 u. 11; Körtner: Nr. 13 u. 14), gestützt auf Hans Urs von Balthasar, als Texte des Johannes von Skythopolis. K., der den älteren Ausgaben der Papiasfragmente folgt, ist dieser Frage nicht nachgegangen.

In einer Reihe von Punkten kann man anderer Ansicht als K. sein.

Die Nachricht über den Märtyrertod des Apostels Johannes ist nicht so singulär, wie Vf. 79–81 annimmt. Das älteste Zeugnis von einem Martyrium der Apostel in ihrer Gesamtheit findet sich bei Polykarp von Smyrna, ep. 9. Polykrates von Ephesus bei Eusebius, HE V 24,3 bezeichnet Johannes als μάρτυς, während die Acta Ioannis 115, deren Sicht beherrschend wurde, von einem friedlichen Entschlafen ohne Gewaltanwendung handeln (vgl. Joh 21,20–23). Zur Frage der Datierung des Märtyrertodes des Polykarp gibt es bis heute eine wissenschaftliche Debatte. Das Jahr 156 steht nicht so fest, wie Vf. meint (94 mit Anm. 68). Zu Hierapolis ließe sich aufgrund neuerer Ausgrabungen (gerade auch zum Philippusheiligtum) mehr sagen. Der Ort ist heute als Pamukkale bekannt (95). Nach A. Fridh, Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité (Göteborg 1968) ist es unwahrscheinlich, daß Tertullian der Redaktor der Passio Perpetuae et Felicitatis war (112). Aus dem Martyrium des Justin wissen wir, daß dieser selbst (nicht dessen Lehrer) seinen Unterricht an einer besonderen Lehrstätte in Rom abhielt (118). M.E. gehört Justin nicht in den auf S. 118 verhandelten Sachverhalt. Zum „Lokalkolorit" des Montanismus (ländliches Christentum) könnte Genaueres gesagt werden (193). Leider sind manche Tippfehler stehengeblieben (Druck nach dem getippten Manuskript); gelegentlich ist versäumt worden, den griechischen Text einzutragen (138, 157).

Der Vf. hat m.E. die richtige Fragestellung zu Papias entwickelt. Er geht zunächst kritisch und vorsichtig ans Werk. Doch habe ich den Eindruck, daß er zunehmend hypothesenfreundlich wird, ohne stets Hypothesen als solche zu kennzeichnen.

Eusebius, HE III 39,4 läßt sich entnehmen, daß den Presbyteroi Leute nachgefolgt sind, die gelegentlich zu Papias nach Hierapolis kamen. Aus der Reisetätigkeit dieser Leute, die zu Papias kamen, schließt Vf. (115), daß auch die Presbyternachfolge räumlich zu verstehen sei. Doch drückt er sich noch vorsichtig aus: „In diesem Kontext scheint das durch παρακολουθεῖν angesprochene Schülerverhältnis eine Wanderlehrerschaft vorauszusetzen" (115). S. 122ff wird daraus dann eine Sicherheit. Auf sehr schwankendem Boden bewegt sich der Vf. vor allem im Teil III. Gab es z. B. wirklich ein Petruschristentum (215–220 u. ö.)? Einfacher ist es, von einer Petrustradition zu sprechen. M.E. hat sich der Vf. zu viel vorgenommen. Es hätte durchaus gereicht und wahrscheinlich klarere Erkenntnisse gebracht, wenn er die gesamten Papiaszeugnisse einer eingehenden Interpretation unterzogen hätte. Doch auch so ist die Arbeit anregend. Überzeugend ist die Datierung des Papiaswerkes auf die Zeit um 110 (225f).

Mainz Theofried Baumeister

Stockmeier, Peter: **Glaube und Kultur.** Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1983). 307 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 52.–

Dieser Bd enthält 13 Aufsätze, von denen drei hier zum ersten Mal herauskommen, während die andern zehn in Zs. oder Sammelwerken bereits erschienen waren.

Es geht St. vor allen Dingen um die Darstellung der geistigen Auseinandersetzung des Christentums mit der religiösen und kulturellen Umwelt. Damit ist ein wichtiger Themenkreis angesprochen, der sich deutlich abhebt von der Auseinandersetzung auf der staatlichen, politischen Ebene.

Der Aufsatz „Die Herausforderung des Glaubens gegenüber antikem Selbstverständnis" (13–38) weist hin auf die Probleme, die sich den christlichen Apologeten stellten bei ihrer Bemühung, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens darzulegen als Antwort auf den Einwand der hellenistischen Philosophie, die Irrationalität des ‚Glaubens' lasse keine echte Fundamentierung religiöser Ordnung zu. Auch der ‚Altersbeweis' wurde Gegenstand der Diskussion, wie der Aufsatz „Alt" und „Neu" als Prinzipien der frühchristlichen Theologie erweist (227/35). In diesen Bereich möchte ich auch den Beitrag stellen „Christlicher Glaube und antikes Ethos" (106/19); denn nach der außerchristlichen Anschauung erwächst das rechte ‚Ethos' aus dem ‚Nomos', nicht aus dem ‚blinden Glauben'. Eine Zusammenfassung bietet St. in dem Beitrag „Christlicher Glaube und antike Religiosität" (60–105), der in „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt" II,23,2 (1980) erschienen ist.

Ein weiterer, großer Themenkreis ist angesprochen in den Beiträgen, die sich mehr mit der innerkirchlichen Entwicklung der ‚Glaubenslehre' befassen, wenn auch die Formulierung von Lehrsätzen und ihre zeitliche Aufeinanderfolge oft durch äußere Anstöße mit verursacht wurde.

In diese Gruppe möchte ich u. a. die Aufsätze einreihen: „Das Skandalon des Kreuzes und seine Bewältigung" (39–59), „Das Glaubensbekenntnis" (138–154), „Theologie und kirchliche Normen im frühen Christentum" (205–26) und die beiden, weit über den Zeitraum der Antike hinausgreifenden Beiträge: „Teufels- und Dämonenglaube in der Geschichte der Kirche" (155–80) und „Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Jüngstem Gericht" (181–204), in dem besonders auf die Bedeutung der apokryphen Petrusapokalypse für die Entfaltung dieser Anschauungsbereiche hingewiesen wird.

St. befaßt sich in zwei weiteren Beiträgen mit der Zeit Konstantins; beide halte ich für sehr wichtig, weil sie das übliche Bild von der ‚Konstantinischen Wende' zurechtrücken; er spricht mit Recht bei der Konstantinischen Wende eher von einer Fortentwicklung vorgegebener Ansätze und nicht von einer sogenannten Kehrtwende.

„Die sogenannte Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität" (236–53) legt dar, daß für Konstantin die heidnische Religion kein leeres Vakuum war, daß ihre Strukturen für ihn maßgebend blieben: Kultbauten (Kirchen) errichtete er wie Aurelian; die Ordnung der Religion, ob heidnisch oder christlich, nahm er für sich als Pontifex Maximus in Anspruch. „Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität" (254–76) nimmt sich die Beurteilung dieses weltgeschichtlichen Vorganges durch die Historiker vor. Es vollzieht sich eben unter Konstantin ein schon seit langem eingeleiteter Wandel (Toleranz unter seinen Vorgängen z.B.), nicht ein abrupter Neubeginn.

In einem mehr systematischen Beitrag äußert St. sich zu einem allgemeinen Thema: „Krisen der Frühen Kirche als Probleme der Kirchengeschichte" (277–97).

Er stellt die Fragen: „Was ist eine Krise? Ist der Gnostizismus im 2. Jh. eine Krise? War die Verfolgungszeit eine Krise? War die Hellenisierung ein Abfall oder eine notwendige Adaption?" Nach Meinung des Vf.s waren wirkliche Krisen das Vordringen des Islam und die innerkirchliche Spaltung von 1054.

Das Buch zeigt – auch in der Verwertung der reichen Literatur –, daß St. mit den innerkirchlichen Spannungen in den ersten Jh.en sehr vertraut ist und daß er die Auseinandersetzungen mit den Religionen im antiken Mittelmeerraum sehr differenziert beurteilt und vorsichtig unterscheidet zwischen Ablehnung, zeitgemäßer Adaption und einfacher Übernahme von allgemeinen Riten. Er zeigt, daß alle menschlichen Gemeinschaften – so auch die Kirche – sich in ihrem inneren Leben entfalten und darum auch stets neue äußere Gestalt annehmen, so daß z. B. der Versuch, ntl Gemeindeformen direkt in unsere Zeit zu übertragen, einen Anachronismus darstellt.

Für diejenigen, die für die von St. angeschnittenen Fragen Interesse haben, möchte ich noch auf zwei Aufsätze von ihm hinweisen, die in diesem Band noch nicht publiziert sind:

1. Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierothesion: Pietas JbAC Ergbd 8 (1980) 105–13.
2. Das Amt in der Alten Kirche: in: H. Althaus, Kirche, Ursprung und Gegenwart (Freiburg 1984) 39–62.

Münster Bernhard Kötting

Kieffer, René/**Rydbeck,** Lars: **Existence païenne au début du christianisme.** Présentation de textes grecs et romains. – Paris: Les Éditions du Cerf 1983. 170 S. kart. FF 93.–

Das heidnische Umfeld, in dem die Verkündigung des Evangeliums erfolgte, hat in der Geschichtsschreibung eine unterschiedliche Beurteilung erfahren, wenn es nicht gar ignoriert wurde. Insofern bringt die Vorlage authentischer Quellentexte immer eine Bereicherung des historischen Spektrums und damit auch an Information, und zwar der Anlage nach vor allem für Studierende. Im Anschluß an die bekannte Präsentation neuentdeckter Texte durch A. Deissmann legen die Hrsg. ein Florilegium „existentieller" Aussagen vor, „qui reflètent les sentiments et gestes spontanés d'hommes et de femmes diversement situés dans la hierarchie sociale" (9).

Sie sind zusammengefaßt unter den Stichworten: I. Sitten und tägliches Leben; II. Religion, Magie und Wahrsagekunst; III. Erziehung, Wissenschaften und Künste, und schließlich IV. Die Kaiser und das politische Leben. Kenntnisreiche Einführungen zu diesen allgemeinen Themenkreisen, aber auch zu den jeweiligen antiken Autoren erschließen die aufgenommenen Texte, die im übrigen für sich sprechen.

Es ist müßig darüber zu diskutieren, ob in der knappen Auswahl von Texten auch noch andere Stimmen hätten Platz finden können, beispielsweise aus dem Bereich der antiken Religion. Die gebotenen

Auszüge warnen jedenfalls vor übereilter Schwarz-Weiß-Malerei in der Gegenüberstellung von Heidentum und Christentum.

In ihrer gezielten Akzentuierung legen sie Denkformen und Stimmungen bloß, welche die Umwelt des Evangeliums nicht kurzschlüssig als dekadent ausweisen, sondern sie in ihren verschiedenen Schichten als Herausforderung vorstellen.

München Peter Stockmeier

Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln. Hinführung und Übersetzung von Karl Suso Frank. – St. Ottilien: EOS Verlag (1981). 426 S., geb. DM 29.80

Diadochus von Photike. Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit. Eingeleitet und übersetzt von Karl Suso Frank. – Einsiedeln: Johannes Verlag 1982. 128 S. (Christliche Meister Bd 19) kart. DM 18.–

Die gegenwärtig wieder drängende Frage nach authentischer Jesusnachfolge, gelebter Theologie und persönlich verantworteter Kirchlichkeit läßt zugleich mehr und mehr den Wunsch nach einem besseren Zugang zu solchen Quellen aus der Alten Kirche aufkommen, die zunächst für ihre Zeit gültige Antworten zu formulieren suchten. K. S. Frank, dem schon eine Reihe wertvoller Arbeiten zum frühen Mönchtum und zur Spiritualität der ersten Jahrhunderte zu verdanken ist, stellt sich in den beiden vorliegenden Veröffentlichungen dieser Forderung, indem er Schriften zugänglich macht, deren geschichtliche Bedeutung unbestritten ist und die – gelöst von ihrer Orts- und Zeitgebundenheit – auch heute Anregungen zu bewußtem religiösen Leben bieten können.

Da die bisher einzige vollständige deutsche Übersetzung von V. Gröne (1877!) kaum noch aufzutreiben ist, überträgt F. die „Längeren und kürzeren Regeln" aus dem Corpus asceticum des Basilius von Caesarea (um 330–379) wieder vollständig ins Deutsche. Ferner legt er die erste deutsche Übersetzung der „Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit" vor, die dem Diadochus von Photike (etwa 400–460) zugeschrieben werden. Beide Übersetzungen zeichnen sich durch Treue zum griechischen Original aus und werden zugleich dem Anspruch der deutschen Sprache voll gerecht. Das ist besonders hervorzuheben, da Terminologie und Grammatik vor allem des Diadochus-Textes nicht geringe Schwierigkeiten enthalten.

In informationsreichen Einführungen, die mit den geschichtlichen Zusammenhängen vertraut machen, hebt F. die Bedeutung der Texte hervor.

Er skizziert den Weg des Basilius zum Mönchtum, wertet sein monastisch-asketisches Reformziel im Vergleich mit zeitgleichen Bemühungen als eine frei gewählte und konkrete Form eines einfachen Christenlebens nach dem Evangelium, doch eingebunden in eine Sonderexistenz, und beschreibt seinen in Ost und West bis in die Gegenwart reichenden Einfluß. Er spürt der Person und dem Leben des kaum bekannten Diadochus von Photike nach, sucht den Sitz im Leben seiner „Hundert Kapitel" unter Aufweis der Nähe und doch Abgrenzung zum Messalianismus zu bestimmen, arbeitet die Grundzüge seiner Spiritualität heraus, die sich weniger durch äußere Lebensformen als durch innere Haltung und daraus resultierende Lebensführung auch von der kirchlichen Umwelt abhebt, und weist auf seinen vor allem im Osten erkennbaren Einfluß hin.

Reichhaltige Anmerkungen ergänzen die Einführungen und erläutern die Texte. Bibelstellenregister und zu Basilius auch ein Register der „Namen und Sachen" erleichtern die Benutzung der beiden Publikationen, welchen man einen großen Leserkreis wünschen darf.

Münster Winfrid Cramer

Hasse, Max: **Die Marienkirche zu Lübeck.** – München, Berlin: Deutscher Kunstverlag 1983. 256 S., 194 Abb. Ln DM 98.–

Kirchengeschichte anhand der Bau- und Kunstgeschichte eines repräsentativen Kirchengebäudes dargestellt, dies findet man nur selten in so eindrucksvoller Meisterschaft wie in diesem Buch des derzeit besten Kenners der Lübecker Kunstgeschichte. Es handelt sich also nicht um eine der herkömmlichen Beschreibungen des monumentalsten norddeutschen Sakralbaues, dessen Stil im ganzen Ostseeraum während des 13.–15. Jh.s maßgebend gewirkt hat und dessen Kunstschätze bis 1942 zu den bedeutendsten musealen Werten gehörten, sondern um die für Theologen und Kirchenhistoriker lehrreiche entwicklungsgeschichtliche Interpretation des Bauwerkes und seines Inventars. Das Objekt eignet sich für diese Methodik hervorragend. H. rekonstruiert die Geschichte einer hanseatischen Bürgerkirche mit ihrem vielfältigen Lebensbezug in unterschiedlichen Epochen, die dem Bau jeweils ihren Stempel aufgedrückt haben. So entsteht – nicht zuletzt durch die Faszination der klug ausgewählten Abbildungen aus älterer und neuerer Zeit – ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte, der die Kontinuität der Grundstrukturen wie den Wandel der Ausdrucksformen religiösen Verhaltens in (katholischem) Mittelalter und (evangelischer) Neuzeit erkennen läßt.

Die wechselvolle Baugeschichte von St. Marien (10–55), welche die Rivalität zwischen Rat und Bischof bzw. Bürgerschaft und Klerus widerspiegelt, ist umfassend anhand der durch die Kriegszerstörung ermöglichten Einblicke in die verschiedenen Schichten des Mauerwerks 1951 durch Dietrich Ellger rekonstruiert worden. H. nimmt dessen Ergebnisse weithin auf, präzisiert aber manches, indem er – methodisch ausgezeichnet – die Baugeschichte im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Inventar sieht, wodurch er den frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmen besser verstehen lehrt. Infolge der weit gespannten Handelsbeziehungen der bürgerlichen Bauherren wirkten sich architektonische und kulturelle Einflüsse Westeuropas durch die Jahrhunderte hindurch auf die Gestaltung aus.

Die gleich nach der Stadtgründung von 1159 errichtete (hölzerne?) Marktkirche wurde um 1200 durch eine nach dem Vorbild des Lübecker Domes gebaute romanische Basilika von beträchtlichen Ausmaßen abgelöst, die man (nach 1240?) zu einer riesigen Hallenkirche ausbaute (sie wäre „die größte Hallenkirche Norddeutschlands geworden", 25), aber wenig später – ca. 1260 mit dem Chor beginnend – in eine hochragende gotische Basilika nach französischen Vorbildern umwandelte, deren 1351 fertiggestellte Doppelturmfassade von im Abendland einmaliger Höhe war (erst 1433 durch den Turm des Wiener Stephansdomes bzw. 1880 durch die Türme des Kölner Domes erreicht): „ein Denkmal bürgerlichen Macht- und Selbstbewußtseins", „die Geschichte einer Gemeinschaft, die immer höher hinaus wollte" (10, 15), Ausdruck der Wirtschaftskraft des Hauptes der Hanse zu einer Zeit, als in den meisten anderen Städten der äußere Ausbau der Kirchen wegen der Konzentration auf die Innenausstattung unfertig blieb (76). Auch die letztere ist frömmigkeitsgeschichtlich zu erklären: aus dem steilen Aufschwung der Stiftungen von Nebenaltären, Privatkapellen, Vikarien, Reliquien, Altartafeln, Statuen, Geräten, Fenstern und Orgeln – all das im Interesse der Sicherung des Seelenheils. H. kommentiert dies etwas rationalistisch, aber nicht unzutreffend: „Soviel Gläubigkeit in diese Stiftungen eingeflossen sein mag, letztlich liegt ihnen ein eigentümlich kaufmännisches Denken zugrunde. Genau genommen legte man sein Geld zinsenträchtig zugunsten seines Seelenheiles an" (78).

In einer Fülle knapper Einzeluntersuchungen bietet H. z. T. beachtliche neue Resultate, so z. B. für den imposanten Totentanzfries Bernt Notkes (91ff, von H. einleuchtend auf 1466 datiert), wobei allerdings der zeitgeschichtliche Bezug von dessen Entstehung und dessen Funktion im Rahmen der Beichtkapelle etwas knapp angesprochen wird. (Auch Notkes berühmtes Gemälde der Gregorsmesse wird S. 108 nur bedauerlich kurz interpretiert; zur Ergänzung müßte für beides H.s Aufsatz über Bernt Notke in der Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 24, 1970, 18–60 herangezogen werden).

Ein besonderes Verdienst des Buches liegt in der Rekonstruktion der Zusammenhänge von Baugeschichte und Entwicklung der Altarstiftungen (27ff, 79ff; 167ff mit einem neuen Verzeichnis der vor der Reformation bestehenden 38 Privataltäre mit 65 Vikarien und 12 Kommenden). Man erhält so ein anschauliches Bild von dem intensiven religiösen Betrieb in einer Mammutkirche und im Kontrast dazu einen Eindruck davon, welche kunstgeschichtlichen Folgen die Reformation mit ihrer grundlegenden Änderung der Frömmigkeit zeitigte.

Zwar gab es in Lübeck keinen Bildersturm, aber die meisten der kultisch relevanten Statuen gingen im Laufe der evangelischen Umgestaltung verloren, während die funktionslos gewordenen, als Privatbesitz geschützten Altartafeln zahlreich erhalten blieben und heute im Museum eine kulturgeschichtlich bemerkenswerte Dokumentation darstellen (174ff). In den Mittelpunkt rückte nun die nach reformatorischem Programm gestaltete Kanzel; die Kirche wurde auf das Langhaus konzentriert, der Chor für besondere Feiern separiert, der Kranz der Seitenkapellen auf bürgerliche Begräbniskultur beschränkt, der Lettner in eine Sängerempore umgewandelt (178–199). Im 17./18. Jh. wurde die Kirche durch den exzessiven Einbau barocker Epitaphien, deren Geschichte H. differenziert analysiert, „als Ruhmeshalle des Lübecker Patriziats" ausgestaltet (200–219).

Hatte schon die Reformation in kunstgeschichtlicher Hinsicht katastrophal gewirkt, so steigerte sich der Abbau der mittelalterlichen Kunstwerke infolge der Aufklärung, die kaum noch einen Sinn für den symbolischen Ausdruck von Religiosität besaß, ca. 1760–1820 zu einer kulturellen Barbarei (220ff). Wenn dennoch bis in die Gegenwart ein reicher Schatz erhalten blieb, so war dies nur der Rest einer überbordenden Fülle des hohen und späten Mittelalters. Und dieser Rest ging im Feuersturm 1942 weitgehend verloren, so daß St. Marien sich heute in einer Kahlheit präsentiert, die zwar die architektonische Monumentalität erkennen läßt, ansonsten aber geschichtslose Abstraktheit bekundet.

Der Rückblick in eine Vergangenheit prallen religiösen Lebens, den H.s Buch bietet, belehrt und fasziniert gleichermaßen, stimmt aber auch ein wenig resignativ.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Ludolphy, Ingetraut: **Friedrich der Weise.** Kurfürst von Sachsen 1463–1525. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984), 591 S. mit 18 Abb. u. 2 Falttafeln. geb.

Kurfürst Friedrich III. von Sachsen war zu seiner Zeit nach dem Kaiser der bedeutendste Fürst im Deutschen Reich.

Seit der Biographie von Maximilian Moritz von Tutzschmann (1848) wurden zwar zahlreiche Einzeluntersuchungen und Quellenpublikationen über ihn vorgelegt, aber eine wissenschaftlichen Forderungen entsprechende Biographie stand noch aus. Die Diss. von Bernd Stephan (1980) brachte im wesentlichen eine Zusammenfassung der älteren Literatur. Soeben hat I. Ludolphy, die bereits 1983 den Artikel über Friedrich den Weisen in der TRE geschrieben hatte, eine umfangreiche Biographie über ihn vorgelegt.

Ihre Arbeit gliedert sich in folgende Kapitel: 1. Der Fürst, 2. das Kurfürstentum, 3. der kurfürstliche Lebensstil, 4. der Reichsfürst, 5. der Landesfürst, 6. der kurfürstliche Laienchrist.

Sie beginnt mit einer Charakteristik Friedrichs, informiert über die Bildnisse und schriftlichen Zeugnisse Friedrichs, schildert sein Herkommen, seine Ausbildung, seine Familie, seine Krankheit und seinen Tod. Die Bedeutung Friedrichs als Reichsfürst und seine Verbindung mit Maximilian wird hervorgehoben. Eingehend berichtet sie über die Frage der Nachfolge Maximilians, die Wahl Karls V. und seine Krönung am 23. Oktober 1520 in Aachen. Auch die Reichstage von Worms und Nürnberg finden eine entsprechende Würdigung. Die territoriale Macht der Ernestiner und die kursächsische Außen- und Innenpolitk wird umfassend dargestellt. Von besonderem Interesse ist das Kap., das dem kurfürstlichen Laienchristen Friedrich gewidmet ist. Hier würdigt sie seine Frömmigkeit, seine Stellung zum Ablaßwesen, seine kirchliche und kirchenpolitische Haltung u. a. gegenüber Rom, den Bischöfen und Domkapiteln, den Klöstern, Kollegiatsstiften und Pfarreien.

Friedrichs Haltung zur Reformation ist bekanntlich umstritten. Die alte protestantische Ansicht, daß Friedrich von Anfang an ein überzeugter Lutheraner gewesen sei, wurde bereits von Theodor Kolde aufgegeben, später aber von Paul Kalkhoff (1917) entschieden verteidigt. 1926 hat dann Paul Kirn das Verhältnis von Friedrich zur Kirche kritisch untersucht und der Ansicht zum Sieg verholfen, daß Friedrich nie mit der katholischen Kirche brach, wenn er auch auf seinem Sterbebette die hl. Kommunion unter beiden Gestalten empfing.

L. erinnert daran, daß Friedrich ein mittelalterlicher Mensch war. Kennzeichnend dafür ist seine Reliquiensammlung, an der er mit ganzem Herzen hing und die er noch 1520 öffentlich ausstellen ließ. Er hat dafür gesorgt, daß in Wittenberg bis 1524 noch die hl. Messe gefeiert werden konnte. Friedrich habe anfangs unerbittlich durchgegriffen, wenn sich in seinem Lande revolutionäre Tendenzen zeigten. Als in Wittenberg Studenten die „Antonius-Boten" mißhandelt hatten, reagierte Friedrich mit der Feststellung, er habe die Wittenberger Universität eingerichtet, damit dort gelehrte Leute erzogen würden. Die Universität solle dafür sorgen, daß Aufruhr und Zwiespalt verhütet würden. Als Gabriel Zwilling dazu aufforderte, die tägliche Meßfeier abzuschaffen und das Altarsakrament nicht mehr zu verehren, forderte Friedrich die Universität auf, alles zu tun, damit möglichst jede Neuerung unterbleibe. Trotzdem kam es am 3. Dezember 1521 zu Tumulten in der Stadtkirche. Die aufrührerischen Studenten hatten Messer unter ihren Röcken versteckt. Karlstadt, Melanchthon und Amsdorf standen auf der Seite der Revolutionäre. Sie verloren, wie L. mit Recht sagt, jetzt historisch den Boden unter den Füßen, indem sie behaupteten, die alten Stifte und Klöster seien nur um des Unterrichts willen gegründet worden. Das habe sich erst in den letzten 400 bis 500 Jahren gewandelt.

Trotz des Verbots Friedrichs wurde bereits am 1. Weihnachtstag 1521 in Wittenberg die hl. Messe abgeschafft. Die Zwickauer Propheten tauchten auf. Melanchthon stand ihnen ratlos gegenüber und wurde in seiner theologischen Unsicherheit noch von Amsdorf übertroffen. Er rief dringend nach Luther.

Im Januar 1522 erfolgte in Wittenberg die Zerstörung der Altäre und die Verbrennung der Bilder. Karlstadt und Zwilling schürten das revolutionäre Feuer durch aufrührerische Predigten.

Die Auswirkungen der Neuerung gefährdeten auch die Universität Wittenberg. Sie erlebte seit 1522 unter der Einwirkung der radikalen Kräfte einen fachlichen Niedergang.

Über das Verhältnis von Friedrich zur Reformation urteilt L. zusammenfassend, daß die Reformation längst begonnen hatte, Friedrich über den Kopf zu wachsen. Da selbst Luther oft genug bis an die Grenzen seiner Zuständigkeit als Theologe gegangen sei, ja sie überschritten habe, dürften wir uns nicht wundern, wenn radikale Geister in dieser Zeit weit über die Stränge schlugen.

Manche Legenden hat L. jedoch kritiklos weiter tradiert.

So spricht sie (382f) überraschenderweise noch von einem Thesenanschlag Luthers, erinnert aber an die Schwächen von Melanchthons Vorrede, in der von diesem Anschlag zum erstenmal berichtet wurde. Sie setzt allerdings den „Thesenanschlag" in Anführungsstriche (389) und verweist auf die Ausführungen Rublacks über die Diskussion über Luthers Thesenanschlag im JH 1970 (398). Zur Darlegung, daß Luther sich am 8. Juni 1516 gegen die Absicht Friedrichs stellte, Staupitz zum Bischof von Chiemsee zu machen (388), ist festzustellen, daß ein solcher Plan unrealistisch gewesen wäre, da das Bistum Chiemsee 1516 überhaupt nicht frei war. Denn Bischof in Chiemsee war seit 1508 Berthold Pürstinger. Von einem Plan, daß Berthold zurücktreten wollte, ist nichts bekannt. Ein Blick in Luthers Brief zeigt aber, daß Luther nicht sicher behauptet, daß Friedrich Staupitz zum Bischof von Chiemsee machen wolle. Luther macht ausdrücklich die Einschränkung: „Si recte memini zu Kimsehe."

An ungenauen bzw. unrichtigen Ausführungen seien notiert:

Zu S. 371: Der „Hexenhammer" wurde erst 1487 veröffentlicht und nicht 1486 von Maximilian I. zum Reichsgesetz erhoben. Luther förderte die Hexenprozesse. In Wittenberg fand der erste Prozeß im Jahre 1540 statt. Am 29. 6. 1540 wurden hier an einem Tag vier Personen verbrannt.

Zu S. 373: Wieso die Nichtbeschickung des 5. Laterankonzils durch Friedrich „eine kluge Zurückhaltung" dokumentiert, ist nicht ersichtlich.

Überraschende Unkenntnis dokumentiert die Vf.in über das Konzil in Pisa 1511. Sie behauptet, es sei nicht zustande gekommen. Ein Blick in das LThK s. v. „Pisa" hätte die Autorin vor dieser Behauptung bewahren können.

Zu S. 374 heißt es: „Schon im Herbst 1511 schickte Julius II. die Konzilsankündigung an den Kaiser." Die Einberufungsbulle des 5. Laterankonzils war bereits am 18. Juli 1511 unterzeichnet und am 25. Juli veröffentlich worden. Vgl. den Text: Mansi 32, 681–691. Die Kurfürsten erhielten nach L. die Einladung erst nach Eröffnung des Reichstages von Trier im April 1512. „Sie sollten das Konzil besuchen oder durch Abordnungen beschicken." Auch hier zeigt die Vf.in eine Unklarheit über die Ereignisse um das Pisaner Konzil.

Zu S. 419: Zu korrigieren ist das Urteil der Vf.in über die Bulle „Exsurge". Wenn sie den Aufsatz von H. Roos in der Festschrift Schmaus gelesen hätte, wäre ihr Urteil sachgerechter ausgefallen. So ist ihre Behauptung: „In ihr werden 41 Sätze, die aus Luthers Schriften stammen sollten, als häretisch verdammt" zu korrigieren. Die Sätze der Bulle sind in Luthers Schriften nachzuweisen. Sie wurden übrigens nicht alle als häretisch, sondern u. a. als irrig, ärgerniserregend, für fromme Ohren anstößig, für einfache Gemüter verführerisch bezeichnet.

Zu Seite 422: Irrig ist die Ansicht, daß sich Friedrich schon nach dem Erlaß der Bulle „Cum postquam" vom 9. November 1518, worin die Ablaßfrage entschieden wurde, außerhalb der römisch-katholischen Kirche gestellt habe, für die Dogmen Rechtscharakter hätten. Hier beachtet die Vf.in nicht den Unterschied zwischen einer Bulle und einem Dogma.

Zu S. 486: Die hier erwähnte Passivität Friedrichs, die durch seine zurückhaltende Klugheit bedingt gewesen sei, steht im Widerspruch zu der Feststellung auf S. 463: „Längst hatte die Reformation begonnen, Friedrich über den Kopf zu wachsen."

Die Darstellung von L. liefert jedoch eine Reihe von neuen Aspekten über das Verhältnis von Friedrich dem Weisen zur Reformation.

Sie korrigiert Melanchthons Aussage, der Kurfürst habe die Kosten für Luthers Doktorexamen übernommen, denn er habe ihn zuvor predigen hören. Demgegenüber weist sie darauf hin, daß Friedrich M. Luther nur auf dem Wormser Reichstag gesehen und gehört habe. Daß beide einander sonst nie begegnet sind, ist mehrfach belegt. Erfreulicherweise distanziert sie sich auch von den Legenden und Verleumdungen gegenüber Tetzel, die durch Luther später weiterverbreitet wurden, erwähnt aber nicht die grundlegenden Arbeiten über Tetzel von Nikolaus Paulus. Was sie (382) über die „Stationierer oder Quaestionierer" sagt: „Mönche, die Reliquien mit sich führten und Almosen sammelten", ist korrekturbedürftig.

Zu S. 406: Über den Abschiedsbrief Luthers an Cajetan vom 18. 10. 1518 urteilt L. mit Recht, es sei merkwürdig, wie gewunden Luther hier spreche. Tatsächlich besteht zwischen Luthers Aussage: Er unterstelle alles dem Urteil der Kirche und erwarte nur deren Entscheidung und seinem praktischen Verhalten eine Diskrepanz.

Am 31. 10. 1518 teilte Luther dann Spalatin mit, er habe an den Papst appelliert, und werde, falls dieser die Appellation verwerfe, ein künftiges Konzil anrufen. Tatsächlich hat Luther bereits vor einer Antwort aus Rom am 28. 11. an das Konzil appelliert.

Zu S. 404: In dem Brief Luthers an Spalatin findet sich nicht nur eine Andeutung der Appellation an das Konzil, sondern eine klare Aussage: „Es ist sicher, daß ich an das künftige Konzil appellieren werde, wenn der Legat mehr durch Gewalt als durch Urteil handeln werde." Voll zuzustimmen ist dem Urteil: „Trotzdem gehörte schon eine eherne Stirn dazu zu meinen, Luther sei ungehört und unverdammt" (426).

Das Gesamturteil über das Werk lautet positiv: Es ist eine Gesamtdarstellung Friedrichs des Weisen, die man mit Dank und Anerkennung entgegennimmt.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Smolinsky, Heribert: **Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser.** Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. – Münster: Aschendorff (1983). 469 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 122) kart. DM 148.

Smolinsky, der schon verschiedene Beiträge zur Reformationsgeschichte veröffentlicht hat,[1] legt hier seine Würzburger theol.

[1] S. Domenico de' Domenichi und seine Schriften „De potestate papae et termino eius". Edition und Kommentar (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 17), Münster 1976; Reformation und Bildersturm. Hieronymus Emsers Schrift

Habil.schrift vor, die unter der Betreuung von Klaus Ganzer im Jahre 1981 angenommen worden ist. Für die Drucklegung hat der Vf. teilweise noch die 1983 erschienene Lit. verwerten können. Das Thema, dem die Arbeit gewidmet ist, ist bislang in dieser Breite und Intensität noch nicht erörtert worden. Natürlich sind einzelne Kontroverstheologen auch der frühen Reformationszeit oder bestimmte Kontroversprobleme schon öfter mehr oder weniger ausführlich dargestellt worden. Insgesamt muß man jedoch sagen, daß die Arbeit von S. in Neuland vorstößt. Dabei hat S. sich zwar primär den beiden Kontroverstheologen Alveldt und Emser zugewandt; darüber hinaus hat er aber auch deren Werk hineingestellt in die gesamte kontroverstheologische Diskussion der frühen Reformationszeit und dabei besonders die Verhältnisse im Herzogtum Sachsen berücksichtigt.

Nach dem Vorwort bietet der 1. Teil eine „Allgemeine Einleitung und biographische Daten" (1–47). Zu der Frage, warum hier Alveldt und Emser gemeinsam behandelt werden, äußert der Vf. (7), daß dies hauptsächlich deswegen geschehen sei, weil beide zu den frühen Kontroverstheologen schon der Zeit seit 1519 gehören und insofern auf die sich formierende Kontroverstheologie Einfluß genommen hätten. Die Biographie der beiden ist hier mit Absicht knapp gehalten, da das Schwergewicht auf der Würdigung ihrer theologischen Beiträge liegen soll.

Der 2. Teil, der bei weitem der umfangreichste ist, behandelt „Die Schriften von Alveldt und Emser" (48–309). Was Alveldt betrifft, so werden analysiert die „Sedes Apostolica" von 1520, die „Oracio theologica" von 1528 (1524), verschiedene Schriften zu den Sakramenten aus dem Jahre 1520 sowie Schriften zur Spiritualität, unter denen diejenige „Wider den Wittenbergischen Abtgott Martin Luther" von 1524 besonders wichtig ist. Ein umfangreicher Abschnitt (166–203) ist einer detaillierten Untersuchung des Codex Guelf. 1095 Helmst. der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel gewidmet, der eine ganze Reihe von Sermonen enthält, die für den frühen Kampf der sächsischen Franziskaner gegen Luther außerordentlich aufschlußreich sind. Die Verfasserfrage ist hier im einzelnen nicht mit Sicherheit zu klären. Immerhin haben zwei dieser Sermone Texte von Alveldt aufgenommen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht für Bernhard Dappen (Doppen) OFM als Verfasser der anderen Sermone (178). Die sachliche Nähe zu Alveldt ist auffällig und für Alveldts Tätigkeit sowie für seinen Einfluß aufschlußreich. Schließlich untersucht der Vf. hier Alveldts Kommentar zur Klarissenregel aus der Zeit von 1533/1534, verfaßt auf Bitten der Äbtissin des Klarissenklosters in Eger.

Was Emser angeht, so werden untersucht die Kontroverse um die Leipziger Disputation von 1519, wichtige Aspekte der Kontroverse von 1521 wie insbesondere der Vorwurf Emsers, Luther sei ein Anhänger von Huß, ausgewählte Themen aus dem „Ekklesiasten" von 1523, die Auseinandersetzung um die Heiligsprechung des Benno von Meißen sowie einige weitere Schriften wie etwa über Fragen von Luthers Mitverantwortung für den Bauernkrieg.

Der 3. Teil würdigt „Das albertinische Sachsen und die Kontroverstheologie" (310–421). Hier untersucht der Vf. zunächst Herzog Georg von Sachsen in seinen theologischen und kirchenpolitischen Bemühungen. Dabei zeigt sich, in wie starkem Maße Georg auf die Kontroverstheologie Einfluß genommen und sich auch selbst an der Auseinandersetzung beteiligt hat. Sodann wird die Kontroverstheologie im Herzogtum Sachsen umrissen, wobei ausführlich Petrus Sylvius (Forst), Paul Bachmann (Amnicola), Wolfgang Wulfer, Jakob Schwederich (Suedericus) und Alveldt geschildert werden. Schließlich werden die wesentlichen Ergebnisse der umfangreichen Untersuchung zusammengefaßt. Dabei werden noch einmal besonders gewürdigt die Entwicklung der Polemik, der Stil, Methode und Argumentationsweise, die Auffassung von der Kirche, die Auseinandersetzung um Mönchtum, Heiligen- und Marienverehrung sowie die kontroverstheologischen Themen.

Den Band beschließen Verzeichnisse der theologischen Werke von Alveldt und (in Auswahl) von Emser, Verzeichnisse der benutzten Quellen und Literatur sowie Personen- und Ortsregister. Auf S. 469 finden sich einige Addenda.

Um Wiederholungen zu vermeiden, hat der Vf. nicht jeweils ein vollständiges Referat über den Inhalt der einzelnen kontroverstheologischen Schriften gegeben, sondern hat an manchen Stellen die Argumente aus verschiedenen Schriften zusammengefaßt, wobei freilich stets der genaue Fundort angegeben ist. Dieses Verfahren hat sich durchaus bewährt. Die umfangreiche gegenseitige Polemik ist mehr am Rande erörtert worden. An vielen Stellen nennt der Vf. die Vorwürfe und Titulierungen, mit denen man sich gegenseitig bedacht hat, weist auch auf Herkunft und Intention der Invektiven hin; aber eine genauere Untersuchung der Polemik war nicht seine Absicht. Umso bedeutsamer ist, daß in der Untersuchung durchgehend die Argumentation auch der Gegenseite mit herangezogen worden ist. So entsteht ein umfassendes Bild von der Auseinandersetzung seit der Leipziger Disputation bis in die späten zwanziger Jahre des 16. Jh.s, bei dem der Schwerpunkt auf Alveldt und Emser liegt.

Es ist nicht möglich, die differenzierten Ergebnisse der Untersuchungen thesenartig zusammenzufassen; dabei würden die bedeutsamen Nuancen verlorengehen. Trotzdem läßt sich insgesamt sagen, daß sich die von Hubert Jedin wiederholt geäußerte Ansicht bestätigt, daß nämlich die frühe katholische Kontroverstheologie nicht so schlecht gewesen sei, wie oftmals behauptet worden ist. Sodann, sowohl für Alveldt wie für Emser wird deutlich, welchen Einschnitt die Leipziger Disputation darstellte, wobei Luthers Bestreitung der Unfehlbarkeit der Papst- und Konzilsautorität ebenso wichtig war wie seine Verteidigung einiger Sätze von Huß als gut evangelisch. Mit der Leipziger Disputation verschärfte sich der Ton der Polemik ganz erheblich. Weiter zeigt sich aber auch, welchen Schwierigkeiten sich gerade Alveldt und Emser bei der Auseinandersetzung mit Luther gegenübergestellt sahen. Gerade in der Ekklesiologie waren damals noch viele Dinge ungeklärt; so ist es kein Wunder, daß insbesondere Alveldt, der sich schon früh ekklesiologischen Fragen widmete, hier teilweise keine überzeugenden Lösungen zu geben vermochte, ja auch in der Auseinandersetzung mit Luther zuweilen daneben schlug.

Im ganzen zeigt sich aber doch durchgehend, daß Alveldt wie Emser trotz etlicher Unzulänglichkeiten und auch problematischer Ansichten und trotz mancher ganz ungerechtfertigter Vorwürfe gegen Luther für die Entwicklung der Kontroverstheologie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hatten. Freilich – und dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse des Vf.s – hat dabei Herzog Georg gleichsam die Fäden in der Hand gehalten und die Kontroverstheologen angeregt und ermuntert. Dabei läßt sich im Laufe der Jahre eine gewisse Schwerpunktverlagerung beobachten. Die anfänglichen Vorwürfe des Hussitentums verlieren an Gewicht, andere Fragen treten dafür neu auf.

S. bezeichnet die Theologie von Alveldt und Emser im ganzen als „mittelmäßig" (418), was sicher berechtigt ist, weist aber darauf hin, daß die anderen frühen Kontroverstheologen nicht besser waren und daß ähnliches auch für die Seite der Reformatoren gilt, wenn man von den „Koryphäen" absieht und auf die Leute im zweiten und dritten Glied achtet.

Einige Ergebnisse des Vf.s seien besonders herausgehoben:

S. 16 betont der Vf., daß die frühe Kontroverstheologie stets nur eine Re-Aktion war, nicht aber von sich aus bestimmte Fragen in Angriff nahm. – 38f. u. ö.: wichtig ist der Nachweis, daß die Kontroverstheologen im Herzogtum Sachsen mit den böhmischen Katholiken früh eng zusammenarbeiteten. – 42f: bedeutsam ist der Nachweis einer Verbindung zwischen Emser und Miltitz in der Zeit von März/April 1521. – 56ff: so sehr Alveldt sich ekklesiologischen Fragen gewidmet hat, so fehlt doch zunächst jegliche Systematik dabei; die Fragestellung ist zudem einseitig auf das Problem des ius divinum eingeengt. – 71 u. ö.: der Vf. weist darauf hin, daß Alveldt sich seine Antwort oft zu leicht gemacht hat. – 74: der Vf. zeigt, daß Alveldt eine recht problematische Auffassung vom Papsttum vertritt, als dürfe nämlich der Papst Glaubensentscheidungen manipulieren. Alveldt hat Luthers für die Ekklesiologie wichtige Unterscheidung zwischen Christus als „dominus" und „caput" nicht begriffen. cf. 100. – 104: der Vf. zeigt, daß Alveldt Luthers Ekklesiologie nicht gerecht wurde. – 118f: auch in der Abendmahlslehre hat Alveldt Luthers Position offenbar nicht verstanden. – 121: in seiner Abhandlung über die Ehe hat Alveldt teilweise wörtlich von Luther abgeschrieben. Andererseits erhebt er gegen Luther den unsinnigen Vorwurf, dieser wolle die Ehe auflösen. – 143: unklar bleibt, aus welcher geistig-theologischen Schule Alveldt herkam. – 164 u. ö.: gegen Alveldt ist der Vorwurf der Werkgerechtigkeit kaum berechtigt. – 217ff: wird auf Alveldts Polemik gegen das „sola fide" hingewiesen. – 221: Emsers Werk, aber auch seine Argumentation ist vielschichtiger als Alveldts. – 230ff: finden sich Bemerkungen zu dem Problem „Luther und die Hussiten". – 324ff: die Ausführungen über die Entstehung von Emsers Ausgabe des Neuen Testamentes und die Vorrede Herzog Georgs verdienen sorgfältige Beachtung. – 375: interessant ist, daß Emser seine Auseinandersetzung zunächst ohne eigentliche Polemik begann, daß es aber dann sehr schnell zur Eskalation auch im Ton kam. – 379: ab 1525 tritt der Vorwurf, Luther sei Hussit, zurück; dafür rücken andere Argumente und Apostrophierungen in den Vordergrund.

Insgesamt handelt es sich bei S.s Arbeit um eine sehr solide, vorsichtig abwägende und differenziert urteilende Untersuchung, die hohe Anerkennung verdient. Die verschiedenen Positionen, auch die der Reformatoren und insbesondere Luthers, sind mit Verständnis und Sorgfalt beschrieben. Dabei macht S. an etlichen Stellen behutsam darauf aufmerksam, wo auf den verschiedenen Seiten damals hier und dort kurzschlüssige Argumentationen begegnen, die dann zur Verhärtung führten, ohne daß S. sich deswegen in die Rolle des Besserwissenden begäbe. S. hat eine große Fülle an Quellen und Sekundärliteratur durchgearbeitet. Gleich, um welche Fragen es sich handelt, seine Beiträge sind stets kenntnisreich, fundiert und auch dort, wo man nicht folgen möchte, beachtenswert. S.s Arbeit reiht sich würdig in die Gruppe erstklassiger Untersuchungen katholischer Reformationshistoriker ein.

Vielleicht vermißt der kritische Leser in einer Hinsicht doch eine etwas weitere Perspektive. So vertretbar die Konzentration auf das

gegen Karlstadt über die Bilderverehrung, in: Reformatio Ecclesiae. Festgabe Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 427–440; Reformationsgeschichte als Geschichte der Kirche. Katholische Kontroverstheologie und Kirchenreform, in: HJ 103, 1983, 372–394.

albertinische Sachsen ist, so hätte wohl deutlich gemacht werden müssen, daß gerade hinsichtlich des polemischen Tones Luther und seine Gegner im herzoglichen Sachsen von etwas unterschiedlichen Ausgangspunkten herkamen. Alveldt, Emser und die anderen sächsischen Kontroverstheologen sind durchweg erst durch die Leipziger Disputation zu einer größeren Schärfe des Tones veranlaßt worden. Auf der anderen Seite ist aber für Luther die Leipziger Disputation nicht der Beginn des Konflikts gewesen; vielmehr hatten für ihn schon die Kontroverse mit Prierias sowie das Augsburger Verhör durch Cajetan zu einer wesentlichen Verschärfung geführt. Man sollte dies in Anschlag bringen, wenn Luthers beträchtlicher Anteil an der polemischen Eskalation in und nach der Leipziger Disputation beschrieben wird.

Zu Einzelheiten sind nur sehr wenige Beanstandungen zu nennen. Der Druck ist durchweg hervorragend, Fehler begegnen kaum. Einige Kleinigkeiten seien jedoch angeführt:

S. 30 Z. 2 v. u. lies „eifrigen". – S. 217 zu Luthers Vorwurf, die Orden seien „sectae", hätte darauf verwiesen werden können, daß schon John Wyclif sich ähnlich geäußert hatte. – S. 219 Z. 6 v. o.; S. 365 Z. 1 v. o. man sollte besser von „entlaufenen" statt von „ausgelaufenen" Mönchen oder Nonnen reden. – S. 347 Z. 13 v. o. lies „behielt". – S. 364 Anm. 166 man kann wohl nicht sagen, daß schon Origenes die Mönchsprofeß als zweite Taufe urgiert habe, da es bis zur Mitte des 3. Jh.s noch kein eigentliches Mönchtum gegeben hat. Hier müßte differenzierter gesprochen werden.

Hamburg Bernhard Lohse

Schatzgeyer, Kaspar, OFM: **Schriften zur Verteidigung der Messe.** Hrsg. u. eingel. von E. Iserloh u. P. Fabisch. – Münster: Aschendorff 1984. V, 630 S. (Corpus Catholicorum Bd 37) kart. DM 268.–

Der Franziskaner Kaspar Schatzgeyer (1463/64–1527) findet in der Erforschung der katholischen Kontroverstheologie mehr und mehr Beachtung. E. Iserloh hat wiederholt auf sein tiefes Verständnis des Meßopfers verwiesen.

In dem vorliegenden Bd sind die Meßopferschriften Schatzgeyers und all seine Abhandlungen über die Messe in seinen übrigen Schriften herausgegeben. Nur auf die Texte aus der Schrift „Scrutinium", die das Thema betreffen, ist verzichtet. Sie sind bereits im Bd 5 des Corpus Catholicorum veröffentlicht.

Sch. hat bereits in seinen ersten Schriften erkannt, daß in der Auseinandersetzung mit Luther und seiner Gefolgschaft die Kontroverse um die Messe, vor allem um den Opfercharakter der Messe, theologisch sehr bedeutsam ist.

Durch die Vorgänge in Nürnberg hat er erfahren, daß die Neuerung in diesem Bereich auch für den Laien deutlich hervortritt. Daher nimmt er in seine frühen Schriften, in die Befragung der Schrift (Scrutinium), in seine Antwort (Replica contra periculosa scripta 1522), in seine Prüfung der Lehren (Examen novarum doctrinarum 1523) die Frage nach der Eucharistie auf. Die Vorgänge in Nürnberg bewegen ihn dann im Jahre 1525, zwei Abhandlungen über die Eucharistie zu verfassen. Er schreibt beide in Deutsch und in Latein. Sie bilden die Mitte der vorliegenden Ausgabe. Der „Tractatus de Missa" aus dem Jahr 1525 ist in der deutschen Fassung zum einen Teil unter dem Titel: „Von dem hayligisten Opffer Mess" und zum andren Teil in der Schrift „Vom Fegfeuer" erschienen. Die andere Abhandlung „Vom hochwirdigisten Sacrament des zartten Fronleichnams Christi" – ebenfalls 1525 – ist in der lateinischen Version innerhalb des Werkes über die Sakramente „Ecclesiasticorum Sacramentorum Assertio" erst 1530 erschienen. Eine polemische Schrift gegen Osiander „Abwaschung des Unflats" (1525) und Texte aus der Antwort an einen schwankenden Nürnberger „Eine gietliche unnd freuntliche Anntwort" (1526) beschließen die Ausgabe.

Die Einleitung geht auf Sch.s kontroverstheologische Methode und sein Verhältnis zur Schrift ein. Sie legt Sch.s Auffassung vom Wert der Messe vor dem Hintergrund der Tradition dar und fragt nach der Schulangehörigkeit Sch.s. In knapper und verständlicher Sprache sind die Editionsgrundsätze erläutert. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ist der Einleitung beigegeben.

Jede Schrift wird in ihrer Entstehung und in ihrem Inhalt erschlossen. Sorgfälig und genau werden die Drucke beschrieben. Die Titelblätter sind in Faksimile beigegeben.

Diese Einleitungen zu den einzelnen Schriften sind aus einem tiefen Einblick in die Zeitgeschichte und umfassender Kenntnis der Quellen und der Literatur verfaßt. Sie sind für das Verständnis Sch.s sehr hilfreich. Dem Bd sind beigegeben Verzeichnisse über die Schriftzitate, über nichtbiblische Zitate, über Personen und Orte und schließlich noch über Sachen und Begriffe.

Aus dieser Ausgabe wird deutlich, wie sehr Sch. um ein Verständnis der Eucharistie als Opfer und um eine Sprache ringt, in der er aussagen kann, wie die Eucharistie als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Opfer der Kirche ist. Die Kenntnis seines Ringens kann für ein gegenwärtiges Verständnis und für eine gegenwärtige Darstellung hilfreich sein.

Diese sorgfältige Ausgabe regt wohl auch zu einer erneuten Untersuchung an, wie Sch.s Darstellungen auf dem Konzil von Trient aufgenommen und verarbeitet wurden. Zum andern könnte auch untersucht werden, welche Gründe Sch. bewogen haben, gegen das reformatorische Verständnis und die reformatorische Praxis der Messe und ihrer Feier Stellung zu nehmen und das katholische Verständnis zu verteidigen.

Die Texte sind fortlaufend durch Anmerkungen kommentiert. Diese verweisen auch auf neuere Darstellungen.

Die deutsche und die lateinische Fassung sind synoptisch nebeneinander vorgelegt. Abweichungen in den verschiedenen Ausgaben werden in einem Apparat übersichtlich erschlossen. Bei einer Ausgabe, die so vielerlei im Auge hat, auf das eine oder andere Versehen hinzuweisen, wäre Kleinkrämerei. Den Hrsg. ist für diese immense Arbeit zu danken.

Es ist zu wünschen, daß diese Arbeit mithilft, Sch. zu der verdienten Würdigung als Kontroverstheologen zu verhelfen.

Vielleicht führen diese Ausgaben dahin, daß der Einspruch der katholischen Kontroverstheologen in seinen Beweggründen besser erforscht wird. Dies könnte hilfreich sein für das gegenwärtige Gespräch zwischen den Konfessionen.

Passau Philipp Schäfer

Backus, Irena / **Fraenkel,** Pierre / **Lardet,** Pierre: **Martin Bucer.** Apocryphe et authentique. Études de bibliographie et d'exégèse. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie 1983. 56 S. (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 8)

Das vorliegende Heft enthält für die Bucer-Forscher interessante Miszellen: Randbemerkungen aus Bucers Handexemplar des „Einfältigen Bedenkens" und Textkorrekturen Bucers, die aber in späteren Drucken nicht alle berücksichtigt wurden. Seltsamerweise wird Mechtild Koehns Untersuchung dieses Werkes nicht erwähnt. Von P. Fraenkel stammt auch die Miszelle über Bucers Disputation mit H. Zanchi über die Einheit der Kirche und die Einheit beider Testamente. Die Thesen dazu wurden dem Thomas-Archiv entnommen. I. Backus steuerte zwei kleine Betrachtungen über Bucers Johannes-Kommentar Kap. 5–7 und über seine Auffassung vom liberum arbitrium bei.

Vorangestellt werden von den drei Autoren unter Federführung von P. Lardet herrührende Überlegungen zu einer neuen Bucer-Bibliographie, die allerdings ergänzungsbedürftig sind. Über die Anfänge der Bucer-Editionen auf dem Straßburger Kongreß von 1952 hätten sie sich eingehend bei den damaligen Teilnehmern informieren sollen. Die provisorische Bibliographie von 1952 war notwendig und hat ihren Dienst bis jetzt getan. Den Auftrag, eine vollständige Bibliographie herzustellen, sobald die Möglichkeit dazu bestand, hatte Josef Benzing übernommen. Sachliche Schwierigkeiten verzögerten den Fortgang der Arbeit, die Benzing nicht zu Ende führen konnte. Seine Vorarbeiten hat sein Nachfolger aus dem Nachlaß übernommen. Vorgesehen ist die endgültige Bibliographie für den 18. Bd von Bucers Deutschen Schriften.

Münster Robert Stupperich

Schmieder, Lucida OSB: **Geisttaufe.** Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1982. XIV, 486 S. (Paderborner Theologische Studien, Bd 13) kart. DM 44.–

Lucida Schmieder, geb. 1927, legte 1952 ihre ewige Profeß in der Kongregation der Missionsbenediktinerinnen von Tutzing ab. Sie studierte Pädagogik, Latein, Philosophie und Theologie an den Univ. von München, Recife (Nordostbrasilien) und an der Theol. Fak. Paderborn. Nach langjähriger pastoraler Tätigkeit in Nordostbrasilien (1952–1975), vor allem im Schulbereich und in der Ausübung verschiedener Leitungsaufgaben, widmete sie sich ab 1976 in Deutschland hauptsächlich der Glaubensvertiefung durch Seminare, Wochenendtagungen und Exerzitienkurse.

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Theol. Fak. Paderborn als Diss. im Fachgebiet Dogmatik und Dogmengeschichte angenommen. Die luzide, übersichtliche und hervorragend dokumentierte Arbeit wurde von Prof. H. Mühlen betreut.

Im ersten Teil ihrer Arbeit beschreibt sie den Gebrauch des Begriffes „Geisttaufe" in den Erweckungsbewegungen des 16. und 17. Jh.s.

Besonders aufschlußreich ist ihr Einbezug von Huldreich Zwingli und Balthasar Hubmaier in ihre dogmengeschichtliche Abhandlung. Ihr abschließendes

Urteil über diese Periode ist ausgewogen: „Die theologischen Ausführungen Hubmaiers über die ‚Tauff des geysts' als inneres Erleuchtungsgeschehen und als Wiedergeburt des Menschen sind von seinem täuferischen Vorverständnis geprägt. Als führender Theologe des Täufertums wurde er von den Hauptreformatoren abgelehnt. Auch Zwinglis spiritualistische Auffassung von der unmittelbar von Gott her gewirkten ‚Tauff des geists' als heilsnotwendiges inneres Geschehen im Menschen stieß auf heftigen Widerspruch" samt seinen sozialen, politischen und ekklesiologischen Folgen; diese Gesichtspunkte verfolgte die Autorin im Rahmen ihres Forschungsanliegens nicht. „Schwenckfeld wurde von Luther und seinen Anhängern als ‚Schwarmgeist' abgewiesen. Seine mystisch-spiritualistischen Schriften fanden von daher keinen Zuspruch innerhalb des Hauptstromes der reformatorischen Bewegung. Aber sein Grundanliegen, die Vervollkommnung des Menschen durch die persönliche ‚Erfahrung' der ‚Tauff Jesu Christi im Heiligen gaist vnd feuer', wurde von der pietistischen Erweckung, wenn auch unter anderen Vorzeichen, wieder aufgegriffen. Schwenckfeld wurde vor allem durch seine von der ‚Erfahrungstheologie' bestimmte Wiedergeburtslehre zum Wegbereiter des deutschen Pietismus, wenn auch der von ihm geprägte Begriff ‚jnnerliche Tauff Christi im heiligen Geiste' keine weitere Wirkungsgeschichte hatte. Die Erfahrungsstrukturen jedoch, die bei Schwenckfeld (z. T. auch bei Hubmaier und Zwingli) sichtbar werden, sind denjenigen ähnlich, die wir später in der methodistischen, in der amerikanischen Heiligungsbewegung und vor allem in pfingstlerischen Gruppen finden. Direkte geschichtliche Abhängigkeiten lassen sich jedoch nicht nachweisen." (64) – Vielleicht wäre es hier vorsichtiger gewesen zu sagen „noch nicht nachweisen". Es gibt nämlich wichtige Querverbindungen zwischen der anglikanischen Theologie, Liturgie und Bibelübersetzung und der Zürcher Reformation. Fast alle Bischöfe der ersten Generation wurden in Zürich ausgebildet. Die englische Bibelübersetzung folgt in vielen Teilen der Übersetzung Zwinglis etc.

Trotzdem ist der Vf.in zuzustimmen, wenn sie die direkten Vorläufer der heutigen Geisttauflehre und -erfahrung bei John Wesley und seinen Schülern sucht (2. Teil). Allerdings wäre es aufschlußreich gewesen, die Vf.in hätte die Wesley stark beeinflußenden katholischen Schriftsteller (Scopuli, Castaniza, Scougal, Lopez) analysiert. Dann hätte sie nämlich entdeckt, wie vieles, was wir für „typisch methodistisch" halten, nichts anderes ist als die ins Pragmatische übersetzte Erbauungsliteratur seiner katholischen Lehrmeister.

Der Schlußfolgerung der Vf.in, daß Wesley keine Lehre von der „Geisttaufe" entwickelt hat (124), ist zuzustimmen. Diese wurde von seinem hochgeschätzten Schüler, dem Schweizer John Fletcher entwickelt. Wesley hat zwar die Gleichsetzung von Heiligung oder christlicher Vollkommenheit mit der Pfingsterfahrung oder „Geisttaufe", wie wir sie bei Fletcher finden, nicht geteilt. Er gab aber trotzdem Fletchers Schriften seine volle Zustimmung. Die Vermutung der Autorin über das Verhältnis Fletcher/Wesley ist bedenkenswert, nämlich, daß Wesley Fletchers Deutung der „entire sanctification" als „Geisttaufe" höchstens aus pragmatischen Gründen für unangemessen hielt, nicht aber als irrtümliche Exegese ansah. – Wichtig an diesem Abschnitt ist das Resultat, daß J. W. Fletcher zum ersten Mal den Ausdruck „baptism of the Holy Spirit" als Bezeichnung für das zweite Werk der Gnade in der völligen Heiligung (entire sanctification) prägte.

Ausführlich behandelt die Autorin sodann in ihrem dritten Teil die amerikanische Heiligungsbewegung. Sie erwähnt kurz die Verbindung zwischen Heiligung und Engagements zugunsten der Sklavenbefreiung, erkennt aber den Stellenwert dieser Verbindung zwischen Charisma und Politik kaum, obschon sie Timothy Smith's bahnbrechendes Werk zitiert, der bemerkt, daß Erfahrung und Verkündigung der Geisttaufe „das Engagement der Christen für soziale Gerechtigkeit nicht reduzierte, sondern radikalisierte" (169) – dies in deutlichem Gegensatz zu dem, was heute (von Ausnahmen abgesehen) in der westlichen charismatischen Bewegung publiziert wird.

Dogmen- und ideengeschichtlich ist der Autorin zuzustimmen, wenn sie feststellt: „Die inhärente Spannung in der Vollkommenheitslehre Wesleys zwischen der klassischen protestantischen Tradition und seiner christozentrischen Betrachtungsweise einerseits und der mehr pneumatologischen Ausrichtung Fletchers, Bessons und vor allem A. Clarkes andererseits wird im amerikanischen Methodismus fortschreitend zugunsten der letzten gelöst." (234)

Die Darstellung der Pfingstbewegung und der charismatischen Erneuerung (4. Teil) folgt dem gegenwärtigen Forschungsstand. Daß die Autorin die bedeutenden Impulse, die von der amerikanischen Sklavenreligion auf die Pfingstbewegung (via W. J. Seymour u. a.) ausgingen, nicht verarbeitete, hängt damit zusammen, daß die entsprechenden Arbeiten vorläufig noch schwer zugänglich sind. Immerhin – der Einbezug dieses Aspektes würde es unmöglich machen, eine reine Ideengeschichte der Pfingstbewegung zu schreiben.

Im letzten fünften Teil versucht sie, die katholische Gemeinde-Erneuerung als eine gut katholische Frömmigkeitsform darzustellen, von der niemand etwas zu fürchten braucht, weder weltliche noch kirchliche Autoritäten. Diese Darstellung entspricht weitgehend den Tatsachen, wenigstens was die westliche charismatische Bewegung betrifft, nicht aber in bezug auf die autochthonen Gruppen und Kirchen im katholischen und evangelischen Raum in der Dritten Welt. Die Ansätze zu einer etwas ökumenischeren und kritischeren Interpretation werden darum von der Autorin marginalisiert (z. B. die theologisch brisante Bedeutung der Frauen, der Schwarzen, der Armen, der Laien).

Damit hängt eine letzte Bemerkung zusammen. Ich habe in dem Buch eine Verarbeitung der Bedeutung von Pfingstbewegung und charismatischer Erneuerung in der Dritten Welt vermißt. Das ist erstaunlich für eine Autorin, die lange in Brasilien wirkte im Umkreis von Helder Camara, Leonard Boff, Paolo Freire und einer dogmengeschichtlich eigenständigen und sozialpolitisch bedeutsamen pfingstlichen Volksreligion. Ich halte diese brasilianischen Erscheinungen quantitativ und qualitativ für bedeutender als die nordamerikanischen und europäischen Publikationen zum Thema, die Sch. lückenlos kennt. Wenn man bedenkt, mit welcher Rasanz und mit welcher Einsicht in die katholische Frömmigkeit Boff das Thema Charisma, Laien und Frauen verhandelt, wenn man sich an die wichtige Interpretation pfingstlicher Geisterfahrungen in der Schule Helder Camaras erinnert, wenn man weiter bedenkt, welche religiöse und soziale Relevanz die unmittelbare Geisterfahrung in der brasilianischen Pfingstbewegung hat und wie diese unmittelbare Geisterfahrung in der Pädagogik der Unterdrückten bei Paolo Freire sozialpädagogisch ausgewertet wird, so wundert man sich ein wenig über den Schluß dieser außerordentlichen gelehrten, sauber gearbeiteten und hilfreichen, im Endeffekt aber doch relativ zahmen Arbeit. Die Frage bleibt einigermaßen unbeantwortet: Warum redet der Heilige Geist in den von der Autorin zitierten Schriften so eloquent über individuelle religiöse Erfahrungen und schweigt ebenso beredt über die Unterdrückungsmechanismen in Welt und Kirche?

Trotz dieser etwas kritischen Bemerkung ist das Buch als gegenwärtiges Standardwerk zum Thema Geisttaufe sehr zu empfehlen und darf jedenfalls in keiner wissenschaftlichen Bibliothek fehlen.

Birmingham Walter J. Hollenweger

Troeltsch-Studien. Bd 3: Protestantismus und Neuzeit. Hrsg. v. Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gütersloh: (Gerd Mohn) 1984. 352 S. kart. DM 64.–

Hatte Hegel in ihr noch die aufgehende Sonne der Aufklärung und ihres Prinzips der Subjektivität und Freiheit begrüßt, so tendierte Ernst Troeltsch eher dazu, die Reformation in die Finsternis des Mittelalters zurückzuverweisen. Von einer Erzeugung der modernen Kultur mit ihrem rationalistisch-wissenschaftlichen Charakter durch die vom Neuprotestantismus wohl zu unterscheidende Ursprungsgestalt der Reformation des 16. Jh.s kann nach seiner Auffassung nicht die Rede sein. Zwar bestritt Troeltsch dem Altprotestantismus einen produktiven Anteil am Entstehungsprozeß der neuzeitlichen Lebenswelt keineswegs völlig; weitaus offensichtlicher erschien ihm allerdings dessen Gegensatz zur Moderne: im Unterschied zu Arminianern und Sozinianern, zu täuferisch-sektiererischen Gruppen, Mystikern und Spiritualisten, denen eine außerordentlich hohe Bedeutung für das Werden der Neuzeit zuerkannt wird, reproduzierte die Reformation nach Troeltsch im wesentlichen die strukturelle Gestalt der mittelalterlichen Gesellschaft, indem sie die streng supranatural verfaßte kirchliche Einheitskultur nicht nur festhielt, sondern geradezu bestärkte.

Die Provokation, die diese Thesen für den modernen Protestantismus darstellen, wird nicht beseitigt, wenn man auf die angedeuteten gegenläufigen Tendenzen in der historischen Sicht von Troeltsch oder auf die Tatsache verweist, daß seine sachliche Beurteilung der Neuzeit durchaus ambivalent blieb und in dieser Ambivalenz jeweils spiegelbildlich seine Einschätzung des reformatorischen Protestantismus reflektierte (vgl. H. Fischer, Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit). Troeltschs bleibende Herausforderung für das Selbstverständnis des gegenwärtigen protestantischen Bewußtseins zu prüfen und seine eigene protestantische Existenz in Theorie und Praxis für die Gegenwart fruchtbar zu machen, war Hauptabsicht des ersten Kongresses, den die Ernst-Troeltsch-Gesellschaft unter dem Vorsitz von Trutz Rendtorff im Frühjahr 1983 in Augsburg veranstaltet hat. Die Vorträge dieser Tagung sind in dem angezeigten Bd dokumentiert. Während einige Untersuchungen unmittelbar Werk und Wirken von Troeltsch unter historischen, soziologischen, rezeptionsgeschichtlichen und theologischen Gesichtspunkten interpretieren, wobei man vor allem in zeitgeschichtlich-biographischer Hinsicht – etwa bezüglich Troeltschs politischem Engagement im Ersten Weltkrieg (B. Sösemann), in den

Anfängen der Weimarer Republik (H. Ruddies) und als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung (J. R. C. Wright) – zu neuen Einsichten gelangt, nehmen andere Beiträge Troeltschs Christentumstheorie und seine politisch-religiöse Praxis zum Anlaß, die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für Entstehung und Selbstverständnis der modernen Welt mittels eigener Analysen zu erörtern. Um nur einige Beispiele zu nennen:

T. Rendtorff (Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit) widerspricht der Auffassung, die Nachaufklärungsepoche sei eine Epoche des Endes der Religion, und gibt Hinweise für ein Verständnis der Neuzeit als eines Kapitels der Religionsgeschichte des Christentums. – F. W. Graf (Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs) setzt sich mit der antagonistischen Grundstruktur der Moderne und der Bedrohung der neuzeitspezifischen Individualitätskultur durch die Herrschaft des Kapitals, den Determinismus des szientifischen Bewußtseins und den Ausschluß des Individuums von der Geschichte in der Absicht auseinander, Religion in einem präzise ausweisbaren Sinn als Konstitutionsort individueller Freiheit zu denken. – R. v. Thadden (Protestantismus und Demokratie) stellt Troeltsch vor als eine der wenigen Gestalten des deutschen Protestantismus, die Aufgeschlossenheit für die Welt der Demokratie und die politische Kultur Westeuropas und Amerikas bezeugten und durchweg um ein pragmatisches, entideologisiertes Verständnis der Wert- und Ordnungsbegriffe des sozialen Lebens bemüht waren. – W. Pannenberg (Reformation und Neuzeit) schließlich vertritt die These, daß nach der seit dem Ersten Weltkrieg manifesten Grundlagenkrise der neuzeitlichen Kulturwelt Europas im Unterschied zu Troeltsch nicht mehr eine kirchenfreie christliche Kulturwelt als entscheidender Faktor für die Zukunft des Christentums zu betrachten sei; hingegen biete die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts und die im ökumenischen Zeitalter des Christentums fortschreitende Relativierung konfessioneller Partikularismen und Antagonismen die Chance, „jene Allgemeinheit des Christentums, die für Troeltsch in der kirchenfreien Kulturwelt des Protestantismus ihren Ort hatte, in das Bewußtsein der Kirchen selber aufzunehmen und so zu bewahren" (34).

In Kritik und Konstruktion entstehen so eindrucksvolle Profile eines neuzeitlichen Protestantismus, die die Annahme der Herausgeber durchaus rechtfertigen, daß „die Faszination durch die von Troeltsch bezeichnete Problematik andauert und noch zunehmen dürfte" (9).

Vgl. weiterhin: Troeltsch-Studien. Bd 1: Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, hrsg. v. H. Renz u. F. W. Graf, Gütersloh 1982, 1985²; Ernst Troeltsch Bibliographie, hrsg., eingel. u. kommentiert v. F. W. Graf u. H. Ruddies, Tübingen 1983.

München Gunther Wenz

A World of Grace. An introduction to the themes and foundations of Karl Rahner's theology. Edited by Leo J. O'Donovan. – New York: The Seabury Press (1980). XIII, 198 S. kart. $ 7.95

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich nicht um eine kritische Diskussion, sondern um eine Einführung in Karl Rahners theologisches Denken, dergestalt, daß jeder Autor ein Rahnersches Hauptthema (ohne wissenschaftlichen Apparat) vorstellt und anschließend jeweils Leseanleitungen, die sich auf englischsprachige Rahner-Ausgaben beziehen, gegeben werden.

Nach einer Einleitung von Leo J. O'Donovan spricht William V. Dych über den Stellenwert von Erfahrung in Rahners Theologie. Anne E. Carr handelt anhand der Themen Subjektivität, Erkenntnis, Freiheit, Heilsgeschichte und Abhängigkeit von Rahners Anthropologie. Michael J. Buckley thematisiert das Wort „Gott", die Gotteserkenntnis, den persönlichen Gott sowie die Abhängigkeit und Autonomie der Schöpfung. Brian O. McDermott beschäftigt sich mit Schuld, Sünde und Freiheit. Der Beitrag von John P. Galvin ist dem Gnadenverständnis Rahners gewidmet. Thomas F. O'Meara spricht über Gnade und konkrete (Heils-)Geschichte. Zwei Autoren, J. Peter Schineller und Otto H. Hentz, befassen sich komplementär mit Rahners Christologie. Seine Ekklesiologie wird von Michael A. Fahey dargestellt. John Carmody schreibt über christliches Leben und Sakramente nach K. Rahner. William M. Thompson skizziert Rahners Eschatologie, und James F. Bresnahan führt ausgewählte Themen der Rahnerschen Ethik (Naturrecht, Einheit von Gottes- und Menschenliebe) vor Augen. Ein „Glossary" mit theologischer Erläuterung wichtiger Rahner-Ausdrücke rundet den Bd ab (187–198).

Die Beiträge sind in munterem angelsächsischem Stil geschrieben, zum Teil durch Zitate aus Dichtern und nichttheologischen Wissenschaftlern sinnvoll illustriert. Sie vermitteln englischsprachigen Lesern (auch außerhalb USA) gewiß wertvolle und authentische Zugänge zu Rahner. Inwieweit sie immer der Gefahr einer Vereinfachung entgangen sind, mag dahingestellt bleiben. Interessierte Leser seien auf die Publikationen von Harvey D. Egan SJ hingewiesen, die Rahner als Mystiker behandeln. Zusammengenommen zeigen Bücher und Schülerschar das Weiterwirken Rahners im englischen Sprachbereich.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwerdtfeger, Nikolaus: **Gnade und Welt.** Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen". – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). XVI, 454 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 123) kart. DM 69.–

Die Kategorie des „anonymen Christen" gehört zu den bekanntesten und umstrittensten Prägungen in der Theologie Karl Rahners. Bis zur Stunde geht die Diskussion darüber, ob damit eine hilfreiche und zeitgemäße Orientierung für Denken und Verhalten des Christen angeboten werde oder ob dadurch die explizite Gestalt des Christlichen eine Beeinträchtigung und Relativierung im Sinn einer Reduktion auf Anthropologie und Humanismus erfährt.

Die Antwort darauf kann man nicht geben, wenn man nur bei dem Wort und dem Begriff ansetzt; sie ist nur möglich, wenn die Konzeption des anonymen Christen innerhalb des Grundgefüges der Theologie Karl Rahners bedacht wird. Dies geschieht in der vorliegenden Arbeit von Sch. Sie ist gekennzeichnet durch die Aufarbeitung der bisherigen Diskussion, durch die umfassende, profunde und detaillierte Kenntnis des Werkes von Karl Rahner, einschließlich noch ungedruckter Quellen, wie des frühen Traktats de gratia Christi, der maschinenschriftlich in 5 Aufl. vorliegt, aber noch nicht publiziert wurde. Darüber hinaus versteht es der Vf., den Duktus, die Intention, die Differenziertheit, den Zusammenhang und das Grundgefüge der Theologie Karl Rahners in einem schöpferischen Mit- und Nachvollzug zu ermitteln und darzustellen. Dabei tritt die mit Dynamik erfüllte Kontinuität in Rahners Denken eindrucksvoll zu Tage.

Die Kategorie des anonymen Christen ist nach Sch. im Gesamtwerk Karl Rahners angelegt. Zunächst wird der Weg zur Theorie von den anonymen Christen aufgewiesen.

Er beginnt mit der Position, wie sie in Rahners Frühwerk Hörer des Wortes und im Traktat de gratia Christi, vor allem im Artikel über Tod und Martyrium zu Tage tritt. Hier ist bereits die Rede von einem anonymen christlichen Glauben in der Form der „wirklichen Annahme seiner selbst".

Der große zweite Teil des Buches handelt von den philosophischen und theologischen Grundlagen für die Theorie vom anonymen Christen.

Der Vf. beansprucht hier zunächst die Philosophie der Erkenntnis als Spontaneität und Rezeptivität. Dem folgen ausführliche Darlegungen über „Grundstrukturen der Selbstmitteilung Gottes". Dabei nimmt die Darstellung und Interpretation des „übernatürlichen Existentials" – mit Recht – einen breiten Raum ein. Zur Selbstmitteilung gehört das geschichtliche Moment sowie die symbolische Grundstruktur des Heilsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Die Welt bekommt eine neue Qualifikation durch das Christusereignis und wird dadurch Raum des Heiles. Von hier aus wird der Haupttitel dieses Buches bestimmt: Gnade und Welt. Dieser zweite Teil des Buches ist nach meiner Meinung extensiver ausgebaut worden, als es vom Thema aus erforderlich gewesen wäre; so ist es nicht immer leicht, den Zusammenhang mit dem Ganzen zu erkennen. Trotzdem:

Damit sind die theologischen Voraussetzungen für die Theorie des anonymen Christen geschaffen, deren Strukturen und Konturen im dritten Teil des Buches beschrieben werden.

Den Abschluß bildet die Reflexion über das Verhältnis von anonymem Christentum und explizitem, konkretem und geschichtlichem Christentum in der Gestalt Jesu Christi und in der Gestalt der Kirche. Es ist zugleich die Zuordnung von Transzendentalität und Kategorialität.

Der Zusammenhang wird so bestimmt: Nur von der Vollgestalt des Christlichen ist die Theorie vom anonymen Christentum zu gewinnen, das anonyme Christliche strebt seinerseits auf dessen explizite Gestalt hin. Die suchende Christologie will zur ausdrücklichen Christologie gelangen, die ihrerseits die Voraussetzung und Bedingung einer möglichen suchenden Christologie ist. Eine schöne Beschreibung dieser Wahrheit ist – liturgisch – in einem Hymnus der Komplet enthalten: Christus, göttlicher Herr, dich liebt, wer nur Kraft hat zu lieben; unbewußt, wer dich nicht kennt; sehnsuchtsvoll, wer um dich weiß.

Die Arbeit von Sch. stellt ein eindrucksvolles und gut begründetes Plädoyer für Karl Rahners Theorie der anonymen Christen dar und ist bestens geeignet, die immer noch und immer wieder auftauchenden Mißverständnisse, die manchmal zu Entstellungen oder gar Verdächtigungen führen, zu beseitigen.

München Heinrich Fries

Zucal, Silvano: **La teologia della morte in Karl Rahner.** – (Bologna: Centro editoriale dehoniano 1982). 288 S. (Istituto trentino di Cultura, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 3) kart. L 14 000.–

In dieser Trienter Diss. beschäftigt sich Vf., nach einem zweiseitigen Vorwort von Karl Rahner in deutscher und italienischer Sprache, weit ausholend mit Rahners Todestheologie.

In einem wertvollen, notwendigerweise unvollständigen philosophisch-theologischen Überblick stellt er die Thematik des Todes in ihrer Bedeutung für die Theologie vor Augen.

Er spricht dann von Karl Rahner, dem Theologen der „anthropologischen Wende", unter Rückgriff auf „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes". Dabei geht er auch auf Kritik an Rahner ein (C. Fabro, H. U. von Balthasar und, kurz, auch J. B. Metz), und es scheint ihm dabei besonders gut gelungen zu sein, innerhalb des italienischen und ekklesialen Kontextes die gesuchten Mißverständnisse und Anschuldigungen C. Fabros aufgedeckt und argumentativ widerlegt zu haben (für Fabro ist Rahner der „deformator thomisticus radicalis": C. F., La svolta antropologica di Karl Rahner, Milano 1974, 121).

Im folgenden Kap. über den Tod in seiner dialektischen Wirklichkeit und in seinem „verhüllten" Wesen rekonstruiert Vf. die Gedankengänge Rahners sorgfältig in detaillierten Schritten. Wertvoll sind insbesondere auch seine Vergleiche mit internationaler Literatur zur Todesthematik und zu den verwandten Problemkreisen (Seele, Geist, Engel, Fegfeuer, Gericht, Sünde, Spiritualität). Er erörtert den Kontext, in dem über Auferstehung diskutiert wird; merkwürdigerweise erwähnt er J. Ratzinger und dessen Versuch, Platon zu rehabilitieren, nicht. Daß Rahner die Vorstellung eines Zwischenzustands schließlich als überflüssig beurteilte, ist eingearbeitet. In einer kritischen Bilanz geht es dem Vf. vor allem um Rahners Idee eines Allkosmischwerdens der Seele in der internationalen (italienischen, französischen, spanischen und englischen) Diskussion. Das sachlich abschließende Kap. befaßt sich mit L. Boros' Endentscheidungshypothese und deren weit zurückreichender Vorgeschichte (258f eine Übersicht über Autoren, die diese Hypothese zu Unrecht K. Rahner zuschreiben).

Im ganzen ein schönes Beispiel einer gerechten Würdigung und internationalen Horizonterweiterung.

Münster Herbert Vorgrimler

Spieß, Manfred: **Jesus – die authentische menschliche Existenz.** Milan Machovec und das Christentum. – Frankfurt a. M., Bern: Verlag Peter D. Lang (1981) 196 S. (Theologie und Wirklichkeit. Beiträge aus den Fachbereichen Religionswissenschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M. und der Justus-Liebig-Universität Gießen Bd 11) kart. sfr. 45.–

Die im WS 79/80 vom Fachbereich Religionswissenschaft der Univ. Gießen angenommene Diss. befaßt sich mit dem philosophischen Werk des Marxisten Milan Machovec, das den christlich-marxistischen Dialog der sechziger Jahre wesentlich geprägt hat und gleichfalls aus diesem Dialog entscheidende Impulse erhielt. Gegenüber summarischen oder themenspezifischen Äußerungen zu Machovec in der bisherigen Diskussion will S. „die Zusammenhänge und geschichtlichen Entwicklungen des gesamten Werkes" (15) von Machovec untersuchen.

Entsprechend der Zielsetzung der Arbeit gliedert S. seine Überlegungen in folgende Abschnitte: Milan Machovec im Kontext des modernen Marxismus (18–28); Milan Machovec' Auseinandersetzung mit dem Christentum (29–81); Das Jesusbild bei Milan Machovec (82–148); Theologische Anfragen an Milan Machovec (149–153); Machovec' Auseinandersetzung mit dem Christentum als Anfrage an die christliche Verkündigung heute (154–157).

Machovec' modernes Marxismusverständnis hat sich, wie S. aufzeigt, in der Kritik am orthodoxen, zum weltanschaulichen System erstarrten Marxismus sowjetischer Prägung herausgebildet. Schwerpunkte der Kritik sind der historische Determinismus, der Ökonomismus und der Dogmatismus. In dieser Kritik erkennt S. bereits ein humanistisches Marxismusverständnis, das Machovec besonders in der Auseinandersetzung mit dem Christentum weiterentwickelt und das S. in folgenden Themenfeldern, die er für das Gesamtwerk von Machovec als „prägend" (29) einschätzt, erarbeitet: Die Frage nach dem Sinn des Lebens, Theorie und Praxis des Dialogs, Atheismus und Religionskritik. S. zeigt, wie bei Machovec die Sinnfrage alle Überlegungen als Suche nach der „Authentizität der menschlichen Existenz" (32) antreibt. Um dieses Ziel zu erreichen, formuliert Machovec eine umfassende Theorie des Dialogs, der alle Dimensionen menschlichen Lebens umfaßt. Die von S. für „klassisch" gehaltene Beschreibung des Dialogs lautet bei Machovec: „Dialog ist die höchste Form der menschlichen Kommunikation, bei der beide Seiten bewußt das volle Erschließen der anderen Seite anstreben. Dialog ist zielbewußte Kommunikation. Er bedeutet eine auf das Wesen ausgerichtete Diskussion, in der alle inneren Fähigkeiten der Beteiligten – nicht nur ihre Kenntnisse oder Ansichten zum Ausdruck gelangen" (53). So verstandene dialogische Existenz ist für Machovec, wie S. referiert, gleichzeitig die höchste Form des Humanismus, sie ist Ausdruck authentischen Lebens, und sie ist schließlich das, was Atheismus in seiner positiven Zielsetzung meint. In diesem „dialogischen Atheismus" (71ff) wird die Religion in ihren positiven anthropologischen Inhalten beerbt, mythologische Vorstellungen können „atheistisch gereinigt und anthropologisch interpretiert" (80) werden und einem konsumistischen Massenatheismus wird eine Absage erteilt. Die bei Machovec festzustellende Erweiterung der religionskritischen anthropologischen Interpretation der Gottesfrage auf eine metaphysische Ebene wird von S. angesprochen (75ff). S. lehnt aber aufgrund des dezidierten atheistischen Bekenntnisses von Machovec eine religiöse Deutung der metaphysisch-kosmischen Überlegungen bei Machovec mit dem Hinweis auf ein Wort von Machovec ab: „Der Atheist . . . nimmt an, daß alles, auch das ‚Höchste', das Sinn-Suchende, letztlich nur in uns und durch uns geschieht" (80).

Im weiteren Verlauf seiner Arbeit referiert S. dann ausführlich das Jesusbild von Machovec. In seiner Darstellung folgt er dabei, ergänzt durch erläuternde und kritische Hinweise, im wesentlichen der Gedankenführung und dem Aufbau des Buches von M. Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1973. Die hermeneutische Leitlinie der Jesusdeutung von Machovec ist der Versuch „durch das Leben Jesu das eigene Leben zu begreifen und neu zu gestalten" (88). Sie gibt gleichzeitig (in Übereinstimmung mit dem übrigen Werk von Machovec) das Ziel der Jesusdeutung an: Die „radikale Konstruktion des authentischen Menschenbildes und seiner künftigen realen Verwirklichung" (98). In Jesus findet Machovec „die authentische, wahrhaftige menschliche Existenz", in ihm ist „die Möglichkeit echter Menschlichkeit exemplarisch sichtbar geworden" (144). Jede soteriologische Deutung lehnt er dagegen kategorisch ab. So lehnt Machovec konsequenterweise für sich selbst auch eine Jesusdeutung ab, in der Jesus Gottesverhältnis eine konstitutive Bedeutung hat, die nicht einfach anthropologisch zu dechiffrieren ist. S. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Machovec hier eine klare Grenze zieht.

Die Arbeit von S. über Machovec ist der gelungene Versuch, das philosophische Werk von Machovec im Zusammenhang darzustellen und dabei systematische und biographische Momente so zu verbinden, daß eine Entwicklungslinie sichtbar wird, in der Kontinuitäten und Differenzen auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen und politischen Denk- und Lebenszusammenhangs erkennbar werden. S. dokumentiert damit die philosophische Arbeit eines Dialog-Marxisten, der mit seiner Vision eines radikalen Humanismus als Atheismus den Rahmen üblicher marxistischer Religionskritik sprengt und zweifellos auch heute anregend für das Gespräch zwischen Marxisten und Christen wirken kann.

In diesem Sinn sind auch die thesenhaften Bemerkungen zu verstehen, die S. zum Abschluß seiner Arbeit als Anregungen für Theologie und Verkündigung aufgrund des Werkes von Machovec formuliert: Abbau ideologischer Feindbilder, Zukunftsverantwortung und Bemühungen um ein authentisch menschliches Leben. Allerdings bleibt doch wohl zweifelhaft, ob die thesenhafte Formulierung von S. „Die weltanschaulichen Grenzen zwischen marxistischem Atheismus und Christentum sind von Machovec durch die übergeordneten Gesichtspunkte ‚Sinnfrage' und ‚Authentizität der menschlichen Existenz' relativiert worden", einer eingehenderen systematischen Überprüfung wirklich standhalten kann.

Kassel Helmuth Rolfes

Koschel, Ansgar: **Dialog um Jesus mit Ernst Bloch und Milan Machovec.** – Frankfurt a. M., Bern: Verlag Peter Lang (1982), VI, 587 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 170) kart. sfr. 86.–

Im Geiste des Dialogs zwischen Christen und Marxisten der 60er und 70er Jahre, der auf Grund politischer Ereignisse (1968 militärische Invasion der fünf Warschauer-Pakt-Staaten in die CSSR) nachhaltig gestört wurde, noch bevor er sich im Bereich spezieller Themen wirklich entfalten konnte, analysiert K. die Jesusdeutungen der marxistischen Philosophen Ernst Bloch und Milan Machovec.

K. gliedert seine Arbeit in drei Teile. Im ersten einleitenden Teil (3–47) bestimmt er über eine Beschreibung von Positionen, wie sie im weiteren geistigen und politischen Umfeld des Dialogs sowohl in Kirche und Theologie als auch bei einigen marxistischen Theoretikern entwickelt wurden, die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen des Dialogs. Gleichzeitig grenzt er sich von einem dogmatisch-katechismushaften Weltanschauungsdenken ab, wie es im orthodoxen Marxismus, aber auch in einer von der Neuscholastik geprägten Schultheologie üblich war. Ein solches Denken ist nach K. dialogunfähig. K. selbst zählt zu den grundlegenden Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog zwischen Christen und Marxisten über Jesus die Einsicht in die geschichtliche Vermitteltheit jeder Wahrheit, die Bereitschaft, gewissermaßen „nachmetaphysisch" die Probleme im Dialog um Jesus im Horizont des geschichtlichen Denkens der Neuzeit zu formulieren und zugleich die historisch-kritische Forschungsperspektive anzunehmen.

Dort, wo Marxisten sich kritisch den Defiziten ihrer eigenen Theorie und Praxis stellen, lassen sich nach K. auch Ansatzpunkte für ein Interesse an Jesus finden, das über die traditionelle marxistische Religionskritik hinausgeht.

Im zweiten Teil (48–95) skizziert Koschel unter biographischer und systematischer Rücksicht jeweils die hermeneutischen Voraussetzungen von Bloch und Machovec im Umgang mit dem Jesusthema. Blochs atheistische Hermeneutik läßt sich für diesen Umgang unter das Stichwort „Enttheokratisierung" fassen, wobei anthropologische und ontologisch-kosmologische Fragestellungen miteinander verbunden sind. Dagegen folgt Machovec nach K. weitgehend einer existentialen Hermeneutik, bei der er bewußt die exegetische Diskussion aufgreift, bei der zugleich aber die historisch-materialistische Methodologie als unbestrittene Grundlage vorausgesetzt bleibt.

Der breit angelegte dritte Teil (96–387) ist überschrieben mit „Dialog über die Aussagen Blochs und Machovec' zu Leben, Tod und Auferweckung Jesu". Er

enthält eine sehr ausführliche Darstellung der Aussagen von Bloch und Machovec zu folgenden Themenkomplexen: Historie und Evangelium – Aussagen zum Anfang des Lebens Jesu (96–110); Das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer (110–122); Versuchung Jesu (122–127); Die grundlegende Botschaft Jesu (Mk 1,15 par) (127–158); Die Parusie-Rede (151–187); Gleichnisse Jesu (187–198); Die Bergpredigt und die Ethik Jesu (199–238); Vaterunser und Gebet Jesu (238–268); Verhalten Jesu (262–276); Wunder Jesu (276–289); Passion Jesu (289–359); Ostern (359–387). In der Darstellung der einzelnen Themenkomplexe verfährt K. jeweils so, daß er die Position von Bloch und Machovec referiert und dann die Aussagen auf dem Hintergrund der im 1. Teil der Arbeit erhobenen Forderungen nach einer dialogisch orientierten Theologie bewertet, wobei exegetische Überlegungen zu den einzelnen Aussagen von Bloch und Machovec im Vordergrund stehen.

Abschlossen wird die Arbeit mit einer Zusammenfassung, in der die Ergebnisse noch einmal kurz formuliert werden (388–407). In einem Anhang enthält die Arbeit eine knappe systematische Zusammenfassung eines Gesprächs zum Themenkreis Marxismus – Christentum, das der Autor 1975 in Prag mit Machovec geführt hat. Weiterführende Erkenntnisse sind diesem Anhang freilich nicht zu entnehmen.

Die Bedeutung der Arbeit von K. liegt vor allem in der breiten Dokumentation der Position von Bloch und Machovec. Es gelingt K. mit seinen zumeist exegetisch orientierten Bemerkungen zu den einzelnen Positionen, konkrete Ansatzpunkte für ein weiterführendes Gespräch mit Bloch und Machovec über Jesus zu finden. Freilich zeigt sich bei diesem Verfahren auch eine Grenze: Die entscheidende christologische Problemstellung, wie sie im Zusammenhang mit der Gottesfrage zu diskutieren wäre, wird von K. nicht ausreichend systematisch artikuliert. In den Jesusdeutungen von Bloch und Machovec wirken sich die hermeneutischen Vorentscheidungen aus, die den Umgang mit den biblischen Aussagen selbst noch einmal leiten. An einzelnen Punkten weist K. zwar darauf hin, eine grundlegende Reflexion dazu fehlt aber. Der von K. gewünschte Dialog um Jesus mit Bloch und Machovec wird über alle Einzelfragen hinaus freilich nicht um diese fundamentale Problemstellung herumkommen.

Kassel Helmuth Rolfes

Ruiz de la Peña, Juan Luis: **Las nuevas antropologías.** Un reto a la teología. – Santander: Editorial „SAL TERRAE" (1983). 232 S., (Colección Punto Limite 17) kart. . . .

Bei der vorliegenden Arbeit werden thematisch die Positionen heutiger Anthropologie entfaltet: 1. die Dialektik Subjekt-Objekt; 2. die Dialektik Mensch-Tier; 3. die Dialektik Denken-Gehirn. Die Untersuchung ist der Zuversicht, auch das Christentum mit seinen anthropologischen Voraussetzungen könne befugterweise im Jahrmarkt der Anthropologien ein Anliegen melden. Vorzug des Christentums als Diskussionspartner ist es, daß nach dessen besten Traditionen (G. Marcel bürgt dafür) das Problem des Menschen in seiner geheimnisvollen Dichte, als „mystère" gesichtet wird. Wo die Betrachtungsweise, wie sonst immer, das Programm als Rätsel-Frage aufrollt, die unter Zuhilfenahme bestimmter Methoden aus den Wissenschaften erschöpfend gelöst werden kann, zerrinnt der Sachverhalt unter den Fingern.

Unter der Rubrik Subjekt-Objekt-Dialektik kommen zu Wort: der Existentialismus (Heidegger, Sartre); die Anthropologie des Strukturalismus (M. Foucault, Lévi-Strauss); marxistischer Strukturalismus (L. Althusser); marxistischer Humanismus (A. Schaff, R. Garaudy und E. Bloch). Im Kapitel über Mensch-Tier wird der biologische Reduktionismus registriert (Monod, E. Morin, E. O. Wilson) und die anthropobiologische Richtung (Gehlen, Ayala, Dobzhansky, Thorpe), die genanntem Reduktionismus Einhalt bietet, sehr detailliert dargelegt. Um die Dialektik Denken-Gehirn gruppiert der Vf. die alternativen Positionen des physikalistischen (Feigl, D. M. Armstrong, Mackay), des emergentistischen Monismus (Bunge) und des interaktionistischen Dualismus (K. Popper und die Neurologen Penfield, Eccles, Sperry).

Innerhalb des Diskurses, der das Wesentliche der angesprochenen Positionen wiedergibt, werden sehr geschickt, sozusagen kontrapunktisch die Meinungen konfrontiert – auch gegenseitig ausgespielt –, so daß der Leser nicht bis zum Ende des Buches – wo „Seele" im christlichen Sinne genannt wird – auf die Stellungnahme des Vf.s warten muß. Die Unzulänglichkeiten der vorgetragenen Positionen werden hinreichend angezeigt. In der insinuierenden Darstellung wird mit Vorliebe auf leere Stellen im Diskurs der Kontrahenten hingewiesen, in der Zuversicht, hierin dürfte die christliche Anthropologie eine plausiblere Antwort liefern. Als Auffangraster fungiert die Kategorisierung Humanismus-Antihumanismus: der Vf. hält es für angebracht, die Diskussion der vorgetragenen Positionen im Vorfeld der ontologischen Entscheidungen (anima forma corporis) austragen zu dürfen. Die Alternative Humanismus-Antihumanismus, in deren Fragehorizont das Problem angegangen wird – wobei es sich herausgestellt hat, daß „Seele" zum Humanismus gehört – drängt zu einer weiteren Entscheidung, nämlich zur Übernahme der ontologischen Kategorienwelt zur endgültigen Lösung des Problems.

Leider ist die Vermittlung zwischen moderner Anthropologie – Vf. ist ein guter Kenner der neuesten medizinischen Anthropologie – und christlicher Theologie nur eine unvollständige, insofern der Vf. nur sehr wenig über die christlichen Traditionen über „Seele", „Unsterblichkeit" in den Diskussionen, die periodisch im Abendland seit der Aufklärung stattfanden, usw. mitteilt. Die nur ansatzweise vorhandene Reflexion über die Seele ist naturgemäß im christlichen – seit den Apologeten legitimierten – analogischen Denken beheimatet, wobei andere Perspektiven – das Prozessuale, Dialektische, Dynamische: die Seele und die Eschata, die den Sitz im Leben der Reflexionen über die Seele abgeben – ausgespart bleiben. Die Vorzüge der christlichen Anthropologie – mystère! – wurden nicht mal beschworen: Gabriel Marcel wird nur zitiert.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Petri, Heinrich: **Glaube und Gotteserkenntnis.** Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985), 181 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd I, Faszikel 2c) kart. DM 64.–

Mit dem Erscheinen dieses Faszikels nähert sich Bd I des Handbuchs der Dogmengeschichte mit dem Titel „Das Dasein im Glauben" seinem vollständigen Abschluß (es fehlt nur noch ein Faszikel). Der Regensburger Fundamentaltheologe Heinrich Petri unternimmt es in diesem Bd, die Thematik von Glaube und Gotteserkenntnis, die in der Tat die Dogmatik ebenso wie die Fundamentaltheologie interessiert, für die Neuzeit aufzuarbeiten, wie es der Rahmen des Handbuchs fordert. Man darf vorab sagen, daß er einen grundsolide erarbeiteten Teilband vorlegt, der dem Gesamtwerk alle Ehre macht.

Sinnvollerweise wird das Thema im Ersten Kapitel etwas modifiziert: „Glaube und Rechtfertigung in der Zeit der Reformation und der beginnenden Gegenreformation". In dieser Zeit ist ja weniger die Frage der Gotteserkenntnis im Vordergrund (wenn sie auch nicht fehlt, wie im Zweiten Kapitel nachgetragen wird), sondern das Problem der Rechtfertigung (aus Glauben) ist Dreh- und Angelpunkt: Welche Rolle spielt der Glaube im Kontext der Rechtfertigung? Vf. entfaltet, schon vom Umfang her mit einem gewissen Schwerpunkt auf Luther, das Glaubensverständnis der Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin. Die Darstellung steckt die ganze Breite möglicher Forschungspositionen ab. Es bleibe dahingestellt, ob etwa der Lutherspezialist Anfragen bzw. Bedenken hat. Persönlich erscheinen mir die Aussagen zur „Subjektivismusthese" nicht vertieft genug. Sehr deutlich wird hingegen Melanchthons Schwanken zwischen Treue zum reformatorischen Denken und Humanismus. Die Darstellung der Glaubenstheologie in der vortridentinischen Kontroverstheologie, exemplifiziert vor allem an J. Gropper, aber auch an A. Pighius und G. Contarini, ist sehr überzeugend, ebenso die ausführliche Skizze der Problematik im Rechtfertigungsdekret des Konzils selbst (35–45). Eine Zusammenschau der Rezeption der Trienter Beschlüsse rundet das Kapitel ab.

Im Zweiten Kapitel („Glaube und Gotteserkenntnis in der nachtridentinischen Theologie") wird zunächst einiges zum Stellenwert der natürlichen Gotteserkenntnis in der Reformation gesagt, ein in der Literatur relativ seltenes und darum besonders wertvolles Unterfangen. Auch das Referat des Problems in der katholischen nachtridentinischen Theologie, mit der Spezialfrage nach der Analysis Fidei (wo sich aber alle Aspekte bündeln), überzeugt.

Das Dritte Kapitel („Glaube und Gotteserkenntnis in der Zeit zwischen Aufklärung und Neuscholastik") hätte man vielleicht in zwei Kapitel aufteilen sollen, denn die Aufarbeitung der Auseinandersetzung mit Kant zusammen mit der Darstellung der Ansätze in der Tübinger Schule wirkt nicht nur äußerst überladen, sondern bindet auch Problemfelder zusammen, die historisch in keinem unmittelbaren, inneren Zusammenhang stehen.

Ganz hervorragend ist wiederum das Vierte Kapitel konzipiert und erarbeitet: „Glaube und Gotteserkenntnis im Umkreis des Ersten Vatikanischen Konzils".

Da kein weiterer Bd vorgesehen ist, bleibt dem Rez. freilich die Frage, ob die Behandlung der Problematik in der Zeit danach auf nur gut zwei Seiten hinreichend ist bzw. ob Theologen wie Pascal und Rousselot durch bloße Nennung hinreichende Gerechtigkeit widerfahren ist. Auch hätte man wohl „Dei Verbum" etwas ausführlicher würdigen sollen.

Wohltuend ist insgesamt die Literaturzusammenstellung: wie es einem Handbuch angemessen ist, eher umfangreich, aber nicht uferlos. Gelegentliche Wiederholungen (z. B. 81 mit 98) wirken etwas störend. Gelegentlich ist auch für sehr bedeutende Theologen eine einzige Arbeit abstützende Forschungsliteratur (so F. Wolfinger für J. E. Kuhn, 127–136). Könnte aber ein einzelner Vf. eines so detaillierten und tiefschürfenden Werkes mehr leisten?

Alles in allem handelt es sich um eine für die gesamte Systematik sehr hilfreiche Darstellung, die auf lange Zeit grundlegend sein wird.

Marburg Harald Wagner

Beinert, Wolfgang: **Dogmatik studieren.** Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten. – Regensburg: Friedrich Pustet (1985). 241 S. kart. DM 29,80

Der Vf. füllt mit diesem Buch eine seit vielen Jahren als durchaus schmerzlich empfundene Lücke, und er füllt sie auf eine sehr geglückte Weise. So bedeutend die Stellung der Dogmatik im Fächerkanon der Theologie ist, so merkwürdig war der Sachverhalt, daß Studierende und Interessenten nirgendwo einen zuverlässigen Ratgeber fanden, wie dieses „Fach" mit System und Nutzen zu studieren sei.

Ehe Vf. die Fragen angeht, was Dogmatik ist, wie sie entsteht und arbeitet, wie sie sich aufbaut und gliedert, geht er – absolut sinnvoll – auf das Wesen des Dogmas und seine Bedeutung für das Leben des Christen ein. Ebenso zeigt er den Ort der Dogmatik im theologischen System auf. Bei der Darstellung der Dogmatik kommt er auf Methoden und Einteilungen zu sprechen (mit einem exkursorischen Seitenblick auf evangelische Dogmatik). Der „Zustand" gegenwärtiger Dogmatik wird in einer „kleinen Typologie heutigen dogmatischen Denkens" verdeutlicht. Der mehr didaktische Teil bietet eine Fülle notwendiger Hinweise: Wie man dogmatische Texte liest, welches die Quellen der Dogmatik sind, die Hilfsmittel der Dogmatik (mit einer Anleitung, wie der „Denzinger" zu lesen ist), die Standardwerke und nicht zuletzt: Wegweisungen für Studium und Examen.

Das Buch ist mit ganz großem didaktischen Geschick geschrieben. Wo immer es geht, veranschaulicht Vf. die Probleme, auch mit Schaubildern. Er stellt konkrete Denk-und Arbeitsaufgaben. Die von ihm ausgewählten Texte von Dogmatikern sind – auch zur Einführung in die Schreibweise der Autoren – sehr illustrativ.

Es ist selbstverständlich, daß bei einem so anspruchsvoll angelegten Zugang und Überblick zahlreiche kontroverse Punkte berührt werden. Der Vf. hat sich mit gutem Grund für ein möglichst friedliches Nebeneinander der Darstellung entschieden (ein Musterbeispiel: S. 128). Die Unvereinbarkeit konträrer Positionen steht nie a priori fest. Selber bejaht der Vf. durchaus die Offenheit und Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen.

Man braucht kein Prophet zu sein, um den großen und verdienten Erfolg dieses Buches vorauszusagen.

Münster Herbert Vorgrimler

Der Widerschein des Ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft. Hrsg. von German Rovira. – Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker (1984) 283 S. (Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer) kart.

Die Mariologie überwindet langsam den Schock, den sie mit dem Vaticanum II erlitt. Die deutschen Theologen arbeiten sichtlich daran, sie aus dem Engpaß herauszuführen.

Besondere Anerkennung verdienen die Arbeiten von W. Beinert: „Heute von Maria reden?", Herder 1974; „Maria heute ehren", Herder 1977 (erscheint demnächst in polnischer Übersetzung im Verlag „Pax") sowie die Veröffentlichungen der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, deren Vorsitzender H. Petri ist. Ein bemerkenswertes Ereignis war die Edition des „Handbuches der Marienkunde", Pustet 1984. Ein weiteres Zeichen des „Herauskommens aus der Krise" ist „Der Widerschein des ewigen Lichtes", Bd IV der Marianischen Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer. 1980 war in dieser Reihe das Buch „Im Gewande des Heils" über die Unbefleckte Empfängnis erschienen, 1981 „Das Zeichen des Allmächtigen" über die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens in ihrer Verbindlichkeit für das christliche Leben und 1982 „Die Mutter der schönen Liebe" über die Marienverehrung im Leben der Kirche und der Christen. Der vierte, hier zu rezensierende Band hat zur Aufgabe: „Die Analyse der theologischen Begründung und Bedeutung der Verehrung der Gnadenbilder und der Marienerscheinungen im Leben der Kirche."

Das Material wurde in vier Blöcke geordnet: I. Allgemeines über die Lehre von Erscheinungen: Erscheinungen und Prophetenwort nach dem Neuen Testament (J. Scharbert, G. Rovira), Fundamentaltheologische Überlegungen über die Privatoffenbarungen und Marienverehrung (J. Schumacher), Echte und falsche Erscheinungen (J. B. Torelló). II. Geschichtliche Überlegungen über Mariens Gnadenbilder, Wallfahrten, Wallfahrsorte und Erscheinungen: Bilder und Heiligtümer Marias (L. M. Herrán), Maria in der Kunst des lateinischen Westens (W. N. Schumacher), Ikonenverehrung und Ikonoklasmus (E. Chr. Suttner), Marienfrömmigkeit und Marienwallfahrten im Zeitalter der katholischen Reform (R. Bäumer), Catharine Labouré, La Salette, Fatima, Banneux (J. Auda). III. Geistliche Erwägungen: u. a. der gut dokumentierte Artikel Fatima und die Päpste (A. C. do Amaral). IV. Dokumente: hier finden wir Texte zum Thema der Erscheinungen und zwar von Petrus Canisius, Manuel Risco, Origenes, Cyprian von Karthagina, Gregor von Nyssa, Johannes Gerson und Wilhelm Emmanuel von Ketteler.

Privatoffenbarungen, insbesondere Marienerscheinungen, sind besonders seit den Erscheinungen von Lourdes zu einer Komponente des kirchlichen Lebens geworden. Der Protestantismus nimmt sie entweder nicht zur Kenntnis, zweifelt sie an oder weiß nicht recht, was für einen Standpunkt er einnehmen soll. Auch auf katholischer Seite kreuzen sich unterschiedliche Meinungen. Die Theologen legen im allgemeinen eine große Reserve an den Tag, was dieses Thema betrifft. Man muß allerhand Mut aufbringen, es zum Gegenstand einer theologischen Studie zu machen. German Rovira hat diesen Mut aufgebracht, und das ist gut so. Dank ihm erhielten wir ein wertvolles Buch, das das zeitgenössische Wissen zum Thema der Marienerscheinungen in eins zusammenträgt. Das Buch liefert wertvolle biblische, historische und theologische Informationen. Es geht in die Literatur als eine Art Summe zum Thema der Marienerscheinungen ein.

Dem Hrsg. muß gratuliert werden, daß es ihm gelungen ist, dieses schwierige Thema vor zwei extremen Standpunkten zu bewahren: vor extremem Skeptizismus und vor unkritischem Enthusiasmus. Wir finden in dem Buch eine reichhaltige Liste von Fehlern, von denen nicht einmal die anerkannten Erscheinungen frei sind. Die zu Stellungnahmen betreffs neuer Erscheinungen gezwungenen Theologen und kirchlichen Autoritäten werden J. Schumacher für seine Liste der die authentischen Erscheinungen von den falschen unterscheidenden Kriterien sowie J. Torelló für dasselbe Thema besonders dankbar sein.

Das Buch würde noch an Wert gewinnen, wenn es um die Äußerung eines Orthodoxen und eines Protestanten sowie um ein Sachregister ergänzt würde, dessen Fehlen die Benutzung dieser nützlichen Publikation erschwert, welche nicht nur der Theologe, sondern jeder, der sich für die Marienerscheinungen als Zeichen unserer Zeit interessiert, mit Interesse in die Hand nehmen wird.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Zirker, Hans: **Ekklesiologie.** – Düsseldorf: Patmos (1984). 218 S. (Leitfaden Theologie, Bd 12) kart. DM 19.80

Ein weiterer geglückter „Leitfaden", geprägt von gründlicher Sachkenntnis und großem Engagement und zugleich dem Wissen darum, wie die Kirche von außen aussieht! Wertvoll insbesondere die Fülle von Perspektiven, wobei die Fähigkeit zur didaktischen Vermittlung mit dem systematischen Überblick über die verschiedensten (z. B. exegetisch-historischen, fundamentaltheologischen und pastoraltheologischen) Aspekte der Sache Schritt hält.

In einem Ersten Hauptteil („Die Erschließung des Stichworts") werden die Zugangswege bereitet – zunächst von außen, den empirischen Befunden her, dann zunehmend ins theologische Zentrum hinein. Besonders hilfreich der Abschnitt 5: „Kirche und ... (Reich Gottes, ‚Welt', Judentum, Religionen, Christentum, Staat, Gesellschaft)".

Den Zweiten Hauptteil („Die Erschließungen der Kirche aus ihren Funktionen") darf man wohl als den knapp gefaßten Versuch einer fundamentaltheologischen Grundlegung ansehen. Hier scheint mir nicht alles gelungen. Kirche als „Verständigungsgemeinschaft": das ist von der blassen Bedeutung des Wortes „Verständigung" her zu wenig für die behandelten Themen – vom vorösterlichen Jesus bis zur Entfaltung der kirchlichen Institutionen. Vielleicht hängen damit einige Fehlurteile im Detail zusammen, etwa zur Kanonbildung: Durch geschichtliche Herausforderungen „ist die frühe Kirche genötigt, die in ihr geschätzten Schriften zu sichten und nach ihrer autoritativen Geltung als Wort Gottes zu bewerten" (vgl. 138). Das normative Faktum als Kriterium? Aber auch im Blick auf die Grundlegung des römischen Primats bleiben Fragen: Kann man den im Klemens-Brief zum Ausdruck kommenden Autoritätsanspruch wirklich als etwas bezeichnen, das zu jener Zeit „jedermann" möglich war? (143) Dagegen spricht insbesondere der Hinweis des Irenäus (Adv. haer. III 3,3). Die Interpretation der „potentior principalitas" Roms (Adv. haer. III 3,2) – „Aber dabei dient [Irenäus] Rom nur als das naheliegende Beispiel, neben dem er auch andere apostolische Stätten hätte nennen können" (143) – ist nicht haltbar. Das „Beispiel" bezieht sich auf andere mögliche Sukzessionslisten, nicht die „potentior principalitas" (vgl. hierzu den erhellenden Kommentar von A. Rousseau in SC 210,225ff).

Von der Sache her wäre es vielleicht besser gewesen, Abschnitt 1 („Kirche als Verständigungsgemeinschaft") und Abschnitt 3 („Kirche als Handlungsgemeinschaft") dem Abschnitt 2 („Kirche als Traditionsgemeinschaft") nach- (und unter-) zuordnen. Dies insbesondere von der m. E. richtigen Einsicht her, daß 1 Kor 11,23 Paulus tatsächlich „Überliefern" mit „Ausliefern" zusammendenkt (172). Wenn kirchliche Überlieferung aus der dreifachen Paradosis Jesu (durch Menschenhand, durch den Vater, aus freien Stücken) herkommt und diese vergegenwärtigt,[1] dann dienen die Institutionen in der Tat der Ermöglichung von „communio" – und stehen doch für mehr als bloße Kommu-

[1] Vgl. meinen Beitrag „Aufgaben der Fundamentaltheologie", in: TrThZ 92 (1983) 204–215.

nikation. Dann würde auch in der Liturgie nicht die „fundamentalste Form kirchlichen Lebens" zu sehen sein (189), sondern Gegenwart von traditio im „kontrafaktischen Spiel" (193).

Kritische Bemerkungen dieser Art sind aber eben nur zu einigen Details am Platze. Das Ganze ist eine höchst wertvolle Orientierung, gerade auch für Studierende, die nicht schon von vornherein „kirchlich motiviert" sind.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard Krause zum 70. Geburtstag, hrsg. von Henning Schröer und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XII, 431 S., Frontispiz (Theologische Bibliothek Töpelmann, hrsg. von K. Aland, C. H. Ratschow und E. Schlink, 39. Bd) Ln DM 158.–

Wenige Wochen nach Vollendung seines 70. Lebensjahres ist Gerhard Krause, seit 1962 bis zur Emeritierung o. Prof. für Praktische Theologie an der Bonner Evang.-theol. Fakultät, am 25. 8. 82 aus diesem Leben abberufen worden. So ist diese Festschrift, die mit ihren Beiträgen zum „Amt des Laien" Gerhard Krauses Lebenswerk würdigt, zu einer Gedenkschrift geworden.

Mit dem Titel dieser Festschrift, dem sich alle Beiträge zuordnen, ist ein Thema benannt, durch das G. Krause als theologischer Lehrer und Ratgeber, als Prediger, Presbyter und Synodale sich herausgefordert sah. Mit ihren 23 Beiträgen nimmt sie dieses Thema auf und konkretisiert und variiert es auf eine vielfältige und fruchtbare Weise.

1. „Ansätze und Grundlinien" werden durch die Beiträge von Gustaf Wingren und Clemens Thoma abgesteckt.

W. (Der Begriff „Laie"; 3–16) geht von der Definition aus: Laien in der Kirche seien durch das definiert, was sie nicht sind, nämlich Priester. Dadurch werde die Priesterweihe in das Zentrum der Kirche gerückt. Das NT denke die ganze Kirche von der Taufe her und verwende den Begriff λαικός nicht. „Priester – das sind alle, und sie sind dies durch die Taufe" (5). Diesen urchristlichen Ausgangspunkt vergleicht W. mit der veränderten Situation zur Zeit des 4. Laterankonzils von 1215, der Aufteilung in „Priester und Laien" (die von fast allen Kirchen unkritisch akzeptiert worden sei). W. vermutet, daß „rein äußere Fakten" zu dieser Aufteilung geführt haben: Durch die vollständige Christianisierung Europas werde es „immer mehr unmöglich, daß die Taufe – diese Handlung, die an dem ganzen Volk in einem unbewußten Zustand im Kleinkindalter geschah – ihren Platz als das zentrale Ereignis im Leben des Menschen behält" (7). Den zentralen Platz als Hauptsakrament der Kirche nehme das Abendmahl mit Beichte, Sündenvergebung und Kirchenzucht ein. Die Taufe werde über alle Konfessionsgrenzen hinweg anerkannt, nicht aber das Abendmahl. So sei die Taufe eine „unbedeutende Formalität" (8) geworden. Das eine Volk Gottes sei nun in Priester und Laien zerteilt. In unserer Zeit aber entdecke man wieder den Laien. W. erklärt dies so: im Prinzip sei die frühkirchliche Missionssituation in Europa zurückgekehrt. Wie im Begriff „Laienapostolat" impliziert, sei im rein säkularen Zusammenhang der Laie der einzige Missionar und Apostel. In der Zukunft werde die Taufe weniger gewöhnlich werden als bisher. „Und im selben Augenblick, in dem sie weniger gewöhnlich wird, wird sie groß" (16). – Frage an W.: Wird sich die Situation der frühen Kirche mit ihrem damaligen Gegenüber zur heidnischen Umwelt in Europa wiederholen? Zeigen nicht alle empirischen Untersuchungen einen deutlichen Trend zur Pastorenkirche und zur Aufwertung des Pfarrerberufs?

Th. untersucht „Amt, Seelsorge und Laienbewußtsein im Judentum" (17–26).

2. Biblische Perspektiven werden durch fünf Exegeten aufgezeigt:

Antonius H. G. Gunneweg behandelt das Thema „am ha'arez: Vollbürger – Laien – Heiden" (29–36), Hans-Jürgen Hermisson „Zur Erwählung Israels. Alttestamentliche Gedanken zum Amt der Gemeinde" (37–66).

Erich Gräßer geht in seiner Untersuchung „Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief" (67–84) der Frage nach, worin die Autorität der „Vorsteher" in Hebr. 13 besteht. „Kultische Funktionen sind ebensowenig angedeutet wie eine monarchische Spitze" (71). Autorität und seelsorgerliche Funktionen haben sie „ausschließlich von ihrem Predigtamt" (73). Der entscheidende Grund für dieses Amt liegt in der Christologie des Hebr. „Das himmlische Kultmysterium in seiner eschatologischen Einmaligkeit schließt jede Nachahmung und Wiederholung aus" (78). Hinzu kommt die „Einheit von Wort und Heil" (78). Mit Vielhauer vermutet G. z. B. in 3,1 eine polemische Spitze gegen ein frühkatholisches Verständnis von Tradition und Amt, wie es sich bei Luk. und in den Past. finde.

Predigten zweier Neutestamentler bringen die biblische Perspektive auf eine eindringliche Weise zur Sprache: Günter Klein („Ein Stück aus dem Tollhaus. Predigt über 1. Petrus 2,1–10") (85–91) und Wolfgang Schrage („Vielfalt in Gaben und Aufgaben. Predigt über Röm. 12,3–8") (92–100).

3. Fünf weitere Beiträge behandeln bestimmte historische Ausprägungen des Laienamtes:

Carl Andresen, „Ubi tres, ecclesia est, licet laici". Kirchengeschichtliche Reflexionen zu einem Satz des Montanisten Tertullian (103–121), Knut Schäferdiek, Das heilige Land in Laienhand. Zur Entstehungsgeschichte der fränkischen Eigenkirche (122–140), Rolf Schäfer, Allgemeines Priestertum oder Vollmacht durch Handauflegung? Zu Luthers Ordinationsauffassung im Brief an Johann Sutel in Göttingen (141–167), Gerhard Müller, Lazarus Spengler als Theologe (168–184) und Joachim Mehlhausen, Friedrich Wilhelm IV. Ein Laientheologe auf dem preußischen Königsthron (185–214).

4. Gerhard Ebelings 1980 gehaltener Vortrag „Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt" (217–245) eröffnet die Reihe der systematisch-theologischen Beiträge.

E. orientiert sich an drei Begriffen der lat. CA: confessio (Bekenntnisakt und Bekenntnisschrift), consensus (die Zusammenhänge zwischen Konsens und Dissens) und conscientia als der Ort, „wo allein sich Heil und Heillosigkeit entscheiden" (240), weshalb die Unterscheidung zwischen moralisch-politischer Gerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit heilsnotwendig ist. Eine „Beziehung" zwischen beiden Größen lehnt E. ab. Leider kann dem Vortrag E.s hier nicht i. E. nachgegangen werden. Zitiert sei aber seine Interpretation des Textes der Papsterklärung zur Confessio Augustana vom 25. 6. 1980: „Die Dankbarkeit (Papst Johannes Pauls II.) gilt nicht eigentlich der CA, weder als Ereignis noch als Text. Die Dankbarkeit bezieht sich vielmehr auf das Bemühen der nachträglichen Ausgleichsverhandlungen ... Diese positive Einschätzung gründet sich jedoch offensichtlich nicht auf die spezifisch reformatorischen Aussagen der CA und auch nicht auf das reformatorische Verständnis ihrer ökumenischen Aussageintention, geschweige denn auf die Tatsache jenes Bekenntnisaktes in Augsburg" (244 Anm. 63).

Brian L. Hebblethwaite widerspricht in seinem Aufsatz „Can there be genuine dialogue between the believer and the unbeliever?" (246–255) der Auffassung, daß nur Glaubende den christlichen Glauben verstehen können und daß es darum einen echten Dialog zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden nicht geben könne. Die christliche Theologie, so fordert H., müsse „die Perspektive des Fideismus überwinden und die Ernsthaftigkeit des modernen Unglaubens, die Stärke mancher Kritik christlichen Glaubens und christlicher Praxis und die Wahrheitselemente, die der Unglaube enthält, anerkennen" (254). Die Einbeziehung eines „phänomenologischen Moments" in ihre eigene Methodologie helfe christlicher Theologie, „diese Offenheit in ihrem Dialog mit dem Unglauben zu erreichen" (254).

„Gibt es in der Ethik überhaupt einen Laien? Oder ist nicht jeder, der sittliche Verantwortung trägt, ethisches Subjekt und also gerade kein Laie mehr?" (256) fragt Martin Honecker in seinem Beitrag „Autonomie und Prophetie" (256–277). Während in der katholischen Theologie heute für die Autonomie des ethischen Subjekts gestritten werde, drohe, so H., der evangelischen Theologie „ein Verlust der Autonomie und Rationalität ethischer Verantwortung" (257). H. zeichnet die verschiedenen, sich überlagernden Problemstellungen in der innerkatholischen Diskussion zwischen den Vertretern einer autonomen Moral und einer Glaubensethik nach (257–266). Für H. verläuft die Diskussion im evangelischen Bereich „scheinbar gegenläufig zur Forderung nach einer Autonomie der Moral" (267). H. will keine Lossagung der Ethik von der Theologie, lehnt freilich eine „christologische Begründung" i. S. einer „Herleitung, einer Ableitung der Ethik aus der Christologie" ab (268). Damit werde eine „Orientierung der Ethik an der Christologie" nicht hinfällig. H. spricht von einer „Beziehung auf einen christologischen Kontext" (268), verwirft aber die Möglichkeit eines Ausgangs vom munus triplex Christi. Worin die genannte Beziehung besteht, wird nicht recht klar, zumal auch H. von der „Evidenz des Ethischen" ausgeht (257) und mit der Zweireichelehre unterscheidet zwischen dem, „was coram deo gilt, und dem, was Menschen coram hominibus einander und der Welt schulden" (277).

„Der Dogmatiker ist der Vertreter des Laien." Im Gespräch mit Martin Kähler (1835–1912), von dem dieser Satz stammt, behandelt Gerhard Sauter das Thema „Der Dogmatiker als Anwalt des Laien in der Theologie" (278–295). Laie ist hier nicht der Nichtpriester, sondern der, der hinsichtlich dessen, was ihn betrifft und beschäftigt, der Bibel, nicht Fachmann ist, „wie gebildet er sonst sei". Wir stoßen hier auf das Faktum, daß die Bibel, seit sie zum Gegenstand historisch-kritischer Forschung wird, entweder von Laien oder von Fachleuten gelesen und gehört wird. Der Laie (wie auch der Gelehrte!) stellt als Bibelleser die Frage nach der Gewißheit des Glaubens angesichts der wissenschaftlichen Erforschung der Bibel und deren wechselnder Ergebnisse. Dieser von Kähler (und seinem Schüler Paul Tillich) vorgetragenen Problemstellung geht S. in seinem Beitrag nach. Der Dogmatiker vertritt den Laien „in Entscheidungen, die ihn (den Laien) zwar betreffen, die er aber nicht selbst treffen kann" (284). Nicht „menschliche Entdeckungen", sondern „das Selbstverständliche" des Handelns Gottes begründet Glaubenserkenntnis. Es gehöre zum Amt des Laien und des Dogmatikers, der ihn in der Theologie vertritt, „daß er unablässig die Frage nach dem Selbstverständlichen stellt, ausdrücklich oder nicht" (284).

5. Der letzte Abschnitt der Festschrift ist „Praktischen Aufgaben" gewidmet.

Günter Besch zeigt in seinem Beitrag, „Amt und allgemeines Priestertum in den Kirchen der Diaspora" (301–310), wie die reformatorische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen in den Diasporakirchen, die häufig zugleich in der Bedrängnis waren, von Bedeutung wurde. Aber auch da, wo im Untergrund reine Laiengemeinden bestanden (wie z. B. in Österreich), setzt das Bemühen ein, theologisch ausgebildete Prediger zu bekommen, freilich nicht um einen „Amtsträger" zu haben, sondern weil „die gesunde Lehre" zum Wesen einer Kirche gehört.

Diese Beobachtungen zum Thema Diasporakirche – Laienkirche werden von Albert Stein in seiner „Predigt über 2. Kor. 1,3–4", die er anläßlich des

österreichischen Toleranzjubiläums gehalten hat, bestätigt (311–319). Er blickt auf eine Laienkirche zurück, in der man, bedrängt und verfolgt, die Predigt des verordneten geistlichen Amtes nicht mehr hören konnte. „Aber sie hat als Kirche über fast zwei Jahrhunderte überleben können in der Kraft des Glaubens ihrer Laien, ihrer Hausgemeinden, ihrer Hausmütter und Hausväter" (317).

In seinem Aufsatz „Die theologische Kompetenz des Laien im kirchenleitenden Handeln" (320–342) plädiert Henning Schröer für eine Laientheologie zwischen Universitätstheologie und kirchenleitender Theologie. „Die Theologie braucht die Laientheologie" (342), d. h. aber nicht eine „didaktische Verständlichmachung von Fachtheologie, Theologie für Laien, sondern Theologie der Nichttheologen" (336). Sch. spricht von einer „solidarischen Elementarisierung von Theologie" (336), für die er die Ebeling'sche Trias von confessio, consensus und conscientia (s. o.!) als Leitbegriffe vorschlägt. Weil Theologie „ein Rest von Universalwissenschaft" ist, haben Laien „eine theologische Kompetenz auch durch die Kompetenz ihrer Wissenschaft" (338). Sch. selbst deutet an, daß man diesem „pansophischen Interesse" heute aber nur mit Skepsis begegnen kann. Haben Soziologen oder Biologen wirklich eine „theologische Kompetenz auch durch die Kompetenz ihrer Wissenschaft"? Darauf wird die theologische Kompetenz des Laien sich nicht gründen können. Zweifellos ist die von Kähler ins Spiel gebrachte Gewißheitsfrage, die der Laie stellt und stellen soll, Sauters Stichwort des „für den Glaubenden Selbstverständlichen" oder das „Sich-als-Hörer-Bekennen" des Laien (P. Ricoeur) einer Berufung auf das „pansophische Interesse" der Theologie vorzuziehen.

Friedrich Wintzer weist in seinem Aufsatz „Laiendienst im Pfarrhaus. Erwägungen zum Selbstverständnis und zur Rolle der Pfarrfrau" (342–356) darauf hin, daß „die Frage nach dem Selbstverständnis der Pfarrfrau in der Regel individuell beantwortet wird und daß es in dieser Hinsicht keinen breiten Konsens mehr gibt" (345).

Heinrich Karpp wendet sich in seinem Beitrag „Der Laie als Bibelleser und Predigthörer" (357–371) dem bisher kaum beachteten Problem des Verhältnisses von Bibellesen und Predigthören zu. „Laien" sind hier die, „die keine theologische Ausbildung erfahren haben, was eine gute Bibelkenntnis und eine gewisse theologische Bildung nicht ausschließt" (357). Der Autor beschreibt die möglichen Konflike zwischen einem solchen Predigthörer, der seine Bibellektüre und seine Bibelkenntnis ständig in Beziehung setzt zu dem, was er in der Predigt hört, und einem Prediger, der sich auf eine solche „Begleitung" nicht einstellt und sich vom Inhalt und Sinn eines Bibeltextes entfernt oder ihm widerspricht, um einen ihm wichtigen theologischen Sachverhalt zur Geltung zu bringen. K. zeigt dieses Problem an Begriff „Gottesdienst" auf, der unzweideutig einen Gott erwiesenen Dienst der Menschen meint und nicht einen Dienst Gottes an uns Menschen. Letztere Bedeutung wird aber gelegentlich einseitig der ersten entgegengesetzt. Darauf aber ist der Bibelleser nicht vorbereitet. Die Überzeugung, „auch unter dem Evangelium habe der Dienst gegenüber Gott im Sinne der Latreia (oder der Leiturgia) seinen Platz, weil sonst die Heiligkeit Gottes und der Ernst seines Willens in nebelhafte Ferne zu entschwinden drohen" (365f), sei schriftgemäß. Luther hat den Begriff „Gottesdienst" in seiner Bibelübersetzung nicht nur geduldet, sondern an bestimmten Stellen das Wort „in freier Wiedergabe erst selber eingesetzt" (365), wodurch sich das Wort in der deutschen Sprache eingebürgert habe. Ohne die Predigt in ihrem Wesen zu verkürzen, sei die selbständige Bibellektüre der Laien „als wertvolle Kraft im kirchlichen Leben anzuerkennen und sie zu fördern, indem man durch sie bedingte Schwierigkeiten des Predigtverständnisses ernst nimmt" (370). „Ein gewisser ‚Laienbiblizismus' . . . vermag manche Fragen in der Kirche offen zu halten, die der Theologe zu rasch und zu gern schon hinter sich zu bringen meint" (371).

Jürgen Henkys schreibt über „Dietrich Bonhoeffers letztes Gedicht auf dem Weg in das Gesangbuch" (372–392). Es habe Bonhoeffer ferngelegen, mit dem „im Familienton" gehaltenen Gedicht „Von guten Mächten", das er seiner Mutter und Braut zugedacht hat, ein Gemeindelied zu dichten. H. beschreibt die bisherige Rezeptionsgeschichte des Gedichtes, das sich inzwischen in vielen Gesangbüchern findet, auch in Übersetzungen, und mindestens fünfzehnmal als Gemeindelied vertont wurde.

Es folgt „Eine Jubiläumspredigt" (395–401), die aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier der Universität Greifswald 1956 von William Nagel, dem damaligen Dekan der Theol. Fakultät, gehalten wurde.

Im Anhang finden sich eine Bibliographie Gerhard Krause und sorgfältig erstellte Register für Bibelstellen, Sachen und Namen.

Eine Festschrift zum Thema Laie – Kirche – Theologie, in der sich Fachtheologen aller Disziplinen zum „Anwalt des Laien" in Kirche und Theologie machen und eine Fülle von Entdeckungen zum Thema aus der Geschichte und Gegenwart von Theologie und Kirche vor dem Leser ausbreiten. An den hier zu Wort kommenden Problemstellungen, Einsichten und Anstößen werden Kirche und Theologie, die nach dem Amt des Laien fragen, nicht vorbeigehen dürfen. Wird nach diesem Aufsatzband ein „zweiter Band" geschrieben werden, in dem die Laien selbst und auch die kirchenleitenden Theologen das Gespräch mit den Fachtheologen aufnehmen?

Münster Erdmann Sturm

Germain, Elisabeth: **2000 ans d'éducation de la foi.** – Paris: Desclée 1983. 204 S. (Bibliothèque d'histoire du christianisme, 1, dirigée par Michel Launay) kart.

Vf.in (Prof. am Institut Catholique de Paris) ist bekannt durch Arbeiten besonders zur neueren Geschichte der Katechese (vgl. bes.: Langages de la foi à travers l'histoire. Mentalités et catéchèse, approche d'une étude des mentalités. Paris 1972), eine Forschungsrichtung, die im deutschsprachigen Raum kaum mehr gepflegt wird (zu weiteren fremdsprachigen Arbeiten vgl. Religionspädagogische Beiträge 17/1986). Hier legt sie eine Arbeit zur ganzen Geschichte christlicher Unterweisung vor, die der Dokumentation gut die Hälfte des Platzes einräumt (z. B. Auszüge aus der Didache, Justins 1. Apologie, Hippolyts traditio apostolica bis hin zu aktuellen Äußerungen des Papstes und katechetischer Kongresse). Das entspricht der Intention der Reihe, in der diese Arbeit als Bd 1 erscheint: Aktuelle Themen sollen dokumentierend historisch erschlossen und via Begleittext durchsichtig gemacht werden.

Angesichts dieser Zielsetzung ist die Breite und Perspektive der behandelten Thematik erstaunlich.

So wird die Alte Kirche zeitlich (vor und nach Konstantin) und räumlich (West und Ost) differenziert betrachtet. Das Mittelalter, seine Pastoral und Glaubenspraxis, Theologie und ‚Volksfrömmigkeit', kommt in seiner westlichen wie östlichen Gestalt in den Blick. Die neuere Zeit, treffend mit „L'invention du catéchisme" (81), also etwa mit „Die Erfindung institutionalisierter Katechese" charakterisiert, wird unter Einbeziehung der protestantischen Tradition und vor allem auch der Mission vorgestellt. Es folgt die Katechetik der Aufklärung bis zum Katechismus Napoleons, dem Scheitern des Konzepts Hirschers und dem Siegeszug der Katechismen Deharbes. Die katechetischen Bemühungen des Bischofs Dupanloup vor allem leiten dann über ins 20. Jh.: Das klassische katechetische ‚Wissensmodell' erweist sich als nicht mehr tragfähig, neue Besinnung ist notwendig (bis hin zur römischen Bischofssynode von 1977 und Catechesi tradendae 1979). Ein Blick auf katechetische Realitäten angesichts der Welt (US-Protestanten, Orthodoxie, marxistische Länder) schließt den historischen Überblick ab.

Die Humanwissenschaften – so das Fazit – haben neue Probleme sehen gelehrt: „catéchèse et mentalités humaines, catéchèse et recherches de groupe, catéchèse et institutions . . ." (187). Theologisch betrachtet: Die lebendige Offenbarung Gottes muß ihre Vollendung im Denken und Handeln der in eine spezifische Kultur- und Sozialwelt eingebundenen Glaubenden finden.

Dieses Fazit deutet auch den durchgängig anzutreffenden Gesichtswinkel der historischen Betrachtung an: Nicht die institutions- und ideengeschichtliche Sicht ist leitend, sondern (beide möglichst integrierend) die kultur- und sozialgeschichtliche, inspiriert von der neueren französischen Sozialgeschichtsforschung (dazu etwa: M. Erbe, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung. Darmstadt 1979).

Natürlich bliebe angesichts der Spannweite der Thematik und des Zwanges zur Zusammenfassung manches anzumerken.

So etwa, wenn Papst Gregor d. Gr. als Benediktinermönch bezeichnet wird (47), oder wenn über das monastische Erziehungsmodell des Mittelalters kein Wort zu finden ist. Doch solche und ähnliche Ausstellungen müssen angesichts des Ganzen als kleinliche Beckmessereien erscheinen.

Der von der deutschsprachigen Forschung herkommende Leser kann aus der Lektüre doppelten Gewinn ziehen: Einmal wird er über die dort vorherrschende institutions- und ideengeschichtliche Betrachtung hinausgeführt, zum andern begegnet er der Problematik in anderen Ländern und Kulturkreisen.

Augsburg Eugen Paul

Wieh, Hermann: **Kirchenfremde Christen.** Anregungen und Hilfen für die Pastoral. – Würzburg: Echter 1984, 128 S., kart. DM 19,80

Angeregt durch die neuere pastoraltheologische Diskussion über die distanzierte Kirchlichkeit bzw. „Auswahlchristenpastoral" sowie erprobt aufgrund eigener Erfahrungen in der Gemeindearbeit stellt der Vf. „Formen, Ansatzpunkte und Beispiele pastoraler Arbeit im Blick auf kirchenfremde Christen" zusammen. Dabei erörtert er sorgfältig Möglichkeiten, aber auch Grenzen der in den verschiedenen Situationen und an den verschiedenen Orten im Gemeindealltag sich ergebenden Begegnungen. Das Buch vermag sicherlich die Sensibilität für das immer dringlicher werdende Problemfeld zu wecken bzw. zu erhöhen. Insgesamt ist es doch noch sehr, wie auch der Vf. selbst einräumt, der „Binnenperspektive" verhaftet, so daß zu fragen ist, ob damit dem Selbstverständnis der „kirchenfremden Christen" genügend Rechnung getragen ist.

Paderborn Norbert Mette

Arnold, Fritz: **Der Glaube, der dich heilt.** Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. – Regensburg: Verlag Pustet (1983), 145 S. (Reihe engagement) kart. DM 14.80

Der Vf., den uns das Buch nur als Maristenpater vorstellt, ist ein mutiger Mann und ein tüchtiger Theologe.

In dem ersten Teil seines bedeutenden Buches, „Verlust und Wiederentdeckung der ganzheitlichen Sicht des Menschen" geißelt er eine heute verbreitete schwärmerische „Heilungseuphorie" und will den Schwerpunkt seiner Ausführungen nicht auf das Sensationelle, sondern nach der Bibel auf das Zeichenhafte der Heilungen legen (13). Er will „die alltägliche Heilkraft des Glaubens neu entdecken helfen" und zweifelt, ob „naturwissenschaftliche Unmöglichkeiten" Kriterien für kirchliche Heiligsprechungsprozesse sein dürften (14).

Von der Psychosomatik und der Sozialmedizin sieht er die verbreiteten psychischen Ursachen der Erkrankungen, aber auch verbreitete Hoffnung, daß das „bedingungslose Angenommensein von Gott (sich) heilend auf den ganzen Menschen" auswirken kann (16).

Er sieht eine geschichtliche Schuld des Christentums darin, daß es dem Leid gegenüber eine „resignative Haltung" einnahm und dadurch „den Protest des Atheismus" hervorrief (19). „Der von Jesus an die Jünger gerichtete Auftrag zu heilen schien vergessen."

Mit V. E. Frankl betont A.: „Heilung geschieht durch Sinnfindung." „Wem es nur um die Lust geht, dem vergeht die Lust. Die Jagd nach dem Glück verjagt das Glück" (22).

Dem Gebet wohnt heilende Kraft inne. Wer alle seine Lasten Gott mitteilt, könnte Heilung finden (29). Wir sollten Gott bitten, mit in unsere (verworrene) Vergangenheit zu kommen.

Dem „Glauben, der nicht heilt" widmet A. den zweiten Teil. Als die Kirche die Krankensalbung von dem Heilen trennte und auf dem Konzil von Trient zur „letzten Ölung" umwandelte, ging auch dieser Teil des Heilungsauftrages Jesu unter und wurde erst im II. Vatikanischen Konzil wieder zu einem „Sakrament des kranken Menschen" gemacht (35).

Wer dieses Sakrament empfängt, könnte innerlich vergeben lernen, Ärger und Depression überwinden und dadurch geheilt werden (36). Platonisches und später manichäisches Denken aber wurden auf das Christentum übertragen und haben mit ihrer Leibesfeindlichkeit zu einem stoischen Resignieren vor dem Leid beigetragen. Die Seele sollte aus dem „Gefängnis des Körpers befreit" werden, das Geschlechtliche wurde verachtet. Gott aber will „nicht Welt-Verachtung, sondern Weltliebe" (39).

Schon Gregor der Große (540–604) hatte „jede Regung der Lust im ehelichen Verkehr als sündhaft angesehen" (40).

Das Kreuz, das wir Jesus nachtragen sollen, bezieht A. ausschließlich auf die Verfolgung, und nicht auf Krankheit (41).

Die Wunder werden in der exegetischen Deutung abgewertet. Das in Christus erschienene Heil „wurde als lehrhafte Wahrheit vermittelt, nicht aber als weltverändernde Wirklichkeit erfahrbar gemacht" (44). In der Bibel interessiert nicht die Frage, „inwieweit Krankenheilungen natürlich zu erklären sind . . . vielmehr wird vor allem der Zeichencharakter betont" (45).

Weil sich das Christentum von der Heils- (und Heilungs-)botschaft Jesu abgewandt hatte und sich auf das jenseitige Seelenheil konzentrierte, wandten sich viele Menschen „Bewegungen zu, die die (diesseitige) Überwindung des Heils verhießen, wie etwa dem Marxismus" (46).

(Der Vf. zieht nicht die weitere Schlußfolgerung: nur ein Christentum, das die Krankenheilung wieder ernst nimmt, kann dem Marxismus wirksam entgegentreten.)

„Die ungelöste Leidensfrage wurde zum Fels des Atheismus".

„Aktiver Umgang mit der Wirklichkeit des Leids in der Bibel" ist der dritte Teil des Buches überschrieben. Hiob geißelt mit seinem Spott die falschen theologischen Seelsorger, die ihn das Leid nur annehmen und tragen lehren wollen. Er nennt sie „theologische Quacksalber und Schwindelärzte" (Hiob 12,2!) (55).

A. betont, wie wichtig und vorbildhaft das Klagen der Leidenden vor Gott in der Bibel ist (56ff). Auch das „Mit-leiden Gottes" (Ps. 91,15) bedeutet eine heilende Hilfe (59).

Viele weitere wichtige Gedanken führt der Vf. aus: die psychische Passion Jesu (64ff), die Einengung des Heilungsauftrages Jesu auf die Verkündigung (70f) und die Wirklichkeit seiner Heilungen.

Der vierte Teil behandelt „Die therapeutische Kraft des Glaubens (und) Überlegungen zum biblischen Wunderverständnis. Die Bibel, so hebt A. hervor, will nicht naturwissenschaftliche Aussagen über wunderbare Ereignisse machen, sondern theologische. Wunder, so begründet der Vf., sind nicht das Unerklärbare, sondern das „Wunderbare". „Die Liebe allein kann Wunder wirken" (78). Die Wunder bekunden die Vollmacht Jesu (81).

Jesus heilt durch die Vergebung der Sünden (83) und durch seine Nähe (87). Er weckt den Willen zur Gesundheit (89). Das „Dornengestrüpp im Gleichnis vom viererlei Ackerfeld sieht A. als das „kollektivistische Denken" (92), das jedes Wachstum erstickt (92).

In dem fünften, praktisch auswertenden Teil, „Das Heil als Heilung" behandelt der Vf. fünf „heilende Dimensionen": Das offene Gebet (einschließlich der „Warum-fragen" (101ff), die Meditation (die er mit den ignatianischen Exerzitien gleichsetzt), die Seelsorge (die der Exerzitienmeister übt), die „Dynamik des geistlichen Wachstums" (im Wissen um die bedingunglose Annahme und Liebe Gottes) und schließlich die Buße und Krankensalbung (128). Wer dann selbst geheilt ist, kann auch auf andere heilend wirken (132).

Dieses theologisch klare und nüchterne Werk wagt einen kritischen Überblick über die Kirchen- und Zeitgeschichte (mehr noch zwischen den Zeilen als überall ausgesprochen). Seit Jh.en wurde die Botschaft der Evangelien an entscheidender Stelle verkürzt und verzerrt: das Anliegen Jesu ist die Rettung des ganzen Menschen.

Nun aber wurde mit dem Platonismus und dem Manichäismus der Leib verteufelt und verachtet, ausgeschlossen von der Erlösung. Die Frage nach dem Leib blieb damit ungelöst, und diese Lücke wurde vom Atheismus als Grundlage für die eigene Heilslehre genutzt.

Eine ähnlich theologisch klare Aussage, die in Wahrheit eine erschütternde Anklage gegen die Kirche enthält, brauchten wir auch in den beiden anderen Bereichen, in denen der Leib des Menschen von der Verkündigung nicht ernst genommen wurde: in der sozialen und vor allem in der sexuellen Frage.

Für den Mut zu seiner weiten und wahren Sicht ist der Vf. nur zu beglückwünschen; freilich scheinen die Gedanken des Vf.s nicht bis zu den nötigen Schlußfolgerungen überall durchgeführt:

Er sieht die „Krankheit" als eine Einheit an, die in allen Bereichen seelischen Einflüssen bis zur Heilung zugänglich sei. Das läßt sich medizinisch (z. B. bei ausgedehntem Zellverlust, etwa einer Amputation), nicht aufrecht erhalten.

In seiner Theologie scheint das Leid grundsätzlich und in allen Bereichen durch das heilende Wirken Jesu überwunden. Doch gilt dies weder für Paulus noch dürfen wir das Führen Gottes auch durch die Nacht des Leidens leugnen. Das heilende Wirken Jesu – auch in der Gegenwart – ist eine Wahrheit, die der Vf. in äußerst dankenswerter Weise hervorhebt; doch sein Tragen und Bewahren in der „Hohen Schule" des Leidens ist eine andere Wahrheit, von der der Vf.s schweigt.

Für das notwendige Wirken des Arztes ist in der Lehre des Vf. kein Raum. Er wird nicht erwähnt. Hier wäre von notwendiger Zusammenarbeit zu sprechen.

Die Logotherapie Frankls wird einseitig überwertet, ihre Problematik aber nicht behandelt.

Das praktische heilende Handeln, die Seelsorge am Krankenbett, die biblische Handauflegung, alle die praktischen Auswirkungen der wichtigen theologischen Erkenntnisse werden kaum erwähnt oder nur recht kurz behandelt.

So bedarf das wichtige Buch noch einer Fortsetzung, die wir mit gleicher Klarheit geschrieben, von dem Vf. erhoffen: Wie heilt Jesus heute durch seine Seelsorger?

Berlin Klaus Thomas

Hemminger, Hansjörg / **Becker,** Vera: **Wenn Therapien schaden.** Kritische Analyse einer psychotherapeutischen Fallgeschichte. – Reinbeck: Rowohlt 1985. 440 S.

Der Vf. dieser überaus kritischen Abrechnung mit einigen (pseudo-)psychotherapeutischen Praktiken, besonders der Psychoanalyse und der „Primärtherapie", ist nach einem Anzeigentext „Biologe und Verhaltenswissenschaftler in Freiburg". Was er schreibt, weist ihn als ungemein scharf und logisch denkenden Kenner der „Psychotherapieszene" aus.

Die Vf.in schreibt unter einem Pseudonym, um sich und die Therapeuten zu schonen. Sie schildert die Einelheiten ihrer verschiedenen psychotherapeutischen Behandlungen, für die sie in über sechs Jahren mehr als 83 000.– DM ausgegeben hat, ohne daß ihre Verzweiflungsangst, ihre Selbstmordneigung und ihre „Freßsucht" sowie andere neurotische Krankheitserscheinungen irgendeine Besserung erfahren hätten.

Nach einem Überblick über den „Supermarkt der Psychotherapien" beginnt B. mit dem ersten Teil ihren Erfahrungsbericht: „Von der Psychoanalye zur Primärtherapie".

Der schweigende, rauchende, gelegentlich deutende, nach Kindheitsverletzungen und sexueller Symbolik ausschauende Analytiker enttäuscht nach 2½ Jahren die Patientin endgültig (51–69).

Die „Primär-" oder „Urschreitherapie" sollte mit dem Erinnern an- und dem Herausschreien der frühesten Affekte in wilden Kraftausdrücken einzeln und in einer kleinen Gruppe der Patientin die innere Befreiung bringen, verstrickte sie jedoch noch tiefer in ihre Ängste und Einsamkeit, zumal sie die „grenzenlose Selbstüberschätzung" des Therapeuten erkannte und geißelte (70–99).

In dem folgenden, vierten Teil untersucht H. „die Nachfahren Sigmund Freuds", unter denen er „die achtbaren und die radikalen Freudianer" (103) unterscheidet. Er kritisiert und leugnet (wie lange zuvor schon I. H. Schultz), daß jede Neurose ihren Ursprung in der frühen Kindheit haben müsse (107) und durch Erinnerung, Wiedererleben und Verarbeiten geheilt werden könne (110). Die Primärtherapeuten wollen darüber hinaus die früheren Konflikte nicht nur erinnern, sondern „erlebbar machen" (113).

Wenn die Heilung dann ausbleibt, setzen Analytiker dennoch die Behandlung fort (119). Janov als radikalster der Tiefenpsychologen, hat neuerdings sogar Vorstellungen aus der Hirnphysiologie und -biochemie (die „Endorphine") für seine Theorien herangezogen, doch wird er darin von keinem Fachmann ernstgenommen (128f). Hart geißelt H. „den beispiellosen therapeutischen Utopismus" und „die Bedrohung der psychischen Gesundheit" durch die „bauernfängerische" Primärtherapie (130f).

Amerikanische Untersuchungen, wie die Grant-Studie an 268 Harvard-Studenten über 30 Jahre hindurch, konnten die psychoanalytischen Theorien der Verbindung von frühkindlichen Verletzungen mit späteren Neurosen nicht bestätigen (140–144).

H. bekennt sich zu dem „alten, bitteren Satz, daß die Psychoanalyse die Krankheit sei, für deren Kur sie sich hält". Er sieht weithin als Folge und nicht als Ursache dürftiger Anpassung den Streß, unter dem die psychisch Kranken leiden (170).

Wer sich in negative Affekte hineinsteigert, wie dies besonders in der Primärtherapie geschieht, der gerät immer tiefer in ein negatives Selbst- und Weltgefühl und damit immer weiter in Depressionen hinein (177), so daß die „endlose Ursachensuche" zu einer „perversen Meditation" wird (173).

Wer am Erfolg seiner Therapie zeifelt, der zeigt damit nur seine eigene Neurose und beweist damit, daß die analytische (oder Primär-)Therapie fortgesetzt werden muß (187).

An einer größeren Anzahl von „Paradoxien" weist H. den Widersinn analytischer Beziehungen nach, bei denen der Therapeut die Beziehungen „gleichzeitig bestimmen und nicht bestimmen" will (215); der Patient aber soll gleichzeitig passiv jedes „Gefühl zulassen" und aktiv „in das Gefühl hineingehen" (217). Auch der angeblich „nondirekte Therapeut" leitet in Wahrheit aktiv und kontrollierend die Behandlung (240).

Der zweite Hauptteil des Buches beginnt mit dem ernstesten Kap. (6) „Die psychologische Klinik". Sie muß wohl unter ärztlicher Leitung stehen; denn mehrfach ist von dem „Gynäkologen", von „dem Arzt" (z. B. 319) die Rede. Was aber von der „Therapie" berichtet wird, spricht jeder ärztlichen Haltung, geschweige denn Ethik, so Hohn, daß der Leser entweder dem Bericht keinen Glauben schenken müßte (dazu besteht kein Anlaß) oder aber fragt: Wurde hier Strafanzeige erstattet? wurde die Ärztekammer benachrichtigt? oder aber, wenn dies nicht geschah, – wie ist solches Vorgehen von den „Ärzten" oder von den schweigenden Patienten zu verantworten?

Da besteht die „Behandlung" offenbar vorwiegend im „Körperkontakt". „Umarmen" (281), das „Betatschen der Brust" (249) durch den „Arzt", der ebenso wie die Mitpatienten mit „Du" angeredet wird. Eine der Patientinnen vollendet bei der bloßstellenden Therapie Selbstmord (302), eine andere überlebt den Sprung aus dem dritten Stock (298).

Nachem der „Arzt" von seiner eigenen homosexuellen Tätigkeit berichtet hat, kommt die Patientein B. zu dem Gesamturteil: „Was hat das noch mit Therapie zu tun? da zieht ein Superneurotiker eine Show ab und verkauft das noch als Therapie ... Welch ein Hohn!" (295). (Der Therapeut) „hat eine volle Stunde nur mit Frauen rumgelegen und geknutscht – und das ist dann Therapie, und dafür werden sie bezahlt" (298).

Ein weiteres Beispiel aus der „Gestaltgruppe" zeigt zugleich das Vorgehen und den Sprachstil: Eine Patientin berichtet: „Ich sehe Jesus immer vor mir, ich muß für ihn leben, ich darf nicht an mich denken ..." Der Therapeut antwortet: „Sprich ihn an. Sag ihm: Leck mich am Arsch, du Schwein, ich tue, was ich will!" Er zwingt sie gewaltsam, diese Worte immer wiederholt zu sprechen und schließlich zu schreien (282f).

Völlig gegensätzlich lauten die Ratschläge der verschiedenen Therapeuten für die nun völlig verwirrte Patientin B.: Sie soll sich unbedingt von ihrem Mann scheiden lassen, – nein, rät ein anderer, sie soll bei ihm bleiben, aber ihren Beruf aufgeben, ein dritter rät wieder anders (324).

Aus der „Scheindemokratie für die Patienten", die in Wahrheit nichts zu sagen haben, vor allem nicht gegen die „Ideologie" der Therapeuten (346f), flüchtet B. nun zu den „Etablierten", den anerkannten Psychotherapeuten.

Der erste versucht in der ersten Therapiestunde, sie zu vergewaltigen (355ff). Der Psychiater stellt ihr eine Anzahl Tabletten zu Auswahl, von denen sie Valium nimmt, weil sie es schon kennt. Der Verhaltenstherapeut will sie lehren, das Positive überall zu sehen; doch dazu fühlt sie sich nicht imstande (363ff).

Unter ihrem Leidensdruck sucht die Patientin schließlich Zuflucht in einem Ashram der Jugendsekte des „Bhagwan" Rajneesh Chandar Mohan. Der Titel Bhagwan bedeutet Gott. Der Mittelpunkt dieser Sekte ist kürzlich von Poona nach den USA verlegt worden. In einem deutschen Ashram findet die Patientin viel Verständnis.

Auch in einer „Suchtklinik" begegnet ihr ein echter und selbstloser Arzt, der jedoch vorwiegend mit Psychopharmaka behandeln will (was vermutlich richtig war). Hier finden sich auch in dem Buch sachliche Irrtümer, wenn Valium nicht als Benzodiazepin bezeichnet wird (400).

Den Abschluß des Buches bildet ein Zwiegespräch der beiden Vf., die ihre Absicht begründen, zukünftige Patienten zu warnen und aufzuklären (410). Für besonders gefährlich halten sie – offenbar zu Recht – die Primärtherapie. Die Vf. betonen (418), sie suchten mit dem Buch den Dialog, erwarteten aber Kritik.

Diesen Dialog verdient das mutige und einseitige Buch. Es geht von extrem negativen Erfahrungen aus, die einmal offen zur Sprache gebracht werden müssen, aber auch von den jeweiligen Standesorganisationen oder gar gerichtlich anzugehen sind.

Das Buch verallgemeinert aber und weckt damit den Eindruck, als verdiene die Psychotherapie grundsätzlich kein Vertrauen. Das trifft z. B. für die seriösen Psychoanalytiker nicht zu. Wer den schwer Kranken und besonders den Selbstmordgefährdeten wirklich helfen will, kann und muß das Vertrauen zu den Ärzten stärken. Von den kundigen Psychiatern aber ist in dem Buch fast gar nicht die Rede.

Das Buch von H. und B. zeigt besonders deutlich die Aufgaben einer nicht nur sachkundigen, sondern auch ethisch begründeten Psychotherapie in Wissenschaft und Praxis. Es kann den Theologen auch auf die Bedeutung seines eigenen Fachbereiches der Seelsorge verweisen und ihn vor dem verbreiteten Irrtum bewahren, als erhielte die Seelsorge erst ihren Wert und ihre Würde durch eine vielleicht gar fragwürdige Kurzausbildung in irgendeiner psychotherapeutischen Methode.

Berlin Klaus Thomas

Condrau, Gion: **Der Mensch und sein Tod.** Certa moriendi condicio. – Zürich, Einsiedeln: Benziger (1984). 511 S. Ln

Das Werk des Neurologen, Psychiaters und Psychotherapeuten Condrau kann hier nur angezeigt, nicht eigentlich gewürdigt werden, handelt es sich doch nicht um eine theologische, dafür aber um eine wohl von der Theologie zur Kenntnis zu nehmende Arbeit. Vf. unternimmt es, den Tod in der Fülle seiner Bezüge und Wirkungsweisen auf den Einzelnen wie auf die Gemeinschaft darzustellen. Das Buch führt vom naturwissenschaftlich geprägten Weltverständnis unserer Zeit über psychologische (Angst, Schuld, Selbstverwirklichung), philosophische und religiöse Aspekte des Todes hin zur Darstellung von Sterben und Tod in Literatur und Kunst und zur Erörterung eines menschlichen Sterbens heute. Etwa 200 Abbildungen ergänzen die gebotene Materialfülle. Die Lektüre ist immer anregend, bietet aber über das in Monographien zu den einzelnen Themen hinaus schon Vorliegende kaum neue Erkenntnisse.

Münster Klemens Richter

Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Hrsg. von Gottfried Adam und Rainer Lachmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 356 S. kart. DM 34.–

„So etwas wie eine kleine Fachdidaktik des evangelischen Religionsunterrichtes" will dieses religionspädagogische Kompendium sein. Es ist aus der Arbeit mit Studierenden für das Lehramt an öffentlichen Schulen entstanden und will für diese das religionsdidaktische Grundwissen formulieren. Dementsprechend nennt es sich im Untertitel „Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten". Es möchte aber auch praktizierenden Religionslehrern und Pfarrern einen informativen Überblick geben über den gegenwärtigen Stand religionspädagogischer und religionsdidaktischer Theoriebildung. Die acht Autoren wissen sich einem theologisch wie pädagogisch orientierten Konzept von Religionspädagogik verpflichtet und haben danach ihre einzelnen Beiträge gestaltet.

Inhaltlich befaßt sich das Kompendium im ersten Teil mit den religionspädagogischen Grundlagen, im zweiten mit dem fachdidaktischen Transfer.

Im einzelnen geht es im theoretisch orientierten ersten Teil um Verständnis und Aufgaben religionsunterrichtlicher Fachdidaktik, religionspädagogische Konzeptionen des 20. Jh.s, Begründung des schulischen Religionsunterichts, religiöse Erziehung und Sozialisation des Schülers, Beruf und Rolle des Religionslehrers, Lehrpläne und Wege der Unterrichtsvorbereitung. Die Beiträge bieten zu diesen Gegenstandsbereichen das unverzichtbare Grundwissen nach dem heutigen Erkenntnisstand, beziehen aber auch, soweit dies im eng gezogenen Rahmen eines Leitfadens möglich ist, religionsdidaktische Forschungsschwerpunkte ein, ohne sich in situationsanalytische, gesellschaftskritische und konzeptionelle Details zu verlieren.

Im zweiten Teil wird „an zentralen biblischen, kirchengeschichtlichen, dogmatischen, ethischen und religionswissenschaftlichen Inhalten der Prozeß der fachdidaktischen Umsetzung grundsätzlich reflektiert und konkret vorgeführt". Darüber hinaus beziehen die Autoren in ihre Beiträge das theologische Basiswissen ein, das auch jener Religionslehrer haben muß, der Religionsdidaktik „nur" im Rahmen der Grund- und Hauptschulstudiengänge studiert. Das Kompendium erhält dadurch einen deutlichen theologisch-inhaltlichen Akzent.

Das Werk stellt als ganzes eine Einheit dar, ohne daß die Unterschiede, die von den verschiedenen Arbeitsschwerpunkten und dem individuellen Sprachstil der Autoren herrühren, redaktionell verwischt worden wären. Die einzelnen Beiträge sind konsequent von der Gesamtkonzeption her gestaltet und aufeinander abgestimmt. Der Leser muß daher nicht befürchten, unterschiedliche Theorieansätze vermittelt zu bekommen.

Ein Leitfaden zu einem akademischen Lehr- und Forschungsbereich, der sich eben erst zur eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin ausgestaltet, muß manches offen lassen. So haben die Autoren aus Gründen der Handhabbarkeit und des Umfanges die methodischen Aspekte des RU (Sozial- und Aktionsformen, Methoden, Medien, Evaluationsfragen) ausgespart. Dadurch rückt die pädagogische Komponente etwas in den Hintergrund und bleibt der Schüler als eines der Auswahlkriterien für die Unterrichtsinhalte unbestimmt. Eine gewisse Schülerferne zeigt sich auch darin an, daß die Zielproblematik des Religionsunterrichtes nicht grundsätzlich behandelt, sondern nur im Zusammenhang mit den Lehrplänen erwähnt und mit dem fachdidaktischen Transfer nur exemplarisch aufgezeigt wird. Hier macht sich die konzeptionelle Vorentscheidung bemerkbar, nach welcher religionsunterrichtliche Fachdidaktik als selbständige Verbund- und Integrationswissenschaft verstanden wird, deren vorrangige theologische Bezugswissenschaft in der systematischen Theologie zu sehen ist. Dieser Verbundwissenschaft gelingt es allerdings nicht, die unverzichtbaren

humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zu integrieren und auf die Inhalte der theologischen Teildisziplinen zu beziehen. Gelänge dies nicht besser, wenn religionsunterrichtliche Didaktik als eine theologische Disziplin konzipiert würde, da sie ohnehin wissenschaftsorganisatorisch der Theologie zugeordnet ist? Die Pädagogik wäre dann ihre primäre Bezugswissenschaft. Dies hätte zur Folge, daß humanwissenschaftliche Erkenntnisse erst über die pädagogische Reflexion und Deutung in die Religionspädagogik einfließen würden. Für eine theologisch verstandene Religionspädagogik könnte ich mir, angeregt durch das vorliegende Kompendium, vorstellen, daß in der weiteren Theoriediskussion der systematisch-theologische Ansatz den Vorrang erhält. Konsequent zu Ende gedacht müßte dies dazu führen, daß im Religionsunterricht die Aufgliederung der Inhalte nach den theologischen Teildisziplinen überwunden würde und die Gestaltung der Lehrpläne nach den Prinzipien des Elementaren, der Konzentration und der Integration gelänge. Der systematisch-theologische Ansatz in diesem Kompendium ist zu begrüßen. Im Interesse der Studierenden, denen die Arbeit mit diesem Buch nur empfohlen werden kann, sollte er sogar noch verstärkt werden.

Regensburg Johann Hofmeier

Didaktik der Erwachsenenbildung. Hrsg. von Hans-Dietrich Raapke und Wolfgang Schulenburg. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1985). 348 S. (Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd 7) geb. DM 76.–

Mit dem Bd 7, der einige Jahre nach dem eigentlich letzten Bd 8 erschienen ist, liegt nun das „Handbuch der Erwachsenenbildung" vollständig vor. Auch dieser Bd ist von einem Plural von Autoren (insgesamt 24) erarbeitet. Sie wurden von den Herausgebern gebeten, die derzeitige Diskussion in ihrem speziellen Arbeitsgebiet zu vergegenwärtigen und auf diesem Hintergrund konkrete Hilfen für die Praxis zu geben.

Arbeiten zur Didaktik der Erwachsenenbildung haben keine sehr lange Tradition. Älter sind Erörterungen der bildungspolitischen Ziele der Erwachsenenbildung einerseits und Überlegungen zur Methodenfrage andererseits. Raapke – einer der Hrsg. – gehört zu denen, die die Didaktik-Diskussion für die Erwachsenenbildung in Gang gebracht haben. Nach seiner Konzeption soll die Didaktik die Frage nach den Zielen, nach den Inhalten und den Methoden umfassen, und zwar sowohl die Planung und Organisation des Lernens mit den dafür zu treffenden Auswahlen und Entscheidungen als auch die Analyse der Erwartungen und der Bedingungen des Lernens. Der didaktischen Theorie schreibt er dabei die Aufgabe zu, die didaktischen Erfahrungen der Praxis zu sammeln, auszuwerten und austauschbar zu machen.

Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil „Allgemeine Didaktik" vergegenwärtigt nach einer Einführung in das Aufgabenfeld der Didaktik zunächst Überlegungen und Untersuchungen zum Lernen Erwachsener. Es folgen Kap. über die Methoden und Medien des Lernens mit Erwachsenen. Zwei Abschnitte behandeln Fragen der Orientierung an den Teilnehmern und an ihren Erfahrungen. Dabei wird in etwa die Zielfrage ins Blickfeld gerückt, der sonst kein eigenes Kap. gewidmet ist. Es folgen Hinweise zur didaktisch-methodischen Realisierung von Unterrichtsinhalten und zu den Bildungsinteressen, zur Bildungsbereitschaft und zum Bildungsverhalten Erwachsener. In fast allen dieser Kap. findet der Leser eine verläßliche Zusammenfassung der Diskussionen der letzten Jahre.

Der zweite und dritte Teil behandeln spezielle didaktische Fragestellungen. Im zweiten Teil geht es um einige Fächer und Sachgebiete, im dritten um einige Zielgruppen und besondere Formen des Lernens.

Trotz des allen Autoren gemeinsamen Auftrags war zu erwarten, daß recht unterschiedliche Beiträge entstanden. Das liegt nicht nur an dem nicht gleichgerichteten Interesse der Autoren, sondern auch an den den einzelnen Fragestellungen immanenten Problemaffinitäten. In einigen Kap. überwiegt das theoretische Interesse, in anderen kommt die Praxis entschiedener zum Zuge. Bei einigen Fragen war eine bereits intensiv geführte Diskussion in ihren Erträgen darzustellen, bei anderen geht es um Neuland, in dem es nur anfängliche Erfahrungen gibt. Bei den Teilen 2 und 3 war Vollständigkeit weder angestrebt noch möglich. Für die Vorstellung didaktischer Fragewege legte sich ein exemplarisch arbeitendes Konzept nahe.

Diejenigen, die in der kirchlichen Arbeit mit Erwachsenen stehen bzw. theologisch und didaktisch über diese Arbeit nachdenken, werden in diesem Bd vermissen, daß im allgemeinen Teil kein Gespräch mit den Überlegungen gesucht wird, die in der evangelischen und katholischen Theologie als Reflexion kirchlicher Praxis angestellt werden, daß bei den Sachgebieten theologische und katechetische Arbeit mit Erwachsenen nicht aufgenommen ist, daß bei den Zielgruppen kirchliche Arbeit (etwa mit Familien oder Alten) nicht vorkommt und überhaupt die Frage des Lernortes (und dabei etwa die kirchliche Gemeinde und ihre Kreise) ausgeblendet bleibt. Daß auch von anderen Formen des Lernens Erwachsener, die nicht in der institutionalisierten Erwachsenenbildung angesiedelt sind, kaum die Rede ist, verstärkt den Eindruck, daß vor allem wenn nicht ausschließlich an das Lernen gedacht ist, das sich in den Institutionen vollzieht, die den Schulen für Kinder und Jugendliche analog sind. Gleichwohl bietet der Bd sowohl für den Theoretiker kirchlicher Arbeit mit Erwachsenen als auch für theoretisch interessierte Mitarbeiter in dieser Arbeit eine Fülle von geordneten Informationen und in einigen Kap. auch praktische Anregungen. Zudem schließen die Abschnitte mit recht ausführlichen Bibliographien, die zur weiteren Orientierung Hilfe geben. Leider werden dabei die Arbeiten, die vor allem an der Theoriebildung interessiert sind, nicht abgehoben von den eher praxisorientierten Hilfen.

Münster Dieter Emeis

Lindemann, Friedrich-Wilhelm: **Seelsorge im Trauerfall.** Erfahrungen und Modelle aus der Pfarrerfortbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 171 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie 20) Paperback. DM 26.80

Es dürfte kaum strittig sein: Die Kirche bietet Riten für die Zeit zwischen Tod und Begräbnis an und kennt auch das Totengedächtnis, doch eine eigentliche Seelsorge an Trauernden ist weithin ein Desiderat. Weder in der Pastoraltheologie noch in der praktischen Ausbildung künftiger Seelsorger spielt die Seelsorge im Trauerfall eine wesentliche Rolle. Nachdem Yorick Spiegel mit seiner Bochumer Habil. 1972 (Der Prozeß des Trauerns. – Mainz ^{4}1981) eine Grundlegung für eine theologische Erörterung vorgelegt hat, ist bislang zumindest im Raum der deutschsprachigen Praktischen Theologie noch wenig dazu gearbeitet worden. Während im Bereich der Psychologie eine Reihe von Veröffentlichungen zu verzeichnen sind (stellvertretend sei hier genannt: V. Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. – Stuttgart, Berlin: Kreuz 1982), kann in der Theologie vor allem auf die moraltheologische und anthropologische Untersuchung von Franz Josef Illhardt verwiesen werden (Trauer. – Düsseldorf: Patmos 1982).

Nun hat L. eine Diss. für die Praktische Theologie vorgelegt, die übrigens wiederum an der Abteilung Evang. Theol. der Ruhr-Univ. Bochum erstellt wurde. Er konnte dabei wohl noch nicht die Arbeit von Illhardt berücksichtigen, ebensowenig wie die des kath. Pastoraltheologen Reinhold Bärenz (Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral. – München: Kösel 1983), die sich allerdings nicht als wissenschaftlicher Beitrag versteht, sondern unmittelbare Anregungen für die Praxis enthält.

L. hat seine Arbeit in drei Teile gegliedert. In einem ersten Schritt nennt er die Probleme der kirchlichen Begleitung Trauernder und untersucht praktisch-theologische Lösungsvorschläge von 1948 bis zu Y. Spiegel (11–60). In einem zweiten Teil erörtert er die Schritte einer Fallbearbeitung als Beispiel für die Auswertung persönlicher Berufserfahrung. Der dritte Teil baut sodann auf Erfahrungen auf, die Vf. als Pastoralpsychologe gemacht hat. Darin werden Ziele psychoanalytisch orientierter Seelsorgefortbildung entwickelt und an einem Fallbericht einzelne methodische Schritte dieser Art der Seelsorgefortbildung dargestellt. Das Interesse seiner Erarbeitung ist dabei vornehmlich auf ein differenziertes Verstehen der Verhaltens- und Auslegungsprozesse in der pastoralen Situation gerichtet. Dabei wird deutlich, daß die Situation Trauernder als Anknüpfungspunkt für die Verkündigung noch zu wenig gesehen wird. Andererseits stellt sich die Frage, was der Seelsorger eigentlich können und wissen muß, um angemessen mit der Situation Trauernder umzugehen. Nach dem Vf. kommt es darauf an, „daß diese Frage nicht allein durch die Anwendung diagnostischen Wissens und einer Gesprächsmethodik gelöst wird, sondern auch und vor allem durch die Auswertung persönlicher Berufserfahrung. Denn sie allein verhilft zu individueller Kompetenz" (60).

Diese Diss. sollte weitergehende Beachtung finden, so auch für die katholische Theologie. Dabei geht es auch darum, die „Trauererfahrenen" einer Gemeinde zu aktivieren im Dienst an den Trauernden. So wichtig eine Berücksichtigung der Trauerbegleitung für die Ausbildung von Theologen ist, so problematisch wäre es, diese Aufgabe nur auf amtlich bestellte Personen abzuwälzen.

Münster Klemens Richter

Schmidt, Heinz: **Didaktik des Ethikunterrichts II.** Der Unterricht in Klasse 1–13. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1984), 255 S. (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd 6,2), kart. DM 38.–

In Fortführung zur Grundlegung einer Didaktik des Ethikunterrichts in Bd 1 führt dieser Bd 2 nunmehr zur „Praxis" des Unterrichts. Dabei legt der Vf. eingangs die Schwierigkeiten eines solchen Unter-

nehmens dar: Der Ethikunterricht ist noch zu jung, als daß bereits auf Traditionen ethischen Wissens zurückgegriffen werden könnte. „Eine fachdidaktische Rahmenstruktur, in der Inhalt und Methoden geortet und begründet werden können, ist hier neu zu konzipieren" (9).

Das geschieht in Teil I dieses Buches. Weil der Unterricht darauf Rücksicht zu nehmen hat, fragt der Vf. zunächst danach, welche Sinn- und Wertorientierungen gegenwärtig unter Jugendlichen anzutreffen sind. Anhand verschiedener Umfrageergebnisse stellt er ein vielschichtiges Bild zusammen, das er mit Hilfe von Theoremen zur Rekonstruktion von Sinn näherhin aufzuschlüsseln versucht.

Ausgehend von der noch formal bestimmten Aufgabenstellung, der Ethikunterricht solle an kommunikativen Prozessen, die der Verständigung über Sittlichkeit dienen, mitarbeiten und so eine autonome Sittlichkeit fördern (vgl. 17), nimmt der Vf. weitergehende Differenzierungen vor, um zu inhaltlichen Schwerpunkten und methodischen Entscheidungen gelangen zu können: „Wertklärung und Wertbegründung unter lebens- und sozialgeschichtlichen Perspektiven" (17ff), „kritische Erschließung von Sinn- und Wertsetzungen in gesellschaftlichen Teilsystemen" (19f) sowie „kritische Erschließung von Sinntraditionen" (20f). Daraus ergibt sich, daß dem interaktiven und dem narrativen Element sowie der Persönlichkeit des Lehrers in diesem Unterricht eine grundlegende Bedeutung zukommt.

Nur bedingt kann nach Meinung des Vf.s der Ethikunterricht zu seiner Strukturierung auf Bezugswissenschaften oder auch auf kompetenztheoretische Ansätze zurückgreifen. Vielmehr muß die Fachdidaktik „in einer eigenständigen hermeneutischen Anstrengung im Blick auf mögliche oder tatsächliche gesellschaftliche Entwicklungstendenzen Ziele, Inhalte und Verfahren des Unterrichts bestimmen, in denen die sittlichen Traditionen und Denkmodelle, die die gegenwärtige Gesellschaft geschichtlich erworben hat, auf prognostizierbare Entwicklungstendenzen kritisch bezogen sind. Sie bleibt dabei an die Wahrnehmungs- und Handlungsperpektiven von Heranwachsenden gebunden, deren Integration mit der Lebenswelt mit ihren unterschiedlichen und widersprüchlichen Tendenzen sie fördern soll" (27). Diese Aufgabe sittlicher Integration legt vor allem vier Lernschwerpunkte nahe:

Ausbildung personaler Identität im Rahmen der individuell erlebten intersubjektiven Interaktionsprozesse (Ich in Beziehungen),

Gestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt und das Verhältnis zur äußeren Natur (soziale Strukturen und Prozesse),

Neuinterpretation der transpersonalen Deutungs- und Handlungszusammenhänge (Sinndeutung und Lebensorientierung),

Reflexion über Sittlichkeit und Lebensdeutung (Praxis und Theorie der Sittlichkeit).

Diesen Aufgabenfeldern hat der Ethikunterricht in seiner methodischen Struktur zu entsprechen. In Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Ansätzen plädiert der Vf für ein integratives Konzept eines kommunikativen Unterrichts, in dem auch der Bedeutung der Inhalte Rechnung getragen wird.

In Teil II entfaltet der Vf. diese didaktische Konzeption für die einzelnen Schulstufen und -arten (73–218).

Das Sachregister erleichtert die Handhabbarkeit beider Bände; vor allem ermöglicht es, die einzelnen Aspekte in ihren vielfältigen Querverbindungen zu erschließen.

Insgesamt hat Sch. eine anspruchsvolle beachtliche Didaktik des Ethikunterrichts vorgelegt. Der Vorteil dieses 2. Bdes besteht darin, daß er manches, was im 1. Bd noch disparat erscheint, auf die didaktische Fragestellung hin konzentriert. Dadurch werden auch die theoretischen Grundlegungen in neuer Weise bedeutsam, so daß es angebracht ist, vom 2. Bd aus immer wieder in Bd 1 zurückzublättern.

Paderborn Norbert Mette

Mertens, Gerhard: **Ethik und Geschichte.** Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens. – Mainz: Grünewald (1982). 248 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 20) kart. DM 36.–

In meinen ersten Bonner Studentenjahren traf ich oft Freunde höheren Semesters, die mit ebenso großem Enthusiasmus zu den Vorlesungen des Moraltheologen Werner Schöllgen drängten, wie sie den anschließenden Semestralprüfungen mit Zurückhaltung und Sorge entgegensahen. Ob zu recht, habe ich selbst nicht mehr prüfen können. Der Grund für beides war jedenfalls derselbe: der konkrete Stil ethischer Reflexion, durch vielfältige lebensvolle Beispiele aus der Praxis dokumentiert (Sch. selbst erinnerte sich auch später namentlich seiner langjährigen Erfahrungen als Krankenhausrektor), die seine Kollegs zugleich anziehend machten wie bisweilen vielleicht für die studentischen Zwischenhändler das Anfertigen von prüfungsrelevanten „Tips" erschwerten.

Die Konkretheit und Vielfalt der Details, die auch das Schrifttum des kürzlich in hohem Alter in Bonn verstorbenen Werner Schöllgen charakterisieren und die bisweilen wohl die Strukturen verdecken mögen, haben gleichwohl natürlich in einer systematischen Wurzel ihre Einheit und Kohärenz. Welches dieser „theologisch-ethische Systemansatz" (41) ist, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung von Gerhard Mertens. M. entwickelt ihn nach einem 1. Kap. „Biographische Präliminarien", mit drei zentralen Themenkomplexen: „Anthropologische Grundlegung" (2. Kap.), „Ethik und Ethos" (3. Kap.), „Ethik und Empirie" (4. Kap.).

Die einleitenden „Biographischen Präliminarien" (13ff) behandeln zunächst die „Quellen und Impulse" Sch.s während seiner Studienzeit. Hierbei stehen die Namen der Lehrer jeweils für bestimmte Lernaspekte auf dem Weg zur Eigengestalt von Sch.s Ethik, die insbesondere durch ihre mannigfaltigen Bezüge zu den verschiedensten Wissenschaften gekennzeichnet ist, und als deren besondere Bedeutung die Glückwunschadresse in der Festschrift von 1964 („Moral zwischen Anspruch und Verantwortung", Düsseldorf: Patmos, 5) rühmt, daß sie sich „nicht bloß um die Darstellung abstrakter Prinzipien" gemüht, sondern gerade „aus eigener Einsicht in die verschiedenen Sachgebiete den Weg zur konkreten sittlichen Verantwortung und sachgerechten Meisterung" zu weisen gewußt habe.

So lernt Sch. (§ 1) bei seinem Bonner Lehrer Fritz Tillmann den Aufbruch aus einer abstrakt-philosophischen Prinzipienmoral zu einer Moral, die biblisch inspiriert, personal, ganzheitlich und sachlich orientiert zugleich sein will. Bei Max Scheler sind es Lebens- und Wirklichkeitsnähe, die Hinwendung zur Realität und ihrem Reichtum in der phänomenologischen Methode, die personalistische Ausrichtung der Ethik sowie ihre geschichtliche, soziokulturelle (Viel-)Gestalt(igkeit). Der Freiburger Nationalökonom Goetz Briefs schließlich weiß ihn auf die ökonomischen und sozialen Bedingungsfaktoren der Sittlichkeit aufmerksam zu machen. Und für den Kenner ist der abschließend genannte Bezug zu Thomas von Aquin natürlich ein sachlicher Bezug und mehr als das Suchen nach einer stützenden Autorität.

In der „Ausarbeitung der Fragestellung" (§ 2) wird aufgewiesen, wie Sch. von seiner theol. Diss. und Habil. über die frühen Arbeiten zu medizinisch-ethischen Grenzfragen hin zu den „Soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre" die Beziehung zu den Human- und Sozialwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Psychotherapie, Medizin) entwickelt und die ethische Bedeutsamkeit der das menschliche Handeln prägenden und seinen möglichen Spielraum bedingenden inneren und äußeren Strukturgesetzlichkeiten aufweist und für die Ethik fruchtbar macht. Aus dem dynamischen Charakter der Wirklichkeit folgt für Sch. die Notwendigkeit der Zuwendung theologischer Ethik zum Aktuellen und Konkreten (mit der entsprechenden Relativierung der Selbstgenügsamkeit metaphysischer Wesensmoral und allgemeiner abstrakter Prinzipien).

Den breitesten Raum nimmt in der folgenden Entfaltung die „Anthropologische Grundlegung" ein (42–129). Ausgehend von dem einigenden Leitprinzip aller ethischen Reflexion bei Sch., dem „Humanum", der „Humanisierung von Mensch und Menschenwelt" (o. ä.: 42) stellt sich für die konkrete Normierung die Frage, was alles und was wirklich der Mensch und die Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz sei – als Maßstab, an dem alles gemessen werden muß. In der Beantwortung dieser Frage nimmt die philosophische Anthropologie, sich seit den späten 20er Jahren des philosophischen Interesses erfreuend, als eine die verschiedenen Detailerkenntnisse integrierende Wissenschaft für Sch. den zentralen Platz ein. Hierbei verschreibt er sich nicht einem bestimmten System, sondern „entwickelt geradezu eine eigenwillige ... Methode, anthropologische Aussageinhalte verschiedener philosophischer Provenienz zusammenzufügen" zu einer eigenen anthropologischen Gesamtsicht (48). Die verschiedenen Perspektiven werden nun von M. im weiteren je für sich entfaltet und in ihrer Bedeutung für Sch.s Moraltheologie erörtert. Nacheinander werden die naturphilosophische Sicht mit der Sonderstellung des Menschen im Kosmos, die kulturanthropologische Sicht mit der wesenhaften Geschichtlichkeit des Menschen, die Schichtenontologie und Perspektiven einer theologischen Anthropologie besprochen. Hierbei schließt die Darstellung jeweils bei Texten von Sch. an, so daß die Akzente von Sch.s Denken gut zum Vorschein kommen. Gleichzeitig wird deutlich, welche (theologisch-)ethischen Probleme auf diese Weise einer besseren Lösung zugeführt werden (sollen) und eventuell die Hochschätzung bestimmter Autoren durch Sch. motivieren können.

So sind deutliche Motive etwa bei der naturphilosophischen Perspektive (mit großer Wertschätzung A. Gehlens) neben der Abweisung eines vulgär-darwinistischen Menschenbildes sowie eines anthropologischen Dualismus namentlich die Korrektur am generisch-animalischen Naturbegriff der neuscholastischen Naturrechtstheologie, und demgegenüber die Gewinnung der Dimension „Kultur" für die Interpretation von „Natur" beim Menschen. Hier schließt dann die kulturanthropologische Sicht (vor allem im Anschluß an E. Rothacker und wieder A. Gehlen) an. Der Mensch, von Natur „unfertig", ist sich „aufgegeben", muß sein Leben „führen", kommt zu sich selbst in „Kultur", in der Variation von konkreten Kulturen, „Lebensstilen", die ihm aus der Tradition zuwachsen, ihn prägen und formen und die er selbst wiederum mitgestalten, fördern und verfallen lassen kann. Wichtige Themen sind in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Institutionen (A. Gehlen), sowie die wesentliche „Geschichtlichkeit" des Menschen. Für Sch. bedeutet dieser Begriff vor allem zweierlei: einmal die Vielgestaltigkeit möglicher Kulturen in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt, auch bezüglich ihrer fundamentalen ethischen Prägebedeutung (im Ethos); zum andern damit auch die Tatsache, daß „der" Mensch sich als „jeweiliger Mensch" in seiner „jeweiligen Situation" („Lage") mit ihren besonderen Möglichkeiten und Grenzen ethisch verwirklicht. Neben der Kulturgestalt menschlicher Natur (und

darin den Folgen für die Zuordnung von Vorgegebenheit und menschlicher Freiheit) wird hiermit zugleich für die Ethik eine Verweisung an die Geschichte – die Erfahrungen des konkreten Ethos – anstelle eines einseitigen ethischen Deduktionismus im Ausgang von allgemeinen Prinzipien oder einer allgemeinen Wesensnatur postuliert, offen für die Möglichkeit von Pluralismus.

Innerhalb dieser naturphilosophischen und kulturanthropologischen Gesamtschau, kommt nun die schichtentheoretische Perspektive zum Tragen, die in die ganzheitliche Sicht des Menschen das relative Recht und Eigensein der verschiedenen Dimensionen des Menschen zu integrieren trachtet. Diese bedeutet wissenschaftstheoretisch das Recht „regionaler" und die Notwendigkeit integrierender Anthropologie(n); individualethisch formuliert sie die Bedingtheit sittlicher Verantwortlichkeit und die Relativität sittlicher Autonomie, geschichtsphilosophisch die Abweisung sowohl idealistischer wie materialistischer Monokausalsysteme. Vielmehr, und das ist das ethische Movens für solche (heute eher systemtheoretisch gefaßte) Überlegungen, muß die menschliche Existenz in ihrem Zueinander von Freiheit und Gebundenheit (in Natur und Geschichte) gesehen werden.

Die Transzendenz menschlicher Geistigkeit auf umfassenden Sinn hin kommt gleichsam in verlängerter Konsequenz philosophischer Anthropologie in einem abschließenden Passus („Perspektiven einer theologischen Anthropologie") zur Sprache. Hierbei erfährt die Schöpfungstheologie eine für das Handeln bedeutsame Konkretion durch die Geschichtstheologie, formuliert im Begriff des „Kairos", in dem die konkrete situationsgebundene Verantwortung als die Zeitgestalt von Gottes Anruf erfaßt wird. Auch Sch.s Sicht vom Menschen als imago Dei erhält von hier ihre „moderne", dynamische Deutung (117).

Gerade von der die Schöpfung tragenden Liebe Gottes her läßt sich letztlich erst die Affirmation der unvollkommenen und vergänglichen Wirklichkeit und Geschichte „begründen". Koinzidenz von theologischer und philosophischer Anthropologie wie der „Überschuß" der ersteren werden hier sichtbar. Die Möglichkeit hierzu liegt im (thomistisch orientierten) schöpfungstheologischen Ansatz (Universalität des Sittlichen). Hierin konstatiert M. einen Unterschied Sch.s zu seinem Lehrer Tillmann, wie er in Sch. zugleich auch einen frühen Vertreter der Autonomie des Sittlichen sieht (127ff).

Die eigentlich ethische Fragestellung kommt dann mit Kap. 3 „Ethik und Ethos" zur Behandlung. Der Mensch, als wesenhaft geschichtliche Existenz, erweist sich in seinen Möglichkeiten erst in der Mannigfaltigkeit von geschichtlichen Formen seiner Verwirklichung. Ethische Reflexion, die dies berücksichtigt, kann immer nur „konkrete Ethik" sein (im Ausgangspunkt wie in der Zielrichtung). Dies wirft unmittelbar zugleich die Frage nach Pluralismus und Universalität auf.

Das klassische neuscholastische Naturrechtsmodell mit seiner typischen Geschichtslosigkeit kann die Antwort hierauf für Sch. nicht geben. Erweist es sich doch selbst als Form eines bestimmten kulturgebundenen Ethos; aus solcher Vermischung von Allgemeinem und Kulturgebundenem hat sich aber die theologische Ethik zu befreien. Von daher zunächst der Versuch, den Naturbegriff kritisch zu reinigen (unwandelbarer Kern/wandelbare Ausdrucksform). Dann aber ergibt sich die Frage der konkreten Füllung. In ihrer Inhaltsleere allenfalls eine Abgrenzung zum Negativen leistend, bedarf eine solche Naturrechtsethik jeweils der näheren Determination. Diese ist nach Sch. in einem induktiven Ansatz aus der geschichtlichen Erfahrung konkreter Sittlichkeit zu gewinnen in den gemeinschaftgebundenen „Mustern", in denen das Seinkönnen (Kluxen) des Menschen konkrete geschichtliche Ausformung gefunden hat. Sch. präferiert hierfür anstelle des Rahmens der Tugendlehre den Begriff des Ethos als Zusammenfassung des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins und -verhaltens, das zugleich Gesinnung und Haltung meint und damit jeweils einen bestimmten Typ von Sittlichkeit mit einer bestimmen Wertekonstellation darstellt. Ethik als wissenschaftliche Reflexion des Ethos hat die Aufgabe, in der Vielfalt des Ethos das gemeinsame Humanum (menschliche Würde und Freiheit) zu suchen und zu bestimmen. Darüber hinaus muß Ethik auch jeweils konkrete Imperative in Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen „Situation" ausformulieren. Ethik ist so bleibend bezogen auf die „Sinngestalten des Ethos", sie ist „Ethik des Ethos" (145).

Dieses Ethos ist jeweils ursprünglich gruppengebunden; als eigener „Lebensstil" der Gemeinschaft hat es (durch Assimilation und Dissimilation) integrierende Kraft; in der Trennung von Binnen- und Fremdmoral zeigt sich aber seine Ambivalenz, die die ethische Kritik aufrufen muß. Die Elemente hierzu werden dann (nach einigen kultursoziologischen Ausführungen über Entwicklung, Wandel, Verfall und Komplexität in Sonder- und Gesamtethos: 151ff) im weiteren in ihren Grundzügen entfaltet (Begründung des berechtigten Pluralismus von Ethosgestalten, wobei das Humanum die Grenze bildet; Erarbeitung einer „Verkehrsregelung" und Toleranz zwischen den Moralen; Frage der möglichen Akkomodation).

Das Ethos Jesu (158f) kann hierbei in seinem „Abbau jeglicher Form von Fremdmoral" Modell stehen. Auch die säkulare Form des Freiheits- und Menschenrechtsethos (im Zusammenhang mit der industriellen Zivilisationsvereinheitlichung) wird in ihrer Relevanz erkannt und von M. mit Überlegungen W. Korffs zur neuzeitlichen Konstitution der Sittlichkeit in der Freiheit des Einzelsubjekts sowie den Folgen bezüglich des Ethos (Korrekturoffenheit, Kraft zur Integration und Versöhnung), ferner mit Überlegungen W. Kluxens zu Gesamtethos und Menschheitsethos angefüllt.

In einem abschließenden Paragraphen wird dann die „axiologische Dimension im schöllgenschen Ethosbegriff" besprochen. Dem Ethos als bestimmtem Typos von Sittlichkeit mit einer bestimmten Wertekonstellation korrespondiert ein Gesamt von Haltungen und Gesinnungen. Derartige sittliche Werte oder Tugenden (als „Stile des Umgangs mit Gütern") machen den eigentlichen Kernbestand des Ethos aus, im Erleben ihres Wertcharakters (durch Vorbild usw.) werden sie vermittelt. In ihnen „entwirft" sich die menschliche Person zugleich wie sie umgekehrt Antwort in den Bedingungen (geschichtlicher) Lebens-„Situationen" sind. Aus dieser Struktur resultiert ihre gleichzeitige Relativität wie jeweilige Verbindlichkeit. Dieser wertphänomenologisch gekleidete, den alten Tugendgedanken aufgreifende Ethik-Ansatz findet für M. dann seine Weiterführung in der „Modellethik" von D. Mieth, über die aber „das letzte Wort noch nicht gesprochen zu sein (scheint)" (178). Dies gilt mit Namen bezüglich der unentrinnbaren (objektivierenden) Sachstrukturen des Normativen.

Über die Sachverhaltsseite im Normbegriff handelt dann das abschließende Kap. 4 „Ethik und Empirie". Möglichkeiten und Grenzen sittlichen Seinkönnens werden durch Eigengesetzlichkeiten der Realität vorstrukturiert, das Naturale in seinen verschiedenen Dimensionen und das Geschichtlich-Soziale, die sich zu einem Gesamt von geschichtlicher „Lage" (mit ihrem Kairos) zusammenfügen. Diese begrenzt (ebenso wie die Individualnatur) das sittliche Seinkönnen des Menschen, wie sie es disponiert. Hier nun kommt die Rolle der Sachgerechtigkeit für die sittliche Handlung zum Tragen; sie erweist sich von selbst als Element einer sittlich guten Handlung, als Implikat des „Guten", durch die Klugheit zu beherzigen.

Diese sachgerechte Bestimmung des Konkret-Sittlichen geschieht im Verfahren der determinatio (unterschieden gegenüber der Konklusionslinie normativer Anspruchslogik). Sie setzt ein so gut als mögliches Kennen der Wirklichkeit und ihrer Strukturen und Gesetze voraus.

Die „Empirieverwiesenheit" der Ethik, nach M. durch Korff besonders weitergeführt, stellt freilich die Frage, nach einer möglichen Integration der diversen empirischen Daten zu einer einheitlichen determinatio. Diese einheitliche integrierende Theorie unter dem Gesichtspunkt anthropozentrischen Interesses an der Wirklichkeit ist die moderne philosophische Anthropologie, von der aus die Ethik (ebenso wie diese eine „integrierende Wissenschaft") zu Normen zu gelangen trachtet.

Eine solche Methode, mit dem sich damit abzeichnenden Dreischritt einer „humanwissenschaftlichen Grundlegung", einer „anthropologischen Integrierung" und der „ethischen Normierung" (A. Auer) ist nach M., z. T. unter ausdrücklicher Berufung auf Sch., „Allgemeingut heutigen theologisch-ethischen Argumentierens geworden" (201); die Weiterführung wird für Auer und Mieth bezüglich des Begriffs der integrierenden Wissenschaft, für Korff im Hinblick auf den Empirie-Bezug abschließend belegt.

Für Sch. ist demnach, wie in einem abschließenden Paragraphen ausgeführt wird, theologische Ethik „Verantwortungsethik". Sch. greift diesen Begriff von M. Weber auf, um die Wirklichkeitsbezogenheit der sittlichen Verantwortung, die die Vermittlung idealer Sollensforderungen mit der konkreten Wirklichkeit ist, herauszustellen.

Eine solche – von M. mit der „teleologischen" Argumentation B. Schüllers verglichene – Verantwortungsethik ist „Ethik des real Möglichen" (212); sie bedeutet Bescheidenheit und die Notwendigkeit von Kompromissen in der Ethik.

In den klassischen Lehrstücken von den circumstantiae, dem minus malum, der actio cum duplici effectu, der Epikie, ist dieser Gedanke auch in der Tradition anwesend. Seine Bedeutung freilich erscheint erst dort, wo man hierin nicht akzidentelle Störungen sieht, sondern den Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit und darin der Besonderheit jeder „Situation" und „Lage" (und ihrem Kairos) begriffen hat. Eine Betrachtung über die moralische Relevanz der „Gegenwart" und über die (tatkräftige) Liebe als Korrektiv von (utopischer) Hoffnung beschließt diese Untersuchung zu Ethik und Geschichte im systematischen Ansatz Sch.s.

Die Untersuchung M.s läßt sich charakterisieren als ein Stück systematisch interessierter neuerer Moraltheologie-Geschichte. Die Epoche, über die gehandelt wird, kann man in einem etwas ausgeweiteten Sinne als die Zeit des effektiven Abschieds vom Modell einer „metaphysischen Wesensmoral" (40) kennzeichnen. „Effektiv", weil in der Theorie selbst der Durchbruch zu einem die normative Ethik auf ihrem eigenen Sinn- und Logikniveau bedenkenden Konzept (Autonomie der Moral) noch nicht konsequent durchgeführt wird (der Rahmen bleibt ein modifiziertes ontologisch-ethisches Naturrechtskonzept mit extrem in Bewegung geratenem Wirklichkeitsverständnis). Die Lockerungen einer allzu selbstgenügsam sich verstehenden Metaphysik durch den Begriff der Geschichte, durch eine flexible, die vielfältigen empirischen Zugänge verarbeitende Anthropologie, durch personalisti-

sche Elemente in der Philosophie dienen de facto denn auch allemal dazu, eine flexible Normenlehre gegenüber den konkreten Herausforderungen der Zeit konzipieren zu können. Sch. ist hierfür ein hervorragendes Beispiel, desgleichen dafür, daß dieser Prozeß nicht Prinzipienlosigkeit und Relativismus in der Ethik besagt. Es gelingt M. gut zu zeigen, daß das vielfältige Material in der Tat in einigen fundamentalen systematischen Überzeugungen konvergiert und verwurzelt ist.

Die ethische Relevanz des Jeweiligen (Geschichte), des Faktischen (Empirie) und der faktischen Moral (Ethos) erweisen sich zwar auch als moraltheologische Reflexe auf eine Reihe wissenschaftstheoretischer, philosophischer und theologischer Entwicklungen jener Zeit; aber gerade durch ihre Integration in die Moraltheologie gewinnen sie interessante zusätzliche Perspektiven. Sch.s Reflexion zeigt einen Gelehrten, der mit Herz und Geist Moraltheologe, nämlich am konkreten Geschehen und seiner rechten, menschenwürdigen Gestaltung interessiert ist. Was weiter auffällt: trotz seines konkreten Interesses bleibt Sch. ein n o r m a t i v interessierter Moraltheologe. Seine verschiedenen Konzepte (der Geschichte, des Kairos, des Ethos) zeigen deutlich übersubjektiven Charakter, d. h. verweisen auf Objektives, ohne zu Objektivismen zu gerinnen.

Dies alles in detailliertem Textbezug, unter Erhellung der Hintergründe und mit umfänglicher Kenntnis der aktuellen Moraltheologie analysiert und (wieder) ins aktuelle Interesse gerufen zu haben, ist zweifelsohne ein Verdienst der vorliegenden Arbeit von M. Das Thema ist interessant, die Fragestellung ist pertinent, die Durchführung erreicht ihr Ziel, den Denkansatz Sch.s verständlich zu machen und die bereichernden Elemente für die Moralreflexion deutlich herauszustellen: die theologische Würdigkeit des Konkreten und Jeweiligen, die positive Akzeptation der beschränkten menschlichen Situation, die Verantwortlichkeit für das Konkrete, die kreatürliche Bescheidenheit in der Bereitschaft zum Kompromiß, die ethische Bedeutung der Gemeinschaft (Ethos), die Relevanz säkularer Wissenschaften für die Theologie. Im übrigen kommt so manches anregende Detail (z. B. die Diskussion der „Grenzmoral" 30f), kommt vieles von den treffenden Formulierungen Sch.s zur Sprache.

Nachdem dies unterstrichen sei, bleiben nun aber doch einige kritische Anmerkungen.

1. Bisweilen scheint M. im Schwung der großen Linien (und der manchmal doch etwas verwickelten Sprache) die Lust am Detail zu verlieren.

Einige Beispiele: welches Werk des Aquinaten verbirgt sich hinter dem Sigle L. c. q. auf S. 108, 109, 115, 119, 120? Kann man die Secunda Pars der STh wirklich eine „philosophische (sic!) Anthropologie (sic!) unter ethischem Aspekt" nennen (45)? 125 muß es im Text wohl Otto H e r m a n n Pesch heißen (cf. ibid. Anm. 487). Handelt De corr. frat., q. un. a. 1, ad 5 von der Inkaufnahme „auch moralischer Übel" (215) oder vom Verzicht auf ein „moralisches Gut" zur Vermeidung „moralischer Übel" (was nicht dasselbe ist!)? Schließlich ein schöner Druckfehler: daß das Einzelgewissen „nach Willigkeit . . ." (218) verfahren soll, würde manch einer wohl all zu gern bei W. Korff lesen.

2. Mein Hauptbedenken betrifft das Verfahren, Sch.s Gedanken nicht nur in bezug auf ihre Quellen und zeitgenössischen Gesprächspartner zu situieren, sondern – jeweils in die Analyse von Sch. selbst eingefügt – die Koinzidenzen mit und die „Verlängerung" bei späteren Autoren (bes. Auer, Mieth, Korff, Kluxen) in der Darstellung zu verarbeiten. Dagegen gibt es ein doppeltes Bedenken. Einmal wird das Bild Sch.s selbst zunehmend eingefärbt durch jüngere Elemente. Ich hätte gerne demgegenüber Sch. „pur" gehabt und dann vielleicht in einem Gesamtbild seine „Wirkungsgeschichte". Zum andern wird bei diesem Verfahren gleichsam der Systemansatz Sch.s undiskutiert als Zentrum und Integrationsrahmen genommen, in den sich spätere Entwicklungen einfügen lassen. Die Frage ist aber, ob man mit derartigen Filiationen nicht vorsichtiger umgehen muß (wie verhält es sich zum Beispiel mit der Einschätzung des Wertes von allgemeinen Normen, einer normativen Ethik, bei den verschiedenen Autoren; wie positiv wird bei allen in gleicher Weise die Gemeinschaftsstruktur des Ethos eingeschätzt?). Muß man nicht eigentlich die verschiedenen Autoren jeweils in ihrer Gesamtsystematik behandeln, die voraussichtlich nicht insgesamt strukturidentisch mit der Sch.s ist? Die beiläufige „Ausdehnung" der Gedanken Sch.s führt dazu, daß man nicht nur Sch. selbst nicht in s e i n e m wirklichen Profil präzis zu Gesicht bekommt, sondern umgekehrt auch keine Auseinandersetzung mit den rezenteren Theologen möglich ist. Im Rahmen des schöllgenschen Ansatzes funktionieren sie gut. Die Frage ist aber, ob dieser Rahmen neben seiner Würdigung nicht auch eine deutlichere kritische Prüfung erfordert hätte.

3. Die Prüfung betrifft den ethischen Stellenwert der Anthropologie.

Die Frage ist, ob in den anthropologisch orientierten Nachfolgetheorien der klassischen naturrechtlichen Begründung entschieden genug Abschied genommen ist von dem für dieses Modell typischen Durcheinander von Seins- und Sollensaspekten (durch einen g l o b a l e n Gebrauch des Begriffs „Sinn" und seiner Derivate eher verdeckt als analysiert). Was ist z. B. die „sinngebende Kraft der philosophischen Anthropologie" (201f)? Wie sehr hängt sie nicht selbst dialektisch von Ethik ab? Insbesondere bleibt die Frage, wieso Anthropologie, und was an ihr ethisch, d. h. für das Handeln relevant ist, und auf welche Weise. Geht es hier um die Wirklichkeitsgemäßheit des Sittlichen oder um die Vernunftgemäßheit des (durch den Menschen gestalteten) Wirklichen? Und wenn beides zusammenhängt, wie kann man die Relation präziser erfassen? Strikt gesprochen basiert m. E. Ethik eben nicht auf Anthropologie, sondern auf Ethik (bzw. auf Anthropologie allein, insofern sie Ethik voraussetzt und enthält).

Für die Ethik ist der bleibende Ausgangspunkt das „bonum", und nicht das „ens", die Kohärenz der Wertung, und nicht der Konstatierung. Genau das ist ja auch der Punkt, weshalb Empirie nicht Ethik ist und werden kann. Weder das seiende Seiende noch das mögliche Seiende definieren, was das seinsollende Seiende ist. Das „Humanum" ist keine hinreichende Definition, so daß oder als ob man dann den Rest in einer ethisch unschuldigen Anthropologie suchen könnte. Freilich mit diesem Problem ringt auch die aktuelle Moraldiskussion noch (oder sollte es) und so geht es hier nicht um einen Vorwurf an Sch., sondern einen blinden Fleck in der aktuellen Ethikdiskussion.

Ein Indiz für die Ungeklärtheit dieser Problematik ist im übrigen die auch sonst schon beobachtbare Tatsache (cf. e. g. A. Bondolfi, Autonomie ou théonomie?, RSR 70/1982, 161–180; id., „Autonomie" und „autonome Moral", in: Conc. 20/1984, 167–173), daß bei der resümierenden Darstellung der „Autonomie des Sittlichen" (127f) die zentrale Behandlung der Frage bei F. Böckle (in seiner „Fundamentalmoral") nicht erwähnt wird, ebenso wie dieser – nicht ohne Grund, wie ich meine – außer einer globalen Erwähnung nicht en detail zum Kronzeugen der dargestellten „Präzisierung und Weiterentwicklung des Verständnisses der theologischen Ethik als integrierender Wissenschaft" benannt wird.

Vor diesem Hintergrund und einer Explikation der darin verborgenen unterschiedlichen Konzepte oder besser Aspekte im Konzept von sittlicher Autonomie und der ethischen Theorie hätte die Theologie Sch.s in ihrem Stellenwert mehr Profil bekommen können als nun, wo sie ohne Kontrastierung allein bestätigt und fortgeführt erscheint.

Gleichwohl bleiben die schon erwähnten Verdienste der Untersuchung von M. Nicht das geringste sehe ich darin, daß sie die Lust wecken kann, Sch. wieder selbst zu lesen, und sei es, um nach der Frage nach seinen tragenden Ideen einmal wieder und mit verfeinertem Sinn, den „Geschmack" seiner konkreten Ethik zu kosten.

T i l b u r g K a r l - W i l h e l m M e r k s

Schuster, Josef: **Ethos und kirchliches Lehramt.** Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht (1984), 413 S. (31. Bd der Frankfurter Theologischen Studien) kart. DM 58.–

Zur Stunde wird die katholische Moraltheologie und die in sie aufgenommene christlich-philosophische Ethik nicht nur von außen, sondern vor allem auch von innen, d. h. in den Reihen der Katholiken selbst, in der wissenschaftlichen Theorie und vor allem in der Lebenspraxis in Frage gestellt. Man will überkommene Einschränkungen der „Freiheit" durch das kirchliche Lehramt und durch die auf ihr aufbauende traditionelle Moraltheologie abschaffen oder in eine „neue(n) Moral" umbauen. Die etwa bis zum Beginn des II. Vatikanums geltende kirchliche Lehre und die darauf aufbauende Moraltheologie und die auf dem Boden thomanischer Metaphysik aufbauende christliche Ethik wird immer mehr zurück- oder überhaupt verdrängt. Dabei spielt das Jahr 1968 mit der Enzyklika „Humanae Vitae" Pauls VI. eine besondere Rolle. Man hat auch den Eindruck, daß bewußt oder unbewußt die Ablehnung der kirchlichen Ehelehre ein Motiv zu einem sittlichen Umdenken gebracht hat.

Daher ist die Frage nach der Kompetenz der Kirche im Raum der Ethik, d. h. der mittels der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft erkannten Sittlichkeit besonders aktuell. Dieses darzustellen hat der Vf. mit großem Fleiß, mit wissenschaftlicher Akribie, aber leider auch unter mehr oder weniger Zurückdrängung der bis zum Vat. II geltenden kirchlichen Lehre als Grundlage der katholischen Moraltheologie im Gefolge einer teleologischen Ethik dargestellt. So schillern seine Aussagen in der doch wohl kritisch gemeinten Darstellung der „Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit" zwischen rational-kritischen Überlegungen und Rückgriffen auf eigentliche glaubensmäßige theologische Reflexionen. Alle bloß teleologischen Überlegungen gründen in der Nichtbeachtung des Axioms: agere sequitur esse; ordo essendi est ordo agendi, wobei das metaphysische Fundament beiseite geschoben oder als überholter „Essentialismus" nicht mal einer Widerlegung für wert befunden wird. Die sog.

„Humanwissenschaften", z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie zusammen mit den rechts-, wirtschafts- und kulturwissenschaftlichen Überlegungen, also reine Faktenwissenschaften, die zwar Wertungen, aber nicht verbindliche Werte als Gegenstand von sittlichen Normen behandeln, werden unter ein „Wertvorzugsgesetz" mit ihren Ergebnissen gestellt, ohne daß die Fakten einem absolut gültigen Wertbeurteilungsmaßstab, der nur metaphysisch-theologisch erstellt werden kann, unterworfen werden. So ruht auch die Arbeit von Sch., obwohl sie als die beste Darstellung teleologischer Moralkritik bezeichnet werden darf, auf keinem soliden Untergrund. Nirgendwo wird auch nur der Versuch gemacht, die in der Metaphysik des esse gründende sittliche Lehre vom agere zu widerlegen. Die aus der Anwendung eines solchen Axioms sich für die Teleologie ergebenden Konsequenzen, die die Unhaltbarkeit der Methode ausweisen, könnten vermieden werden, wenn der Wertvorzugsmaßstab nicht einer gröberen und feineren „Nützlichkeit" einer Handlung entnommen würde, sondern wenn er vom Fundament des Menschen vor Gott als einziger absoluter Normquelle – und alle echten sittlichen Normen haben Absolutheitscharakter – abgeleitet würde. Ethik ist normative Anthropologie im Lichte der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft; Moraltheologie ist kirchliche Glaubenswissenschaft über die Antwort des Menschen auf den Gott-Menschen im Lichte der von der Kirche verbindlich verkündeten Heilsbotschaft. Dem esse humanum muß entsprechen das agere humanum, dem esse christianum das agere christianum. Weil der Mensch theomorph ist, ist er auch theonom; weil er christomorph ist, ist er christonom. Auf keinen Fall ist der Mensch heteronom oder autonom, wie es manche moderne Ethiker weismachen wollen.

Die Arbeit von Sch. übergeht fast ganz die alte „Schule". Sie wäre auch im teleologisch ausgerichteten System wohl nicht erwähnenswert. Alfons Auer, Joseph Fuchs SI, Bruno Schüller SI und einige ihrer Schüler sind oder sollen die Stützen der Darlegungen von Sch. sein.

Das Werk gliedert sich in 4 Kap.: Kap. I: „Der Anspruch des kirchlichen Lehramtes in rebus morum" (21–73). Hier werden die Begriffe „fides et mores" seit dem Tridentinum über das Vat. I bis zum Vat. II kritisch dargestellt: Das kirchliche Lehramt hält an der traditionellen Theologie fest. „Die Desiderate der Definition von 1870 hat das II. Vat. nicht eingelöst" (73).

Kap. II (75–189) behandelt in A. das Verhältnis von Autorität und Geltung sittlicher Normen in lehramtlichen Verlautbarungen (seit Leo XIII.). In B. geht es um das Verhältnis von Autorität und Geltung sittlicher Normen in neueren moraltheologischen Beiträgen.

Kap. III (191–302) handelt von der „Unwandelbarkeit sittlicher Normen in der neueren Moraltheologie", wobei besonders die oben genannten Vertreter derselben und ihre Schüler herangezogen werden. Das IV. Kap. (303–380) handelt von „Möglichkeiten und Grenzen lehramtlicher Kompetenz in Fragen der Moral". Ab S. 300 folgen „Ergebnisse und Folgerungen" aus den Darlegungen.

Die in vieler Hinsicht lobenswerte Arbeit von Sch. muß sich nicht nur die unzulängliche teleologische Methode vorhalten lassen, ferner die nicht klare Unterscheidung zwischen Vernunft- und kirchlicher Glaubenserkenntnis, zwischen den ontologisch-anthropologischen Aussagen über das Sein des Menschen, das den eigentlichen Kern der Diskussion bildet zusammen mit der vorgeordneten Lehre von der Kirche. Diese ist nicht nur vom Lehramt her zu verstehen, sondern von dem in der Kirche fortlebenden und -wirkenden Gott-Menschen Jesus Christus, dessen mystischer Leib im Pilgernden Gottesvolk die Kirche ist. Aus dieser Sicht sollte das von Sch. behandelte Problem ein anderes tieferes Gesicht bekommen. Auch die klare Unterscheidung von christlich-philosophischer Ethik und katholischer Moraltheologie, die eine kirchliche Glaubenswissenschaft ist und nach dem Prinzip des Gott-Menschlichen die Ethik als normative Definition des Menschen vor Gott in sich vollendend aufnimmt. Nicht bloß für Sch. gilt: Man kann mit den Leugnern des esse als Grundlage des agere, also theologisch mit Luther, rational mit Kant, irdisch-geschichtlich mit Marx und mit der im existentiellen Nichts das Sein und damit auch die Ethik auflösenden Philosophie von Heidegger keine zureichende Ethik aufbauen.

Katholische Theologen und christliche Philosophen täten gut daran, statt in modischer Wirklichkeitsverleugnung und schlagwortartiger Verwerfung der überkommenen scholastischen Seins- und Wirklehre diese für unsere Zeit aufzubereiten. Wie dumm müssen doch alle bis in die jüngste Vergangenheit hinein gewesen sein, die katholische Moraltheologie und die auf der kritisch-realistischen Wirklichkeitsinterpretation aufbauenden christliche Ethik betrieben haben.

Die Arbeit von Sch. ist eine dem Vf. und seinem Lehrer A. Auer zur Ehre gereichende, wenn auch im Ganzen abzulehnende Behandlung des Themas.

Bochum Gustav Ermecke

Arbeitsrecht in der Kirche. Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Münster: Aschendorff (1984). 272 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 18) kart. DM 46.–

Das letzte „Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche", das sich mit dem Arbeitsrecht in der Kirche und seiner Abgrenzung zum staatlichen Recht befaßte, liegt zehn Jahre zurück (1975). Im März 1983 hat das 18. Essener Gespräch die Thematik wiederaufgegriffen und konnte dabei auf eine stürmische Entwicklung der Rechtsprechung und der Lehre (vgl. 113) eingehen. Unter Beteiligung von 36 Diskussionsrednern wurden die Referate durchgesprochen.

Den ersten Vortrag hielt Axel Frhr. von Campenhausen über „Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich" (9–39). Er referierte darin den gegenwärtigen Stand der Lehre und der Rechtsprechung zur „diffizile(n) Bereichsabgrenzung von staatlichem und kirchlichem Recht" (11) und versuchte, den Freiraum des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes, den die Verfassung „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes" garantiert (Art. 14 GG i. V. m. Art. 137 III WRV), abzugrenzen. Folgende Probleme sind zu nennen: Gesetzgebungsautonomie der Kirche für öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse und für privatrechtliche Dienst- und Arbeitsverhältnisse; verfasssungsrechtlich garantierter Freiraum nur für die „verfaßte Kirche" oder auch für rechtlich selbständige Werke und Einrichtungen, die am kirchlichen Auftrag teilhaben und der verfaßten Kirche zuzuordnen sind; Maßstäbe für die Beurteilung kirchlicher Regelungen im Dienstrecht; Geltungsgrenzen des staatlichen Arbeitsrechts für kirchliche Mitarbeiter; Rechtscharakter des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes; Kriterien für die Auslegung des Schrankenvorbehalts; Begriff und Auswirkungen der Dienstgemeinschaft als Formel für das Selbstverständnis des kirchlichen Dienstes; Zulässigkeit des „Dritten Weges" und Rechtsqualität der Dienstvertragsordnungen.

Im zweiten Referat von Wilhelm Dütz geht es um „aktuelle kollektivrechtliche Fragen des kirchlichen Dienstes" (67–112). D. berichtet zunächst über die Ergebnisse der Rechtsprechungsentwicklung seit dem letzten Essener Gespräch zu diesem Thema und wendet sich dann drei Hauptgebieten zu: dem Koalitionsrecht, dem „Dritten Weg" und der Mitarbeitervertretung. Er führt dabei die in der Rechtsprechung offengebliebenen Fragen weiter und sucht nach schlüssigen Antworten. Sein Fazit ist, daß die kirchliche Alternative zum profanen Dienst und Arbeitsrecht prinzipiell überzeuge, aber in Randbereichen korrigierender Ergänzung bedürfe (115).

Nicht auf dienst- und arbeitsrechtliche Fragen beschränkt ist das Referat „Staat und Kirche in Spanien. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen" (156–178) von Carlos Corral Salvador, das in das Grundthema der Essener Gespräche einen Beitrag zur Rechtsvergleichung hineinbringt. Nach kurzem historischen Ein- und Überblick wird die Situation aufgrund der Verfassung von 1978 und mehrerer Verträge zwischen Staat und Kirche, die das Konkordat von 1953 ablösen, es aber nicht durch ein neues Konkordat ersetzen sollen, dargestellt. C. gibt abschließend Informationen über die Einzelbereiche Ehe, Unterrichtswesen, Finanzierung kirchlicher Aufgaben, Beteiligung der Kirche an Rundfunk und Fernsehen und Militärseelsorge.

Allen Referaten ist eine ausführliche Debatte gefolgt, die in dem vorliegenden Bd dokumentiert ist. Ein Anhang gibt wichtige Materialien zum geltenden kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen und evangelischen Kirche wieder und weist die einschlägigen Fundstellen nach (189–268). Der Bd schließt mit der Angabe weiterer Veröffentlichungen der Referenten und einem Verzeichnis der Diskussionsredner mit der Angabe der Fundstelle ihrer Beiträge.

Wer sich in das Problem des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes hineinarbeiten will, findet in diesem Bd einen vorzüglichen Einstieg. Die sehr gründlichen Referate werden durch die Diskussion, die ca. 75 Druckseiten einnimmt, verbreitert, aufgefächert, in den Kontext verschiedener Sichtweisen gestellt. Die abgedruckten Quellen machen das Verständnis der Vorträge und der Diskussion leichter, der ausführliche Fußnotenapparat die Weiterarbeit und Vertiefung. Das Konzept der Dokumentation der „Essener Gespräche", hochqualifizierte Darstellungen durch Diskussionsrunden zu ergänzen und beides durch volle Wiedergabe jedem Interessierten zugänglich zu machen, bewährt sich erneut: Hier wird niveauvolles Sachgespräch mit Breitenwirkung verbunden. Könnte sich Wissenschaft nicht auch auf anderen Feldern so verständlich zu machen versuchen?

Münster Klaus Lüdicke

Schulz, Winfried: **Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Città del Vaticano.** Vol. I/II. – Rom: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense 1981/1982. 452/656 S. („Utrumque ius", Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis 7/8) kart. Lit. 20 000/32 000

Der Autor, Prof. des Kirchenrechts in Paderborn und zugleich lehrbeauftragter Prof. für vatikanisches Recht an der Lateran-Universität in Rom, hat mit den beiden Bänden der Gesetze und Verordnungen des Vatikanstaates eine einmalige Sammlung geschaffen, und zwar sowohl einmalig in bezug auf den Versuch einer vollständigen Erfassung wie auch in bezug auf die darin investierte Mühe. Nur zum Teil

nämlich konnte er auf edierte Dokumente zurückgreifen. Die beiden Bände stellen die gesamte normative Rechtsmaterie des Vatikanstaates seit den Lateranverträgen bis zur Gegenwart zusammen, wobei die Dokumente chronologisch geordnet und in die Abschnitte der einzelnen Pontifikate unterteilt sind. Der 1. Bd enthält die grundlegenden Normen des Vatikanstaates vom 7. Juni 1929 bis zum 7. Januar 1983, die im Supplement zu den AAS, in diesen selbst oder im Appendix abgedruckt sind, ferner in Sonderheften. Der 2. Bd erfaßt die Normen, die nicht für jeden Bürger des Vatikanstaates einschlägig sind, sondern für bestimmte Adressaten. Ein chronologischer Index und ein Sachverzeichnis helfen, sich in dem umfangreichen Material zu orientieren.

Sch. hat nicht nur eine Wiedergabe des geltenden Rechtes versucht, sondern auch historisch wichtige Texte abgedruckt. Das kaum lösbare Problem der jeweils geltenden Normen, die aufgrund von Überschneidungen und nicht ausreichend klar definierten Ablösungsklauseln schwer ausmachbar sind, ist durch Verweise angegangen. Im Vorwort zum 2. Bd spricht Sch. die Tatsache an, daß aufgrund der Zugänglichkeit des vatikanischen Rechts viele Fragen gestellt und wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten beantwortet werden können, etwa die der Abgrenzung der Einrichtungen und Behörden des Vatikanstaates und die der Verhältnisbestimmung zwischen vatikanischem und kanonischem Recht. Die beiden Bde können jedenfalls die Grundlage dafür bieten, die dem Außenstehenden undurchschaubare Verknüpfung von Kirche (Hl. Stuhl) und Staat (Vatikan) zu erhellen.

Münster Klaus Lüdicke

Goulet, J. G./**Peelman,** A.: **Die indianische Wirklichkeit und die katholische Kirche von Kanada.** – Brüssel: Pro Mundi Vita 1983/2. 40 S. kart. DM 6.50

Zusammengedrängt auf 40 Seiten versuchen die Autoren dieses Studienheftes die fast 400jährige Geschichte der Mission unter den eingeborenen Völkern Kanadas darzustellen. Es gelingt ihnen zumindest, diese in groben Entwicklungslinien nachzuzeichnen, wobei die „kontextuelle Analyse" (2) sich nur auf einige Schwerpunkte konzentrieren, nicht aber alle Tiefen und Schattierungen der vielschichtigen Problematik ausleuchten kann und will. Dennoch hilft die Studie eine Informationslücke über die kanadische Situation schließen, da die überwiegend französischsprachige Literatur (meist in Fachzeitschriften) hierzulande nur schwer einzusehen ist.

Der Titel „indianische Wirklichkeit" ist insofern bemerkenswert, als er nicht dem Sprachgebrauch von Theologen bzw. Missiologen entstammt und hier mit einer selbstkritischen Untersuchung der früheren Missionsmethode(n) verbunden ist, die sich gerade durch diese „indianische Wirklichkeit" als falsch erwiesen hat, da sie über einen numerischen Erfolg der Missionierung hinaus zu nicht viel mehr als einer oberflächlichen Annahme des Glaubens führte, zu einer halbherzigen Identifizierung mit einem Christentum der Europäer.

Der Schilderung dieser „indianischen Wirklichkeit" ist der 1. Teil der Studie, „Einpflanzung der katholischen Kirche unter den Indianern Kanadas: Einige anthropologische und historische Angaben" (3–23), gewidmet. Die Parallelen zur spanischen Missionsmethode in Lateinamerika sind nicht zu übersehen (Stichworte: „Zivilisieren, um zu assimilieren" [3]; Mission als Teil der Kolonisation; Sicht der Indianer als „arme Wilde", „geistig zurückgebliebene Kinder" etc.).

Eine eigentümlich kanadische Spitzfindigkeit ist hingegen der Versuch der Regierung, die Einheimischen mittels Gesetz zu emanzipieren; vereinfachend gesagt: wer ein öffentliches Amt bekleidete, hörte auf Indianer zu sein (vgl. 5). (Es stellt sich jedoch die Frage, welcher Indianer überhaupt zu einem öffentlichen Amt einer weißen Gesellschaft zugelassen wurde?)

Auch das als „Renaissance" bezeichnete neue Selbstbewußtsein der Indianer, das sich u. a. in den Forderungen nach Anerkennung als Nationen und Selbstbestimmung über ihre Gebiete sowie im Bemühen um Erhalt und Förderung ihrer Kulturen und Sprachen äußert, ist uns durch den „indianischen Widerstand" in den USA und die verstärkten Aktivitäten der lateinamerikanischen Indianerbewegungen bekannt.

Im 2. Teil, „Aufkommen einer indianischen Kirche in Kanada" (24–39), wird zunächst im Anschluß an Vatikanum II (Ad gentes) die Aufgabe heutiger Mission aufgezeigt: „Schaffung und Entwicklung wahrhaftiger Partikularkirchen" unter Berücksichtigung der kulturellen Vielfalt, statt „Reproduktion" des universalisierten westlichen (abendländischen) Christentums (25).

Hierzu sind einige spezifisch kanadische Beispiele der Inkulturation genannt: etwa ein Bildkatechismus, der die Heilsgeschichte ideologisch so interpretiert, daß die Indianer von vornherein zur verdammten Rasse gehören, „das Verhältnis des Indianers zu seinem Schöpfer und der Wert seines Gebetes verneint" werden (27).

Die Art und Weise der Inkulturation europäischen Christentums führte auch hier (und wo nicht?) dazu, daß das Christentum – wenn überhaupt – nicht als die einzig wahre Religion angenommen wurde, sondern daneben die althergebrachte eigene Religion fortbestand: „Ihren traditionellen religiösen Praktiken fügten sie freiwillig das von den Missionaren gebrachte Gebet hinzu" (31) (vgl. 30/32, auch 33/34).

Dies wiederum ist kein rein kanadisches Problem, und so ergibt sich die Notwendigkeit der Schaffung „wahrhaftiger Partikularkirchen" nicht nur für Kanada, sondern im Grunde für alle von Europa missionierten einheimischen Völker der übrigen Kontinente.

Zunächst muß jedoch erkannt werden, „daß die Sendung der Kirche nicht mit der Verkündigung des Evangeliums und der Assimilierung der katholischen Lehre abgeschlossen ist, sondern daß sie fortgesetzt werden muß durch ein aufmerksames Hören auf jene Völker, die nun aufgerufen sind, ihren neuen Glauben auf eine ihnen wirklich eigene Art zu leben" (34). Dazu gehört auch eine Veränderung der soziopolitischen Situation. Der Verantwortung, an dieser mitzuwirken, kann sich die Kirche nicht entziehen, da sie an der Entstehung dieser Situation mitgewirkt hat. Zudem erwarten die Einheimischen – anders als Teile der lateinamerikanischen Indianerbewegungen – von der Kirche Hilfe und Unterstützung in ihrem Überlebenskampf. Die Schaffung einer wirklich indianischen Kirche setzt voraus, daß jeder Missionar sein eigenes Land verläßt, „ohne in seinem spirituellen Gepäck dieses Land mitzunehmen. Er wird so seinerseits Mitglied einer neuen Kirche, deren Grundfesten zu legen er geholfen hat, deren entscheidender Erbauer er aber nie ist. Eine indianische Kirche kann nur von den Indianern selbst gebaut werden" (34).

Sie setzt aber vordringlich den Abbruch „der traditionellen Verbindung zwischen Kolonisierung und Evangelisation" und eine kritischere „Einstellung gegenüber der Inkulturation des christlichen Glaubens" (2) voraus. So dringlich dieser Abbruch, den die Autoren als Tatsache konstatieren, ist: Kanada wäre – zumindest auf dem amerikanischen Doppelkontinent – der Präzedenzfall.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Tworuschka, Monika: **Allah ist groß.** Religion, Politik und Gesellschaft im Islam. – Gütersloh: Mohn 1983. 112 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1079) DM 8.80

Rund zwei Millionen Muslime leben bei uns in der Bundesrepublik Deutschland. Kulturgeschichtlich unterschiedlichster Provenienz verbindet sie bei aller politischen Differenzierung der Glaube des Islams. Auf diesem Hintergrund gibt Monika Tworuschka in ihrem Taschenbuch (vgl. 8ff) einen Überblick über die Situation der unter uns lebenden Muslime, ihrer Organisationen und Institutionen, um dann auf die Entstehung und geschichtliche Entwicklung, die Glaubensgrundlagen und die religiöse Praxis des Islams einzugehen. Die Autorin versteht es, in anschaulicher und allgemeinverständlicher Sprache nicht nur die traditionelle islamische Glaubenswelt darzustellen, sondern auch islamische Antworten auf ausgewählte Fragen unserer Zeit ins Auge zu fassen. Dieses für breite Schichten der Öffentlichkeit geschriebene Buch hat einen besonderen Reiz: Durch technographische Gestaltung wird eine leichte, erste Erschließung zentraler Themen ermöglicht (38–40; 53–56; 62; 80–82; 91–94).

In seiner übersichtlichen und kompakten Darstellung ist das Buch nur zu begrüßen. Hier der Aufriß:

1. Der Islam im Aufbruch (8–22);
2. Muhammad (23–35);
3. Wichtige Phasen der islamischen Geschichte (36–56);
4. Der islamische Glaube (57–69);
5. Die islamische Gesellschaft (70–95);
6. Der Islam in der Auseinandersetzung mit einigen Problemen der Zeit (96–112).

Die Literaturhinweise am Ende eines jeden Kapitels eröffnen dem Interessierten weitere Möglichkeiten, sich detaillierter mit Fragen des Islams, seiner derzeitigen Renaissance und seiner Wirkung auf die westliche Welt zu befassen.

Koblenz Ludwig Hagemann

Hagemann, Ludwig: **Propheten – Zeugen des Glaubens.** Koranische und biblische Deutungen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1985. 207 S. (Islam und westliche Welt Bd 7)

Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, in einer Zeit in der politische Verwerfungen und geistige Radikalität das Bild des Islams dem flüchtigen Beobachter verdunkeln, „einen Beitrag zu leisten, um die latente Resignation in den derzeitigen Beziehungen zwischen Christentum und Islam zu überwinden" (17). Der Autor unternimmt dies dadurch, daß er in 12 Kap. die großen Gestalten der christlichen und islamischen Religionsgeschichte jeweils aus der Sicht der Heiligen Bücher dieser beiden Religionen darstellt. Nach 3 einleitenden Kap., die vor allem der Herausarbeitung der definitorischen Position von Islam und Christentum bezüglich der Begriffe Offenbarung und Prophet dienen, werden dann im folgenden Abraham, Moses, Jesus, Maria und Muhammad als die für die beiden monotheistischen Religionen entscheidenden Persönlichkeiten vorgestellt und in ihrer Bedeutung

gewürdigt. Die christlichen und islamischen Stellungnahmen werden dabei gegeneinandergestellt, so daß die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten deutlich zum Ausdruck kommen. Dieser ausgesprochen systematische Aufbau macht das Buch in seiner Handhabung sehr praktikabel.

H. stützt sich, was die islamische Seite angeht, hauptsächlich auf den Koran als das – in der Tat – zentrale Moment islamischer Gläubigkeit. Dies Vorgehen ist selbstverständlich legitim, wenngleich ich der Ansicht bin, daß für den ‚real existierenden' Islam der Gegenwart, also die verschiedenen Formen des Volksislams, aber auch die Hochreligion, wie sie in Kairo, Tunis oder Fez gelehrt wird, der Bezug auf den Koran nicht ohne deklamatorischen Wert ist. Dies aber wäre ein anderes Thema.

Das Stocken in der Entwicklung des islamisch-christlichen Dialogs, das H. beklagt, hat seine Ursache nicht zuletzt in der auch von ihm vertretenen christlichen Position von der Rolle des Islams in der Heilsökonomie. Der Islam wird als „Etappe auf dem Weg hin zur vollen Erkenntnis Christi" (199) angesehen. Dies ist eine Haltung, die von Muslimen nicht akzeptiert werden kann. H. Küng ist in einem Vortrag im Mai 1985 erheblich weitergegangen und hat die Möglichkeit z. B. der positiven Bewertung des Prophetentums Muhammads untersucht. Daß unter diesem Aspekt die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Islam eine ganz andere Bewertung erfahren kann, liegt auf der Hand. Insgesamt kann man allerdings bezüglich des Dialogs noch einmal feststellen, daß die katholische Seite sehr viel weniger Berührungsängste hinsichtlich des Islams hat als die protestantische. Dafür ist auch H.s Arbeit ein Beleg.

Man kann dieses gut lesbare, klug aufgebaute und vorurteilsfreie Buch all jenen nur dringend zur Lektüre empfehlen, die auf Grund ihres Umgangs mit Muslimen gesicherte Informationen über das grundsätzlich Trennende und Verbindende suchen. Für den Spezialisten wird es sich auf Grund seiner sorgfältigen Quellenauswertung zu einem gerne gebrauchten Referenzbuch entwickeln.

Münster Peter Heine

Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Hrsg. von Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel (1984). 236 S. (Beiträge zur Religionstheologie, Bd 4) kart.

Dieser Bd ist Ergebnis der vierten religionstheologischen Studientagung von St. Gabriel (Mödling bei Wien) vom 5. bis 8. April 1983. Grundlegende Frage war (und Leitfrage dieses Buches ist): „Offenbart sich für Christentum und Hinduismus im Sein ein letzter Sinn, eine letzte, absolute Wirklichkeit und die Möglichkeit einer endgültigen ‚Befreiung'?" (9). Das Buch (Karl Rahner zum 80. Geburtstag gewidmet, der selbst mit einem Beitrag vertreten ist) geht das Thema sowohl von hinduistischer als auch von christlicher Seite an, und hier noch einmal gefächert nach verschiedenen Aspekten: Alt- und neutestamentlich, systematisch und spirituell. Ein Geleitwort von Kardinal König unterstreicht die Bedeutung dieses Gesprächs zwischen den Religionen.

Der Wiener Indologe Gerhard Oberhammer eröffnet im ersten Beitrag („Der Mensch als Ort der Offenbarung") den verbindenden Horizont dieses Gespräches.

In der mitmenschlichen Begegnung ereignet sich Offenbarung der Transzendenz als Heil, so kann man die Grundthese zusammenfassen. Die geschichtliche Offenbarung ist notwendig, denn nur durch sie wird die individuelle menschliche Rede der Offenbarung verbindlich.

Es würde den Rahmen sprengen, hier die übrigen acht Beiträge im einzelnen vorzustellen. Praktisch jeder Beitrag ist für sich von größtem Interesse und ein Baustein für eine künftige „Ökumene der Religionen". Die Aufsätze der indischen Theologen machen, soweit ich sehe, erstmals hinduistisches „Offenbarungsdenken" einem breiten Publikum zugänglich und verständlich. Ich möchte nur noch kurz auf den Beitrag von Karl Rahner eingehen („Welt in Gott. Zum christlichen Schöpfungsbegriff"). Gerade weil er sich nur indirekt als Element für das Gespräch zwischen den beiden großen Religionen begreift, handelt es sich um eine originelle, selbständige Abhandlung zur Schöpfungstheologie Rahners.

In einem ersten Teil ruft Rahner die Bedeutung und (in gewissem Sinne) Notwendigkeit der christlichen Lehre von der Geschaffenheit der Welt und des Menschen in Erinnerung. Diese Lehre hat auch geistlich-existentiellen Sinn: „Die Lehre von der Geschaffenheit der Welt ist die begriffliche Vergegenständlichung der Grunderfahrung, die der Mensch mit sich und dem absoluten Sein, das Gott als anbetbares Du bekennt, macht" (72f). In einem zweiten Teil kritisiert er, daß der Schöpfergott im durchschnittlichen Glaubensverständnis nur „als aposteriorisches Einzelobjekt innerhalb der Gesamtheit möglicher Erkenntnisgegenstände" begriffen wird (74). Dahinter steht natürlich der rahnersche Grundgedanke, die grundlegenden „Offenbarungsinhalte" anthropologisch einzuholen. Dafür bietet der dritte Teil einige Bausteine. Dabei ist ihm die Überlegung wichtig und zentral, daß die Unterschiedenheit des Menschen von kreatürlicher Wirklichkeit anders zu verstehen ist als seine Unterschiedenheit von Gott: Der Mensch „bleibt" in und „an" Gott, wird nicht in „Andersheit" entlassen, wie exemplarisch an der hypostatischen Union deutlich wird. Damit ist freilich die Schöpfungstheologie christologisch aufgebrochen. Aber nur so wird deutlich, daß „die Welt mit Gott selbst begnadet und damit eine Einheit von Gott und Welt gegeben" ist (82), die gute Grundlage wäre für ein Gespräch mit religiösen Denkformen, die von den christlichen unterschieden sind.

Die Beiträge von Notker Füglister und Wolfgang Schrage über das biblische Verständnis von Offenbarung und Geschichte bzw. das Menschenbild des Neuen Testaments sind Durchblicke und Zusammenfassungen von Sachverhalten, die man schon deshalb dankbar begrüßt, weil man sich sonst umfangreicher Literatur bedienen müßte. Der Beitrag von Walter Kasper („Offenbarung und Geheimnis – Vom christlichen Gottesverständnis") ist systematisch von größtem Interesse und wird nur deshalb hier nicht besprochen, weil die gedanklichen Einzelelemente schon aus anderen Veröffentlichungen des Autors bekannt sind.

Marburg Harald Wagner

Almond, Philipp C.: **Mystical Experience and Religious Doctrine.** An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton 1982, X, 197 S. (Religion and Reason, Bd 26) Lw. DM 68.–

Das Zusammenrücken der verschiedenen Länder und Religionsgemeinschaften in der Welt rückt den religiösen Pluralismus immer stärker ins Bewußtsein der Menschen und der Religionswissenschaftler, macht den Dialog der Religionen noch dringender und stellt immer deutlicher den Absolutheitsanspruch einzelner Religionen in Frage. So wendet sich die vorliegende Arbeit einem Thema zu , das bei einigen Autoren als ein Weg zur Lösung der Frage nach der Berechtigung des Wahrheitsanspruchs der Religionen betrachtet wird. Es geht um die Frage, ob nicht die Mystik der Weg zur Entdeckung der Einheit der Religion ist, und dies jenseits der dogmatischen Lehre der Religionen. Die Fragestellung ist zwar nicht neu, aber der Autor unterzieht sie einer genauen Analyse.

In einem ersten Teil (11–124) setzt er sich mit den gängigen Theorien über das mystische Erlebnis, wie sie von Radhakrishnan, Zaehner, Ninian Smart, W. T. Stace und Rudolf Otto vertreten werden, auseinander.

Radhakrishnan geht davon aus, daß die Religion ihren eigentlichen Ausdruck nur in der mystischen Erfahrung findet, und zwar in einer solchen, die inhaltsleer und daher als Fundament und Nachweis der Einheit der Religion angesehen werden kann. Zaehner unterscheidet zwischen verschiedenen Typen von mystischer Erfahrung und legt den Akzent auf die Überlegenheit theistischer Mystik über die monistische. Die anderen Autoren wollen die theistische Erfahrung nicht unter die mystische subsumieren. So unterscheidet Smart zwischen der theistischen (er nennen sie „numinose") und der mystischen Erfahrung. Stace arbeitet zwei Typen von mystischer Erfahrung heraus: den extrovertierten und den introvertierten Typ. Endlich klassifiziert Otto beide Grundtypen von Erfahrung (die theistische und die mystische, ob sie nach innen oder nach außen gerichtet ist) unter den Terminus numinose Erfahrung.

Trotz dieses verwirrenden Sprachgebrauchs, den man behutsam behandeln muß, wenn man von einem System zum anderen übergeht, betonen alle Autoren den Zusammenhang bzw. die Verbindung der mystischen (und theistischen) Erfahrung mit den dogmatischen Lehrsätzen der jeweiligen Religion und mit dem religiösen Hintergrund der Spiritualität des Mystikers selbst. Weitergehende Reflexion darüber, ob diese Analyse jeweils eine Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der jeweiligen Religion und nach der Berechtigung ihres Anspruchs ermöglicht, werden hier vorest nicht angestellt.

Im zweiten Teil wendet sich der Vf. gerade dieser Frage zu (125–180).

Er stellt zunächst fest, daß jede mystische Erfahrung mit einer Deutung bzw. Interpretation verbunden ist, welche der Erfahrung selbst vorausgeht oder in der Erfahrung selbst miteinbezogen wird oder erst nachträglich zur Mitteilung der Erfahrung herangezogen wird. Man muß jedoch auch mit der Möglichkeit rechnen, daß eine mystische Erfahrung eben vom Typ der inhaltsleeren Erlebnisse sein kann und daher keinen präzis erkennbaren Zusammenhang mit dem religiösen Hintergrund des Mystikers aufweist. Diese Erkenntnis beinhaltet folgende Konsequenzen für die Untersuchung mystischer Erfahrungen in der Perspektive der Arbeit: „Negatively, it means that, on the one hand, studies of mysticism which proceed solely from retrospective interpretations are inadequate; and that, on the other, those which extrapolate solely from the cultural and conceptual context in which mystical experiences occur are also inadequate. More positively, it means that the study of mysticism demands an engagement

with the three inter-connected factors which we have separated, namely, the retrospective interpretation, the incorporate interpretation, and the experience itself" (182).

Es könnte auch ein Unterschied zwischen der einbezogenen Interpretation und der nachträglichen Deutung der mystischen Erfahrung eintreten, was auf eine zusätzliche Qualität der Erfahrung selbst und ihrer Inhalte hindeutet. Zur genaueren Deutung der mystischen Erfahrung müssen auch auf jeden Fall die sozialen, anthropologischen, kulturellen und geschichtlichen Faktoren mit berücksichtigt werden. All diese Faktoren spielen eine Rolle in der sogenannten einbezogenen Interpretation und bedingen die Färbung der mystischen Erfahrung selbst mit. Diese Anmerkungen machen deutlich, daß man mit einer einfachen Klassifizierung bzw. Beschreibung der mystischen Erfahrung dem Phänomen und der Relevanz solcher mystischen Erlebnisse nicht gerecht werden kann. Eine differenzierte Phänomenologie der mystischen Erfahrung ist notwendig; sie wird zeigen, daß mystische Erlebnisse sehr komplexe Beziehungen mit der Lehre der jeweiligen Religion haben, denn diese fließt nicht nur in die Deutung der Vorgänge und Erfahrungen des Mystikers ein, sondern betreffen auch den Inhalt bzw. die Art seines Erlebnisses. Auf der anderen Seite kann eine mystische Erfahrung einen Einfluß auf die Formulierung von religiösen Lehrsätzen ausüben.

Was nun diese Analyse für die Frage nach der religiösen Wahrheit der verschiedenen Traditionen austrägt, wird vom Vf. eindeutig beantwortet. Diejenigen, führt er aus, die aus der Beschaffenheit mystischer Erfahrung eine Lösung für die Frage nach der Wahrheit einer Religion ziehen wollen, gehen von zwei Voraussetzungen aus: Die eine ist, daß alle Deutungen mystischer Erfahrung nachträglich erfolgen; die zweite folgt daraus und meint, daß eine Übereinstimmung aller mystischen Erfahrungen vorhanden ist, welche deutlich wird, wenn man die nachträglichen Deutungen beseitigt. Aber, entgegnet der Vf., die Untersuchung hat wohl gezeigt, daß die Deutung auch eine in die Erfahrung selbst einbezogene sein kann, sie wird nicht immer nachträglich herangezogen. Daher wird es äußerst schwierig, ja unmöglich sein, die Deutung vom Inhalt der Erfahrung bzw. von der Erfahrung selbst zu trennen.

Man darf also nicht von der mystischen Erfahrung, die ja von den Elementen der eigenen sozialen, kulturellen und religiösen Tradition mitbedingt und mitbestimmt wird, auf die Wahrheit eben dieser Tradition bzw. Religion schließen. Umgekehrt hängt die Frage nach der Wahrheit der mystischen Erfahrung mit der Frage nach der Wahrheit der ihr zugrunde liegenden Religion selbst zusammen. Und eben diese Frage kann also nicht durch Berufung auf eine mystische Erfahrung bzw. auf die Einheit aller mystischen Erfahrungen gelöst werden. Dies muß aufgrund von Kriterien und Gründen erfolgen, die außerhalb der mystischen Erfahrung selbst angesiedelt sind. Dasselbe gilt auch für die sogenannte inhaltsleere mystische Erfahrung, die keinen Zusammenhang mit einer bestimmten religiösen Lehre erkennen läßt. Eine solche inhaltsleere Erfahrung findet sich in sehr verschiedenen Religionen wie im Theravāda-Buddhismus, im Sānkhya und im Vedānta des Hinduismus, und sogar in der plotinischen Lehre. Weil sie eben inhaltsleer ist, kann sie keine Hinweise auf die Wahrheit der jeweiligen Religion enthalten.

Diese scharfsinnige und aufschlußreiche Untersuchung sei zur Lektüre und Auseinandersetzung allen empfohlen, die allzu schnell meinen, eine Annäherung zwischen den Religionen bzw. den religiösen Menschen könne ohne Berücksichtigung der religiösen Lehren und Traditionen erzielt werden, wenn man also die religiöse Orthodoxie hinter sich läßt und sich der Erfahrung der Einheit des Religiösen in der Mystik zuwendet. So unbeschwert und problemlos läßt sich wohl der religiöse Pluralismus nicht überwinden und das beschwerliche, aber notwendige Geschäft des religiösen Dialogs nicht erledigen.

Münster Adel Theodor Khoury

Sein und Nichts in der abendländischen Mystik. Hrsg. von Walter Strolz; mit Beiträgen von H. U. von Balthasar, G. Benavides, A. M. Haas, R. Panikkar, W. Strolz, R. J. Zwi Werblowsky. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 125 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Bd 11) kart. DM 28.–

Auch wenn ich anderswo eine höchst lobspendende Besprechung des vorliegenden Buches fand (hoffentlich aufgrund eines echten Vertrautseins mit ihm), muß ich meiner Verwunderung Ausdruck geben. Im Grunde fand ich die versprochene Thematik nur bei zwei Aufsätzen. A. M. Haas, „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts", zeigt in vorzüglicher Weise, daß „Eckhart ... auch in seiner negativen Aussage über die Seinshaftigkeit Gottes ein Anhänger der mittelalterlichen Exodus-Metaphysik (bleibt), die Gott mit dem absoluten Sein identifiziert" (41); „das geschöpfliche Nichts ist im Grunde die gnadenhafte (!!) Voraussetzung seiner Rückkehr in Gott" (46). Auch R. J. Zwi Werblowsky spricht nach launigen Bemerkungen über die „so fernöstlich orientierte(n) Besatzung unseres Tagungsschiffleins" (73) über die neuplatonisch-abendländischen Wurzeln des Sohar (über Scotus Eriugena), betont aber: „Das göttliche Nichts ist dem Mystiker unzugänglich und Meditation in dieser Richtung untersagt" (81).

Doch H. U. von Balthasar stellt in seinem wichtigen Aufsatz fest, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist" (und noch viel weniger von Sein-und-Nichts in dem vom Herausgeber gemeinten Sinn): „Mystische Erkenntnis tendiert grundsätzlich dahin, das Nachdenken über Sein und Nichts, Gott und Welt, Ich und Selbst in der reinen Erfahrung des Absoluten aufgehen zu lassen" (11, bei W. Strolz). Ist die Bibel also „antimystisch"? Und vielleicht sogar – gemessen am Beitrag von A. M. Haas – Meister Eckhart? Hinzu kommt noch, daß der eigene Aufsatz des Herausgebers über „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-King und zum Zen-Buddhismus" fragen läßt: Welches der drei Zeugnisse vertritt die „abendländische Mystik"? Vielleicht Heidegger? Auch bei Nicolaus Cusanus (den G. Benavides mit Nagarjuna vergleicht) sollte man nicht von Mystik sprechen. Um dies zu verstehen, muß man nur die Einheit von Eckharts deutschem und lateinischem Werk mit der Gespaltenheit der cusanischen Entsprechung vergleichen. Der Hinweis auf den großartigen Aufsatz des marxistischen Germanisten J. Seyppel (dessen greifbarer Neudruck in „Das Mysterium und die Mystik", 1974, dem Autor entgangen ist) übersieht völlig, daß Seyppel das „Existential" in die Mitte der Mystik stellt. Etwas versöhnt der letzte Aufsatz von R. Panikkar, der zwar nicht über „abendländische Mystik" geht, aber mit frappierender Durchsichtigkeit westliche und östliche Denkstrukturen vergleicht und dabei wiederum zeigt, daß es ohne das „Existential" nicht geht: „Um das Geglaubte darstellen zu können, muß man es irgendwie glauben ...", und eben die von ihm geforderte „Methodik sui generis in der Begegnung der Religionen" scheint der abstrakt philosophischen Gesamtanlage des Buches zu fehlen (obgleich einige seiner Autoren überdeutlich darauf hinweisen).

Der Gesamttitel des Buches trifft nicht die Sache.

München Josef Sudbrack

Sein und Schein der Religion. Hrsg. von Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller. Mit Beiträgen von Bernhard Casper u. a. – Düsseldorf: Patmos (1983). 347 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) kart. DM 48.–

Von Kant bis Heidegger erstrecken sich die in diesem Bd versammelten Untersuchungen, deren gemeinsame Aufgabe im Hinblick auf die dargestellten Positionen es ist, „zu zeigen, wie dort jeweils in einem philosophischen denkerischen Entwurf durchgängig Religion im ganzen, mit ihrem Anspruch, das ‚ganze' Leben zu repräsentieren, aufgenommen und in die Fragwürdigkeit des (...) Grundes verspannt wurde" (10). Es geht somit um einen inneren Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion, der darin begründet ist, „daß philosophisches Denken es unternimmt, die ‚ganze' Realität der Lebenspraxis, die sich als Religion zu artikulieren versucht, zu denken (...)" (9). Doch mit den vorliegenden Einzeluntersuchungen ist nicht beabsichtigt, eine „Religionsphilosophie" im Sinne einer philosophischen Spezialdisziplin zu bieten, vielmehr ist die Vermutung leitend, daß „Philosophie als solche auch unthematisch immer durch und durch von einer religiösen Erfahrung durchdrungen ist, und sei es in kritisch distanzierenwollender Weise" (9f). Unter dieser generellen Perspektive werden insgesamt zehn philosophische Entwürfe der letzten beiden Jahrhunderte behandelt: Kant und Nietzsche von A. Halder; Fichte, Schelling und Hölderlin von J. Möller; Baader von H.-J. Görtz; Hegel und Heidegger von S. Müller und Rosenzweig von B. Casper. Die Untersuchungen entstanden im Rahmen eines von der Universität Augsburg geförderten Forschungsprojektes (vgl. 15); fast alle Autoren gehören einem, von B. Casper geleiteten, internationalen Arbeitskreis zur religionstheoretischen Grundlagenforschung (Religion und Sprache) an (vgl. die biobibliographischen Angaben am Schluß des Bdes, 345ff). Der Bd enthält auch ein Personenregister, das man insbesondere bei Sammelbänden als nützlich begrüßt (342–344).

Auch wenn die in diesem Buch enthaltenen Studien nicht im Sinn spezialisierter religionsphilosophischer Reflexionen verstanden sein wollen, wird man mit dem Einsatz bei Kant eine gewisse Parallele zur Religionsphilosophie als eigenständiger Disziplin erblicken können, da dieser Denker (neben oder gemeinsam mit Schleiermacher und Hegel) gemeinhin als „Begründer", zumindest als einer der wichtigsten Vertreter dieser „Disziplin" gilt. Es wird zudem auch ausdrücklich von „Kants Religionsphilosophie" gesprochen, die sich – und dies ist fürs erste überraschend – „durchaus als christliche Philosophie" erweise, und

zwar aufgrund ihres – durch die neuzeitlich-europäische Aufklärung hindurchgehenden – Zurückreichens in die metaphysisch bestimmte Reflexion des christlichen Glaubens (22). Diese historisch motivierte Aussage wird durch die systematischen Ausführungen Halders des näheren in ihrem kritischen Sinn präzisiert, insofern, als zunächst die Religion in Beziehung gebracht wird zur transzendentalen Leistungsfähigkeit des Subjekts, deren restriktive kantische Bestimmung letztlich nur die Rede vom symbolisierenden Bild und Geheimnis in Hinblick auf die übersinnliche Welt zulassen (vgl. 22ff, 30f). Diese Einschränkung in bezug auf das übersinnlich Vorgestellte (Welt, Seele, Gott) werde erfordert durch Kants „grundlegendste Unterscheidung", die Halder zwischen dem endlich-vernünftigen Bewußtsein und dem unendlich Abgründigen gegeben sieht (37). Mit Konsequenz arbeitet der Vf. eine Anthropologie bei Kant heraus, nach der der Mensch als „das Verhältnis seiner selbst als eines Endlichen zum Unendlichen" definiert zu werden vermag (25), und wofür er sich auch auf das treffende Wort J. Möllers bezieht, nach dem man hinsichtlich der das gesamte kritische Werk durchziehenden Anthropologie Kants „von Bausteinen einer modernen theologia negativa sprechen" könne (zit. 27).

An die Darstellung Kants schließen sich die Abhandlungen über die großen Systemdenker des deutschen Idealismus an, über Fichte (39–60), Schelling (61–83), und dann später Hegel (158–193). Ebenfalls an drei Denkern wird die systemkritische Entfaltung religionsphilosophischen Denkens erhellt (vgl. 12f): an Baader (84–137), Kierkegaard (194–248) und Rosenzweig (274–297). Weitere drei Entwürfe lassen sich nicht ohne weiteres einer bestimmten Tendenz zuordnen, bilden aber gleichwohl ein Denken hinsichtlich der Religion aus, das durch eine analoge Struktur gekennzeichnet ist, obwohl es sich einer strikten Definition und Eingrenzung entzieht: Hölderlin (138–157), Nietzsche (249–273) und Heidegger (297–341). Gerade aber in dieser Indeterminiertheit verdient es besondere Beachtung.

Im folgenden sollen diese Positionen im einzelnen besprochen werden, um an ihnen in exemplarischer Weise deutlich zu machen, welche Möglichkeiten für das Verständnis von Gott und Religiosität das Gespräch mit einer Philosophie bringt, die von sich aus um die Problematik, ja bisweilen Aporetik der religiösen Frage weiß. In jeweils abgewandelter Weise gilt dies gewiß auch für die anderen in diesem Sammelwerk dargestellten Entwürfe.

Von einer inspirierend wirkenden kritischen Offenheit gegenüber einem Denker im Horizont der christlichen Wirkungsgeschichte sind J. Möllers Darlegungen zu Hölderlin charakterisiert.

In einfühlender Interpretation wird hier in Abhebung von herkömmlichen, wie z. B. pantheistischen Einordnungen (vgl. 155), oder der Minderbewertung des Dichterischen für die religiöse Erfahrung (vgl. z. B. 138), die Erfahrung der geistdurchwirkten Natur als Begegnungsdimension mit der Wirklichkeit des Göttlichen freigelegt. Der Vermutung des Autors, daß „es durchaus möglich (wäre), daß Hölderlin eine Tiefendimension erschlossen hätte" (156), kann man nach der Lektüre dieses Beitrages nur bejahen. Es ist eine Dimension, die sich eben nicht klar von der theologischen Redeweise trennen läßt, sondern vielmehr gilt hier: „Das, wovon Theologie spricht, und das, was der Dichter nennt, gehen ineinander über" (157). Mit Recht wird darum Hölderlin als ein Dichter bezeichnet, der in die Zukunft weist (vgl. ebd.), und man wird diesem Urteil besonders hinsichtlich seiner religionsphilosophischen Relevanz zustimmen, auch wenn die Dichtung eine andere, gleichwohl aber der Philosophie nicht entgegengesetzte Gestalt des Denkens repräsentiert.

Mit der Frage: „Friedrich Nietzsche: Religion auf dem Äußersten?", überschreibt Halder seine Darlegungen zu diesem religionsphilosophisch noch immer nicht aufgearbeiteten Denker. Die Antwort fällt bejahend aus: In der äußersten Übersteigung und Übersteigerung, die die „Transzendenz" des Nietzscheschen Willens genannt wird, „ist, was bislang Meta-physik und Re-ligion hieß, ins Extremste gespannt und zerdehnt" (272).

Ausgangspunkt und Mitte der Überlegungen werden im Willen erblickt, von dem her auch das Denken als Wille charakterisiert wird (vgl. 249ff). Dem pluralen Willenskonzept Nietzsches entsprechend führt dieser Ansatz folgerichtig zur Betonung der Perspektivität, die den Grund nur noch als Abgrund frag-würdig sein läßt (vgl. 254, Zwischenüberschrift), wenngleich Halder zurecht mit Nietzsche zu bedenken gibt, daß auch dieser zum Tode Gottes führende Extremismus nicht alle Möglichkeiten eliminiert, sondern zunächst nur den moralisch-logisch gedachten Gott negiert (vgl. 259). Von dieser neuen Perspektive her ist es zwar fraglich, ob man sagen kann, daß das exzessive Experiment Nietzsches in jeder Hinsicht gescheitert sei (vgl. 256), zudem ja Nietzsches Wille letztlich die Bejahung will, sogar bis zur „Bejahung des Verlustes der Wiederkehr" (267, Überschrift). Gleichwohl aber wird man zustimmen müssen, daß Nietzsches vergeblicher Versuch eines letzten Ja und Amen zu allem den Blick zu öffnen vermag für einen, für den Gott, der selbst von einem „Übermut der Macht zur Ohnmacht (. . .) versucht worden sein muß, ohne Wiederkehr des Gleichen, und doch ein für allemal" (273).

Der letzte Beitrag des Bdes über Heidegger bringt eine Tatsache prägnant zum Ausdruck, der allen vorangehenden als Leitgedanke ebenfalls vor Augen stand, nämlich die Tatsache, daß es nicht um Religionsphilosophie als einer Sonderdisziplin gehe: Heidegger biete „keine eigenständige, gesondert entfaltete ‚Philosophie der Religion' – ein Sachverhalt, welcher dem Duktus seines Fragens essentiell verbunden scheint" (299).

Doch dieser Grundzug zeigt sich in einer eigenartig „distanzierende(n) Abwehr" und „abständige(n) Neutralitiät" im Verhältnis zur Religion, insbesondere zur christlichen (300, vgl. 318). Die Reserviertheit gegenüber religiösen und theologischen Gehalten zeige sich schon in ‚Sein und Zeit'; die Erörterung der Bezüge des Daseins verharre im Verhältnis zur expliziten Religiosität „in strikter Vorläufigkeit" (307). Selbst bei den in großer Nähe zum christlichen Glauben entfalteten Themen wie Schuld, Gewissen oder Sein zum Tode könne „allein in analogem Sinne von einem religiösen Bezug gesprochen werden" (313). Die schlechthin vorrangige, auch die Frage nach Gott und dem Göttlichen vorausgehend bestimmende Mitte des Heideggerschen Denkens sei eben die Seinsfrage; und diese werde, wie schon die Überschrift zu dieser Abhandlung angibt, im Horizont der „Weltnacht und Vorläufigkeit des Denkens" entfaltet, wodurch auch die Rede über die Erscheinung bzw. noch mehr Verbergung des Göttlichen bestimmt werde (vgl. 338f).

Der das Buch abschließende Beitrag über Heidegger macht in ernüchternder Weise deutlich, eine welch große Distanz zur religiösen Frage auch bei einem Denker angetroffen werden kann, der jeder polemischen Äußerung der Religion gegenüber abhold war. Dennoch kann mit Recht gesagt werden: „Hier (scil. bei Heidegger, J. F.) wie auch bei Nietzsche wurzelt das philosophische Denken in einer Erfahrung der wie immer zweideutig erscheinenden ‚Transzendenz' und möchte diese Erfahrung auf den Gedanken bringen, die man religiöse Erfahrung anzusprechen berechtigt ist" (14). Die Verhältnisbestimmung zwischen Nähe und Distanz, innerer Zusammengehörigkeit und zugleich faktischer Geschiedenheit von Philosophie und Religion in sorgfältig ausgearbeiteten Einzeldarstellungen durchgeführt zu haben, ist das Verdienst dieses Sammelwerkes, das für jeden weiteren Versuch, dieses schwierige Verhältnis innerhalb der neueren Philosophie im ganzen oder hinsichtlich einer spezifischen Position systematisch zu fassen, eine fundamentale Orientierung bildet.

Wien Johann Figl

Ratzinger, Joseph: **Suchen, was droben ist.** Meditationen das Jahr hindurch. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 119 S., kart. DM 16.80

In 23 Predigten aus seiner Münchner Zeit zu den Ereignissen des Kirchenjahrs, Advent, Maria Lichtmeß (heute: „Erscheinung des Herrn"), aber auch zum Karneval als Auftakt zur Feier des Ostergeheimnisses, zu Ostern und Pfingsten und zu Fronleichnam, erörtert Kardinal Ratzinger die Brennpunkte christlichen Seins: ein ganzes Leben lang gut sein, im Alltag den Glauben lieben (21), Nachgehen hinter Christus (36); „gezeichnet mit dem Kreuz Christi, fröhlich durchs Dunkel schreiten" (39); nicht „die Sache Jesu", sondern Jesus den Lebenden selbst bezeugen (40). „Glaube an die Auferstehung" ist „die radikalste und dramatischste Absage an jede Form von Materialismus" (45) und „Besinnung auf geistgemäßes Verhalten" (73). Maria stellt als Jungfrau den „Glauben als Jugend" dar (87), „als den Neubeginn Gottes in einer vergreisten Welt" (87).

Beverungen Oda Hagemeyer

Kamphaus, Franz: **Was dir zum Frieden dient.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1983). 128 S., kart. DM 9.80

Im Anschluß an Evangelientexte stellt Vf. den Maßstab christlichen Friedensverständnisses in der Botschaft Jesu heraus. Er läßt die Worte und das Sein Jesu in unsere Welt- und Lebenssituation hineinsprechen. Seine Darlegungen sind Frucht alltäglicher Arbeit „als Seelsorger, als Theologe, als Bischof" (6). Im Anschluß an Mt 6,24–34 zeigt er, wie unsere heutige allgemeine Angst ihr Ende finden kann: „Die verheißene angstfreie Welt ist jetzt schon da . . . für den, der glaubt" (18). Gemäß der Bergpredigt (Mt 5,17–20) ist das „Recht der Gnade letztlich Ursprung und Maßstab christlichen Handelns . . .; im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsdenken" (34) kann so das Böse überwunden werden. Die Bergpredigt mit ihren Weisungen ist nicht als Gesetz zu verstehen, sondern als „Rat zu einem riskanten Weg" im Zeichen des Kreuzes (60). Beim Wort vom Feind (Mt 5,43–48) soll man auch an den „feindlichen Bruder" im eigenen Innern denken (70). Der in Lk 2,14 verkündete Weltfriede ist kein bloßer Seelenfriede, sondern eine durchaus politische Größe (88). Lukas „erinnert an die Vergangenheit, um für die Jetztzeit zu mahnen und für die Zukunft zu sorgen" (99). „Der Weg zur Veränderung der Welt beginnt im eigenen Innern" (106); „der Friede, von dem das Evangelium spricht, ist im Zeichen der Dornenkrone geschlossen" (114).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

A handbook of christian theologians. Edited by Dean G. Peerman and Martin E. Marty. Enlarged edition. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1984). 735 p.

Für Kirche und Heimat. Festschrift Franz **Loidl** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von seinen Freunden und Schülern. – Wien, Mchn: Herold Verl. (1985). 520 S., 12 Abb. auf Taf. im Anhang; kart. DM 58,–.

Christliches **Studium** heute. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion. Hrsg.: Carsten Peter Thiede. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1984). 252 S. = Tagesfragen XIV; kart. DM 16,80.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Schierse, Franz Joseph: **Konkordanz** zur Einheitsübersetzung der Bibel. Erarbeitet von Franz Joseph Schierse. – Düs: Patmos Verl.; Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1985). 1799 S.; DM 168,–.

Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre. Von Georges Casalis (u. a.). Hrsg. von den Tübinger Theologischen Fachschaftsinitiativen. – Frb/S: Éd. Liberación; Münster: Exodus 1985. 154 S.; DM 18,–.

Klein, Hans: Die Bewältigung der Not im Alten und Neuen Testament. – ThZ XL, 1985, 257–274.

2. Altes Testament

Simposio Bíblico Español ‹Salamanca, 1982›. Ed. por N. Fernández Marcos (y. o.). – Madr: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid 1984. 772 p.; pes 3000; [cont. e. a.:] p. 15–21: González Echegaray, Joaquín: Precisiones sobre la clasificación usual del Paleolítico Superior de Palestina; p. 23–32: Fernández-Tresguerres Velasco, Juan A.: Reflexiones acerca del fenómeno de neolitización en la región de Palestina; p. 33–39: Olávarri Goicoechea, Emilio: El modelo de casas del Hierro I halladas en Tell Medeineh de Transjordania y sus posibles relaciones con el mundo palestinense; p. 41–49: Díez Fernández, Florentino: Cerámica común romana y la geografía de Galilea en el Nuevo Testamento; p. 63–82: Zurro Rodríguez, Eduardo: **Ebla** y la Biblia: filología y exégesis; p. 83–114: Olmo Lete, Gregorio del: Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas; p. 115–128: Cunchillos Ylarri, Jesús L.: Expresiones de la fe y la piedad cotidianas en las salutaciones de las cartas de **Ugarit**; p. 129–140: Teixidor, Javier: Contexto epigráfico y literario de **Esdras** y **Daniel**; p. 143–148: Girón Blanc, Luis F.: El hebreo samaritano. Estado de la cuestión; p. 149–182: Vegas Montaner, Luis: Aportación al aparato crítico de la Biblia Hebraica: relación completa de variantes de los manuscritos del Mar Muerto respecto al textus receptus de Profetas Menores; p. 183–192: Fernández Tejero, Emilia: Masora y exégesis; p. 193–212: Ortega Monasterio, María Teresa: El texto de los Códices Modelo según el 'Ôr Tôrah de Mĕnahem de Lonzano; p. 215–228: Trebolle Barrera, Julio C.: Recensión y redacción de 2 **Re 17,7–23** (TM LXX^{B} / LXX^{L} VL); p. 229–244: Fernández Marcos, Natalio: La Septuaginta y los hallazgos del Desierto de Judá; p. 245–254: Spottorno y Díaz Caro, Victoria: El Papiro 967 como testimonio prehexaplar de **Ezequiel**; p. 255–268: González Luis, José: Los «targumim» y la versión de Símaco; p. 271–287: Guillén Torralba, Juan: Sobre el vocabulario de «bendición» del **Pentateuco**; p. 289–308: García López, Félix: Un profeta como Moisés. Estudio crítico de **Dt 18,9-22**; p. 309–323: Simian-Yofre, Horacio: »Manifestará su destino ante las naciones» ‹**Is 42,1b**›; p. 325–343: Asurmendi Ruiz, Jesús M.: Jeremías y las naciones; p. 345–356: Busto Saiz, José R.: Macarismos desarrollados: un tipo de poema sapiencial; p. 359–369: Alonso Schökel, Luis: El punto de vista en las correspondencias lingüísticas; p. 371–392: Alonso Díaz, José: Los «dos Yahvés» incompatibles o dos antropologías bíblicas contrapuestas; p. 393–412: Sicre Díaz, José: Diversas reacciones ante el latifundismo en el antiguo Israel; p. 413–434: Muñoz Iglesias, Salvador: Insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento; p. 435–454: Sánchez Caro, José M.: El canon del Antiguo Testamento: historia, hermenéutica, teología; p. 457–475: Pérez Fernández, Miguel: Versiones targúmicas de **Génesis 3,22-24**; p. 477–494: Ribera i Florit, Josep: Elementos comunes del Targum a los Profetas y del Targum Palestinense; p. 459–512: Vicent Saera, Rafael: Tradiciones targúmicas de **Zacarías 9-14** en **Juan 12**; p. 513–521: Fernández Vallina, Javier: Targum y exégesis contemporánea: Algunos problemas metodológicos; p. 523–552: Muñoz León, Domingo: Tradiciones targúmicas en el Baruc Siríaco ‹**II Baruc**›; p. 553–571: Rodríguez Carmona; Domingo Antonio: El Midrás de los Dones y su relación con el Targum Palestinense; p. 575–609: Díez Merino, Luis: Los «vigilantes» en la literatura intertestamentaria; p. 611–622: García Martínez, Florentino: El Rollo del Templo y la halaká sectaria; p. 623–635: Piñero Sáenz, Antonio: José y Asenet y el Nuevo Testamento; p. 637–662: Agua Pérez, Agustín del: Deráš cristológico del **Salmo 110** en el Nuevo Testamento; p. 663–679: Aranda, Gonzalo: Ideas escatológicas judías en el Apocalipsis copto de Elías; p. 681–697: Alonso Fontela, Carlos: La esclavitud en la época de Jesucristo y sus precedentes.

Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft. Hrsg. von Norbert Lohfink. S. Amsler [u. a.]. – Lv: University Press; Lv: Peeters 1985. XI, 382 S. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVIII; FB 2000; [enth.:] S. 9–12: Paul, M. J.: Hilkiah and the law ‹2 Kings 22› in the 17th and 18th centuries: Some influences on W. M. L. de Wette; S. 13–23: Lust, J.: A. Van Hoonacker and Deuteronomy; S. 24–48: Lohfink, N.: Zur neueren Diskussion über 2 **Kön 22–23**; S. 51–54: Amsler, S.: Loi orale et loi écrite dans le Deutéronome; S. 55–75: Halbe, J.: „Gemeinschaft, die Welt unterbricht": Grundfragen und -inhalte deuteronomischer Theologie und Überlieferungsbildung im Lichte der Ursprungsbedingungen alttestamentlichen Rechts; S. 76–98: Weinfeld, M.: The emergence of the deuteronomic movement: The historical antecedents; S. 99–106: Cazelles, H.: Droit public dans le Deutéronome; S. 107–110: Hoppe, L. J.: Jerusalem in the deuteronomistic history; S. 111–126: Labuschagne, C. J.: Divine speech in Deuteronomy; S. 129–134: Laberge, L.: La Septante de **Dt 1–11**: Pour une étude du «texte»; S. 135–144: Christensen, D. L.: Form and structure in Deuteronomy **1–11**; S. 145–148: Goudoever, J. van: The liturgical significance of the date in **Dt 1,3**; S. 149–163: Perlitt, L.: Deuteronomium **1–3** im Streit der exegetischen Methoden; S. 164–173: Brekelmans, C.: Deuteronomy **5**: Its place and function; S. 174–207: Vermeylen, J.: Les sections narratives de Deut **5–11** et leur relation à **Ex 19-34**; S. 208–251: Begg, C. T.: The destruction of the calf ‹**Exod 32,20/Deut 9,21**›; S. 252–272: Braulik, G.: Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium **12–26** und der Dekalog; S. 273–276: Kaufman, S. A.: Deuteronomy **15** and recent research on the dating of P; S. 277–297: García López, F.: Le roi d'Israël: Dt **17,14-20**; S. 298–303: Locher, C.: Deuteronomium **22,13-21**: Vom Prozeßprotokoll zum kasuistischen Gesetz; S. 304–309: Anbar, M.: The story about the building of an altar on Mount Ebal: The history of its composition and the question of the centralization of the cult; S. 310–320: Rofé, A.: The covenant in the land of Moab ‹Dt **28,69-30,20**›: Historico-literary, comparative, and formcritical considerations; S. 321–325: Mayes, A. D. H.: Deuteronomy **29, Joshua 9**, and the place of the Gibeonites in Israel; S. 326–328: Holladay, W. L.: A proposal for reflections in the Book of Jeremiah of the seven-year recitation of the law in Deuteronomy ‹Deut **31,10-13**›; S. 329–340: Bogaert, P.-M.: Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse ‹Dt **32,43**›; S. 341–347: Luyten, J.: Primeval and eschatological overtones in the Song of Moses ‹Dt **32,1-43**›; S. 351–356: Fabry, H.-J.: Spuren des Pentateuchredaktors in **Jos 4,21ff.**: Anmerkungen zur Deuteronomismus-Rezeption; S. 357–362: Vanoni, G.: Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in **2 Kön 23,25-25,30**; p. 363–368: Appendix: A. Van Hoonacker bibliography.

Aitken, Kenneth: The wooing of **Rebekah**: A study in the development of the tradition. – Journal for the study of the Old Testament XXX, 1984, 3–23; p. 25–50: Jackson, Bernard S.: The ceremonial and the judicial: Biblical law as sign and symbol; p. 51–66: Phillips, Anthony: The laws of slavery: **Exodus 21.2-11**; p. 67–84: Perdue, Leo G.: 'Is There Anyone Left of the House of Saul . . .?' Ambiguity and the characterization of David in the succession narrative; p. 85–93: Dillard, Raymond B.: The literary structure of the Chronicler's Solomon narrative; p. 95–109: Webster, Edwin C.: Strophic patterns in **Job 29–42** p. 123–128: Leene, Henk: **Isaiah 46.8** – Summons to be human?

3. Neues Testament

Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg **Kümmel** zum 80. Geburtstag Hrsg. v. Erich Gräßer [u. a.]. – Tüb.: Mohr 1985. VI, 356 S.; DM 148,–; [enth.:] S. 1–17: Barrett, Charles Kingsley: Faith and eschatology in **Acts 3**; S. 19–32: Dupont, Jacques: «Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée» ‹**Ac 15,16 = Am 9,11**›; S. 33–49: Gräßer, Erich: Verheißung und Erfüllung. Werner Georg Kümmels Verständnis der Eschatologie Jesu; S. 51–69: Hahn, Ferdinand: Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium; S. 71–104: Hengel, Martin: Jakobus der Herrenbruder – der erste „Papst"?; S. 105–121: Holtz, Traugott: Theologie und Christologie bei Paulus; S. 123–133: Hübner, Hans: Was heißt bei Paulus „Werke des Gesetzes"?; S. 135–158: Clark Kee, Howard: Pauline eschatology: relationships with Apocalyptic and Stoic thought; S. 159–163: Lohse, Eduard: Jesu Bußruf an die Reichen, **Markus 10,25** par; S. 165–188: Lorenzi, Lorenzo de: La speranza nostro vanto **Rom 5,2c**; S. 189–198: Merk, Otto: Zu Rudolf Bultmanns Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes; S. 199–208: Digby Moule, Charles Francis: The function of the Synoptic Gospels; S. 209–227: Mußner, Franz: „Weltherrschaft" als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse; S. 229–247: Roloff, Jürgen: Pfeiler und Fundament der Wahrheit. Erwägungen zum Kirchenverständnis der Pastoralbriefe; S. 249–265: Schnackenburg, Rudolf: Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte; S. 267–275: Schrage, Wolfgang: „Ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie ein Tag" **2 Petr 3,8**; S. 277–284: Schweizer, Eduard: Die Bedeutung der Eschatologie für den Glauben bei Jesus; S. 285–302: Stuhlmacher, Peter: Paulus und Luther; S. 303–333: Vögtle, Anton: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde . . ." ‹**Apk 21,1**›; S. 335–356: Walter, Nikolaus: „Hellenistische Eschatologie" im Neuen Testament.

From Jesus to Paul. Studies in honour of Francis Wright **Beare**. Edited by Peter Richardson and John C. Hurd. – (Waterloo, Ontario:) Laurier Univ. Press (1984). XXX, 233 p.; paper $ 14,95; [cont.:] p. XXI–XXIV: Hurd, John C.: Bibliography of Francis Wright Beare; p. 1–21: Wilson, S. G.: From Jesus to Paul: The contours and consequences of a debate; p. 23–45: Rollmann, Hans: Paulus alienus: William Wrede on comparing Jesus and Paul; p. 47–60: Scobie, Charles H. H.: Jesus or Paul? The origin of the universal mission of the Christian Church; p. 61–72: Gaston, Lloyd: Paul and Jerusalem; p. 73–89: Hurd, John C.: "The Jesus whom Paul preaches" ‹**Acts 19:13**›; p. 91–111: Richardson, Peter: Thunderbolt in Q and the wise man in Corinth; p. 113–126: Hurtado, L. W.: Jesus as lordly example in **Philippians 2:5-11**; p. 127–141: Stanley, David: Imitation in Paul's letters: Its significance for his relationship to Jesus and to his own Christian foundations; p. 143–156: Johnston, George: "Kingdom of God" sayings in Paul's letters; p. 157–167: Przybylski, Benno: The spirit: Paul's journey to Jesus and beyond, p. 169–184: Segal, Alan F.: "He who did not spare his own son . . .": Jesus, Paul, and the Akedah; p. 185–206: Klassen, William: Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three first-century feminists; p. 207–215: Grant, Robert M.: Marcion and the critical method.

Zedda, Silverio: **Lc. 1,35b,** «Colui che nascerà santo sarà chiamato Figlio di Dio». – RBibl XXXIII, 1985, 29–43. 165–189; S. 63–79. 191–228: Kiernikowski, Zbignier: Identità e dinamismo della vita cristiana secondo **Col. 1,3–11.**

Martin, Ralph P.: The spirit and the congregation. Studies in **1 Corinthians 12-15**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). VII, 168 p.; $ 11,95.

Furnish, Victor Paul: II **[Second]** Corinthians. Translated with introduction, notes and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1984. XXII, 619 p. = The Anchor Bible XXXII A; $ 18,–.

Lindemann, Andreas: Der **Epheser**brief. – Zü: Theologischer Verlag 1985. 143 S. = Zürcher Bibelkommentar: NT. VIII; kart DM 24,–.

Smith, Robert H[ouston]: **Hebrews**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House (1984). 207 p. = Augsburg Commentary on the New Testament; $ 7,95.

Bénétreau, Samuel: La premiere épître de **Pierre**. – (Vaux-sur-Seine:) Edifac (1984). 287 p.; F 92,–.

Schmithals, Walter: Einleitung in die drei ersten Evangelien. – B, NY: de Gruyter 1985. XI, 494 S. = De-Gruyter-Lehrbuch; DM 58,–.

Methoden der Evangelien-Exegese. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1985). 186 S. = Theologische Berichte XIII; kart DM 38,–; [enth.:] S. 11–39: Schelbert, Georg: Wo steht die Formgeschichte?; S. 41–85: Marguerat, Daniel: Strukturale Textlektüren des Evangeliums; S. 87–121: Venetz, Hermann-Josef: Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments; S. 123–163: Füssel, Kuno: Materialistische Lektüre der Bibel; S. 165–182: Mussner, Franz: Rückfrage nach Jesus.

Donaldson, Terence L.: Jesus on the mountain: a study in Matthean theology. – Sheffield: J.S.O.T. Press 1985. XVI, 326 p.; £ 18,50.

Borgs, Marcus J.: Conflict, holiness, and politics in the teachings of Jesus. – NY, Tor: Edwin Mellen Pr. 1984, IX, 397 p. = Studies in the Bible and early Christianity V; $ 49,95.

Hendrickx, Herman: The **Passion narratives** of the Synoptic Gospels. – Lo: Chapman (1984). VII, 192 p. = Studies in the Synoptic Gospels; £ 4,95.

Saldarini, Anthony J.: Jesus and Passover. – NY: Paulist Press (1984). 114 p.

Ford, J(osephine) Massyngbaerde: My enemy is my guest. Jesus and violence in Luke. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books (1984). XIV, 178 p.

Dunn, James D. G.: The evidence for Jesus: the impact of scholarship in our understanding of how Christianity began. – Lo: SCM Press 1985. XIII, 113 p.; £ 4,50.

Barnard, Will J. – Peter van't Riet: **Lukas**, de **Jood**. Een joodse inleiding op het Evangelie van Lukas en de Handelingen der Apostelen. – Kampen: Kok (1984). 203 blz.; hfl 27,50.

Hendrickx, Herman: The Sermon on the Mount. – Lo: Chapman (1984). X, 210 p. = Studies in the Synoptic Gospels; £ 4,95.

Brown, Schuyler: The origins of Christianity. A historical introduction to the New Testament. – Oxf, NY: Oxford Univ. Press 1984. X, 169 p. = The Oxford Bible series; £ 3,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Iserloh, Erwin: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Band I: Kirchengeschichte als Theologie. Band II: Geschichte und Theologie der Reformation. – Mstr: Aschendorff 1985. 520, 510 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband III,1 und III,2; DM 120,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Was muß christliche Geschichtsauffassung leisten? Zu Ende und Anfang einer Fragestellung. – ZRGG XXXVI, 1984, 289–304; S. 305–312: Dempe, Hellmuth: Bemerkungen zur christlichen Anthropologie der Sprache.

Fina, Kurt: Vom geschichtsdidaktischen Ort der Subjektivität. Eine anthropologische Grundlegung historischer Bildung. – HJ CV, 1985, 129–170.

Erdmann, Karl Dietrich: Zur Geschichte der Internationalen Historikerkongresse. Ein Werkstattbericht. – GWissUnt XXXVI, 1985, 535–553; S. 554–564: Rohlfes, Joachim: Geschichtsdidaktik und Gesellschaft; S. 565–576: Petersen, Traute: Historienmalerei – Programm und Probleme (mit 16 Abb., z. T. farb.).

Jarausch, Konrad H.: Quantitative Methoden in der Geschichtswissenschaft. Eine Einführung in die Forschung, Datenverarbeitung und Statistik. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. X, 211 S. = Die Geschichtswissenschaft.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Vorgrimler, Herbert: Vom „sensus fidei" zum „consensus fidelium". – Conc XXI, 1985, 237–242; S. 242–249: Schillebeeckx, Edward: Die Lehrautorität aller – Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments; S. 249–254: Walgrave, Jan: **Newmans** Essay „Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre".

Fischer-Wollpert, Rudolf: Lexikon der Päpste. – Rgb: Pustet 1985. 321 S.

Garuti, Adriano: Il Papa patriarca d'Occidente? Riflessioni sull'origine del titolo. – Antonianum LX, 1985, 42–85.

Vries, Wilhelm de: **„Vicarius Petri"**. Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend. – StdZ CX, 1985, 507–520.

Les diocèses de **Nice** et **Monaco**. Sous la direction de Françoise Hildesheimer. Avec la collaboration de P. Bodard. – P: Beauchesne 1984. 379 p., 5 cartes = Histoire des Diocèses de France XVII; F 120,–.

Pannenberg, Wolfhart: Die kritische Platonrezeption **Augustins** in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken. – ZKG XCVI, 1985, 147–161.

3. Alte Kirchengeschichte

Frend, W. H. C.: The rise of Christianity. – Lo: Darton Longman and Todd 1984. XVII, 1022 p.; £ 35,–.

Sachot, Maurice: Comment le **christianisme** est-il devenu *religio?* – RSR LIX, 1985, 95–118.

Pietri, Charles: Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 221–243.

Mémorial André-Jean **Festugière**. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey. – Genève: Cramer 1984. XXXIV, 285 p. = Cahiers d'Orientalisme X; sfr 120,–; p. XVII–XXXIV: Bibliographie de A.-J. Festugière, O.P.; [cont. e. a.:] p. 119–124: Stewart, Zeph: Greek crowns and Christian martyrs; p. 125–129: Chadwick, Henry: Oracles of the end in the conflict of paganism and Christianity in the fourth century; p. 131–141: Fontaine, Jacques: «Dominus lucis»: un titre singulier du Christ dans le dernier vers de **Juvencus**; p. 143–151: Kannengiesser, Charles: Les «Blasphèmes d'Arius» ‹**Athanase** d'Alexandrie, De synodis 15›: un écrit néo-arien; p. 153–162: Wyss, Bernhard: **Gregor** von **Nazianz** oder **Gregor** von **Nyssa**? ‹Greg. Naz. epist. 249 Gallay/Greg. Nyss. epist. 1 Pasquali›; p. 163–186: Paramelle, Joseph: Une Catéchèse baptismale inconnue du début du V^e^ siècle; p. 187–198: Lucchesi, Enzo: L'Oratio I «De laudibus S. Mariae» de **Proclus** de **Constantinople**. Version syriaque inédite; p. 199–207: Aubineau, Michel: Proclus de Constantinople, In illud: «Et postquam consummati sunt dies octo» (Lc 2,21); p. 209–223: Gigon, Olof: Überlegungen zu **Augustins** Soliloquia; p. 225–234: Regnault, Lucien: Le vrai visage d'un Père du désert ou Abba Jean Colobos à travers ses apophtegmes; p. 235–245: Guillaumont, Antoine et Micheline Albert: Lettre de Dadisho Qatraya à Akosh, sur l'hésychia; p. 246–262: Petitmengin, Pierre et Bernard Flusin: Le livre antique et la dictée Nouvelles recherches; p. 263–266: Grosdidier de Matons, José: Les *Miracula sancti Artemii:* note sur quelques questions de vocabulaire; p. 267–273: Halkin, François: Les moines martyrs du Sinaï dans le Ménologe impérial.

Simonetti, Manlio: Uno sguardo d'insieme sull'esegesi patristica di Isaia fra IV e V secolo. – Annali di storia dell'esegesi I, 1984, 9–44; p. 45–51: Rossi, Maria Assunta: Ancora sul Commento ai Salmi di **Cirillo**. A proposito di un recente lavoro sui commentari patristici al salterio; p. 53–58: Vian, Giovanni Maria: L'esegesi atanasiana ai Salmi; p. 59–74: Mara, Maria Grazia: Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo; p. 75–108: Pesce, Mauro: Funzione e spazio dell'uso della Scrittura nell'attività apostolica paolina. Ipotesi di ricerca; p. 109–128: Cocchini, Francesca: **Origene** interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla Lettera ai Romani. Problemi esegetici e storici; p. 129–136: Prinzivalli, Emmanuela: Origene e Metodio a confronto su un brano escatologico di Paolo; p. 137–152: Gianotto, Claudio: La figura di **Melchisedek** nelle tradizioni giudaica, cristiana e gnostica (sec. **II** a. C.–sec. **III** d. C.); p. 153–163: Rosso Ubigli, Liliane: La fortuna di **Enoc** nel giudaismo antico: valenze e problemi; p. 165–199: Lupieri, Edmondo: L'Arconte dell'utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista, con particolare attenzione alle problematiche emergenti nel secondo secolo; p. 201–218: Bori, Pier Cesare – Giancarlo Gaeta: La sposa etiope e il primato profetico di Mosè ‹Nm 12›; p. 219–229: Colafemmina, Cesare: Le profetesse **Debora** e **Hulda** nell'esegesi giudaica e cristiana; p. 231–282: Norelli, Enrico: Due testimonia attribuiti a **Esdra**.

Quacquarelli, Antonio: Le nozze eterne nella concezione e nell'iconografia cristiana antica. – VChr XXII, 1985, 5–34; p. 35–89: Aubineau, Michel – Joseph Lemarié: Une adaptation latine inédite et une version arménienne, attribuée à Proclus, du Ps.–Chrysostome, In Christi natalem diem ‹PG 61, 737–738. CPG 4650›; p. 91–104: Buonocore, Marco: Munera e venationes: una risposta pagana all'infiltrazione del Cristianesimo nell'Abruzzo romano?; p. 105–119: Giordano, Oronzo: **Leandro** di **Siviglia**: lettera alla sorella Fiorentina sulla verginità e fuga dal mondo; p. 121–140: Gori, Franco: Emendazioni ambrosiane. II: De Helia, De Nabuthae, De Tobia; p. 141–164: Lomiento, Gennaro: Pragma e lexis nelle Omelie su Geremia di **Origene**; p. 165–180: Otranto, Giorgio: Il Regnum longobardo e il santuario micaelico del Gargano: note di epigrafia e storia; p. 181–196: Simonetti, Manlio: Origene e lo scriba di Matteo 13,52.

Kruse, Heinz: Eheverzicht im Neuen Testament und in der **Frühkirche**. – Forum Katholische Theologie I, 1985, 94–116.

Les Constitutions apostoliques. Tome I: Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger. – P: Éd. du Cerf 1985. 356 p. = Sources chrétiennes CCCXX; F 260,–.

Tertullianus: Exhortation a la chasteté. Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini. Traduction par Jean-Claude Fredouille. – P: Éd. du Cerf 1985. 214 p. = Sources chrétiennes CCCXIX; F 148,–.

Sfameni Gasparro, Giulia: **Origene**. Studi di antropologia e di storia della tradizione. – (R:) Ed. dell'Ateneo (1984). 366 p. = Nuovi saggi XC; Lire 40 000.

Poffet, Jean-Michel: La méthode exégétique **d'Héracléon** et **d'Origène** commentateurs de Jn 4: Jésus, la samaritaine et les samaritains. – Frb/S: Éd. Universitaires 1985. XXIX, 304 p. = Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes XXVIII; kart. sfr 58,–.

Peri, Israel: Zur Frage der Echtheit von **Origenes'** 9. Jesajahomilie und ihrer Übersetzung durch Hieronymus. – RBén XCV, 1985, 7–10; p. 11–24: Gorman, Michael M.: The diffusion of the manuscripts of Saint **Augustine's** *De doctrina christiana* in the early middle ages; p. 25–38: Borias, André: Le chiasme dans la **Règle bénédictine**; p. 39–43: Bastiaensen, Antoon R. R.: Un formulaire de messe du Sacramentaire de Vérone et la fin du siège de Rome par les Goths ‹537–538›; p. 44–59: Étaix, Raymond: L'ancienne collection de sermons attribués à saint **Augustin** *De quattuor uirtutibus caritatis.*

Didymus: Kommentar zu **Hiob** ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit dem Ägypt. Museum zu Kairo. Teil 4,1: Kap. 12,1–16,8a (Einleitung, Text, Übersetzung) hrsg. und übers. von Ursula Hagedorn . . . – Bo: Habelt 1985. 199 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXXIII, 1; Lw. DM 54,–.

Brésard, Luc: **Hilaire** de **Poitiers** et le mystère de la naissance. – BLE LXXXVI, 1985, 83–100.

Saffrey, Henri Dominique: Quelques aspects de la piété populaire dans l'Antiquité tardive. – RevÉtAug XXXI, 1985, 3–19; p. 20–45: Duval, Noël: Une hypothèse sur la basilique de Rutilius à Mactar et le temple qui l'a précédée. Études d'archéologie chrétienne nord-africaine: XI; p. 46–70: Berrouard, Marie-François: Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des Lettres 10*, 15*, 16*, 22* et 23*A de saint Augustin; p. 71–89: Chaussy, Yves: Dom Louvard et l'édition de saint Grégoire de Nazianze.

Albert, Gerhard: **Goten** in **Konstantinopel**. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. 211 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I, 2; kart. DM 44,– [Diss., Bonn]

Schäferdiek, Knut: **Bonosus** von Naissus, Bonosus von Serdika und die Bonosianer. – ZKG XCVI, 1985, 162–178.

Corbin, Michel: Négation et transcendance dans l'œuvre de **Denys**. – RSPhTh LXIX, 1985, 41–76.

Frank, Karl Suso: Das Hohelied in der frühen Mönchsliteratur. – ErbAuftr LXI, 1985, 247–260.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sansterre, Jean-Marie: Le pape **Constantin Ier** ‹708–715› et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos. – AHP XXII, 1984, 7–29; p. 31–88: Falkenstein, Ludwig: «Pontificalis maturitas vel modestia sacerdotalis?» **Alexander III.** und **Heinrich** von **Frankreich** in den Jahren 1170–72; p. 89–152: Nyberg, Tore: Papst **Innocenz VIII.** und Skandinavien; p. 153–225: Gasnault, François: La Congrégation des Etudes de 1824 à 1870; p. 227–297: Melano, Maria Franca: Gli editti gregoriani di riforma amministrativa (5 luglio 1831) alla luce di nuovi documenti; p. 299–356: Peri, Vittorio: Le radici italiane nella maturazione culturale di Giovanni Battista **Montini**.

The Chartae of the Carthusian General chapter. Paris, Bibliothèque Nationale MS Latin 10888 Part I 1457–65 (Ff, 1–157^{v}). Edited, with an introduction and notes, by Michael Sargent and James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1985. 229 p. = Analecta Cartusiana C, 5; DM 75,–.

Gómez, Ildefonso M.: La Cartuja en **España**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1984. XIV, 499 p. = Analecta Cartusiana CXIV; DM 75,–.

Die Inschriften des Lüneburger St.-**Michaelisklosters** und des Klosters **Lüne**. Gesammelt und bearb. von Eckhard Michael. – Wiesb: Reichert 1984. XV, 178, XXIII S., 61 Ill. = Die deutschen Inschriften XXIV = Göttinger Reihe II; Lw. DM 120,–.

Aus der Geschichte des Klosters **Obermarchtal**. Hrsg. vom Geschichtsverein Raum Munderkingen. – Bad Buchau: Federsee-Verl. 1985. 462 S., Ill.

Westfälische Lebensbilder. Hrsg. von Robert Stupperich. Bd XIII. – Mstr: Aschendorff 1985. 259 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XVII A; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 1–18: Zumkeller, Adolar: **Johannes** von **Dorsten**(?–1481); S. 89–107: Hegel, Eduard: Theodor **Katerkamp** ‹1764–1834›; S. 193–212: Philipps, Werner: Wilhelm **Zoellner** ‹1860–1937›.

Silberer, Michael: Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. **Florenskij**. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit **Thomas** von **Aquin**. – Wü: Augustinus-Verl. 1984. XLIII, 303 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXXVI; kart. DM 43,80.

5. Mittelalter

Chavasse, Antoine: Le sacramentaire dans le groupe dit «Gélasiens du VIII^{e} siècle». Étude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle. Tome II: Synoptiques et tableaux spéciaux. – sGravh: Steenbrugge; Nijhoff: Abbatia S. Petri 1984. 159 p. = Instrumenta patristica XIV B.

Millet, Benignus: Les diocèses d'**Irlande** jusqu'au **XV^{e}** siècle. – RHE LXXX, 1985, 5–50.

Alemannien und **Ostfranken** im **Frühmittelalter**. Hrsg. von Franz Quarthal. – Bühl/Baden: Konkordia-Druck-GmbH 1984. 101 S., Kt. = Veröffentlichung des Alemannischen Instituts Freiburg i. B. XLVIII; kart. DM 39,80.

Speck, Paul: **Artabasdos**, **Bonifatius** und die **drei Pallia**. – ZKG XCVI, 1985, 179–195; S. 196–208: Morrissey, Thomas E.: Cardinal **Franciscus Zabarella** ‹1360–1417› as a canonist and the crisis of his age: Schism and the Council of Constance.

Bockhorst, Wolfgang: Geschichte des Niederstifts **Münster bis 1400**. – Mstr: Aschendorff 1985. 278 S., Ill. u. Kt.–Beil. (6 Bl.) = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXII = Geschichtliche Arbeiten zur Westfälischen Landesforschung XVII; kart. DM 55,– [Diss., Münster]

Spelsberg, Helmut: **Hrabanus Maurus**. Bibliographie. – Fulda: Hessische Landesbibliothek 1984. 106 S. = Veröffentlichungen der Hessischen Landesbibliothek Fulda IV; kart. DM 10,–.

Hauck, Karl: Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 95, VI S., Ill. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Hist. Klasse Jg. 1985, I.

Riebartsch, Erich: Geschichte des **Bistums Hildesheim** von **815** bis **1024** auf dem Hintergrund der Reichsgeschichte. – Hild: Bernward 1985. 356 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt.; kart. DM 48,–.

Valerio, Adriana: Die **Frau** in der „Societas Christiana" vom **10.** bis zum **12.** Jahrhundert. – ThG XXVIII, 1985, 98–107.

Althoff, Gerd: Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum **Totengedenken** der **Billunger** und **Ottonen**. – Mchn: Fink 1984. 440 S., 4 Diagr. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XLVII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schr., Freiburg/B]

Leyser, Karl J.: Herrschaft und Konflikt. **König** und **Adel** im **ottonischen Sachsen** [Berecht. Übers. aus dem Engl. von Karen Freifrau Schenck zu Schweinsberg]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 210 S., 4 Ill. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXXVI.

Nowak, Josef: **Willigis**. Domherr zu Hildesheim – Erzbischof von Mainz. Einer der großen deutschen Staatsmänner. – Hild: Bernward 1985. 79 S., Ill.

Approaches to Judaism in medieval times. Ed. by David R. Blumenthal. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). XI, 176 p. = Brown Judaic studies LIV; $ 14,95; [cont.:] p. 1–26: Langmuir, Gavin J.: Historiographic crucifixion; p. 27–52: Blumenthal, David R.: **Maimonides'** intellectualist mysticism and the superiority of the prophecy of Moses; p. 53–106: Guberman, Karen: The language of love in Spanish Kabbalah: An examination of the 'Iggeret ha-Kodesh; p. 107–134: Lesley, Arthur M.: A survey of medieval Hebrew rhetoric; p. 135–156: Benin, Stephen D.: Commandments, covenants, and the Jews in Aphrahat, Ephrem, and Jacob o Sarug; p. 157–174: Samuelson, Norbert: Halevi and Rosenzweig on miracles.

Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Gerd **Tellenbach**. Hrsg. von Karl Schmid. – Sigmaringen: Thorbecke 1985. XIV, 119 S., Ill.; Lw. DM 45,–.

Ruggieri, Giuseppe: Santità ed ecclesiologia al sorgere della cristianità gregoriana. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 245–261; p. 263–273: Delcorno, Carlo: I mendicanti e gli ebrei: a proposito di un recente libro; p. 275–297: Degli Innocenti, Mario: Una edizione critica del "De Imitatione Christi"? Analisi del testo del I libro.

Christe, Wilhelm: Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei **Anselm** von **Canterbury**. – ThPh LX, 1985, 341–375.

Struve, Tilman: Die Romreise der Kaiserin **Agnes**. – HJ CV, 1985, 1–29; S. 30–51: Wolter, Heinz: Die Verlobung Heinrichs VI. mit Konstanze von Sizilien im Jahre 1184.

Burnett, Charles S.F.: The 'Expositio Orationis Dominicae' *Multorum legimus orationes.* **Abelard's** exposition of the Lord's prayer?. – RBén XCV, 1985, 60–72; p. 73–110: Mews, Constant J.: The lists of heresies imputed to Peter Abelard; p. 111–129: McIntosh, Marjorie K.: **Hornchurch** priory, Essex. 1158/9–1391; p. 130–145: Peters, Wolfgang: Die Beziehungen der Abtei St. **Trond** zum Papsttum im 12. Jahrhundert.

Chibnall, Marjorie: The world of **Orderic Vitalis**. – Oxf: Clarendon Press 1984. VIII, 255 p.; £ 22,50.

Ohler, Norbert: Alltag im Marburger Raum zur Zeit der heiligen Elisabeth. – AKG LXVII, 1985, 1–40; S. 41–79: Zambelli, Paola: Scholastiker und Humanisten. **Agrippa** und **Thrithemius** zur Hexerei. Die natürliche Magie und die Entstehung kritischen Denkens; S. 207–225: Goetz, Hans-Werner: Alltag im Mittelalter. Methodische Überlegungen anläßlich einer Neuerscheinung.

Macy, Gary: The theologians of the **Eucharist** in the early scholastic period. A study of the salvific function of the sacrament according to the theologians c. **1080** – c. **1220**. – Oxf: Clarendon Press 1984. X, 248 p.; £ 15,–.

Belmans, Théo G.: Le «volontarisme» de saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom XCIII, 1985, 181–196.

Pennington, Kenneth: Pope and bishops. The papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries. – Phil: Univ. of Pennsylvania Press 1984. XIV, 225 p.; $ 39,–.

Segl, Peter: **Ketzer** in **Österreich**. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im **13.** und beginnenden **14.** Jahrhundert. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1984. CXXI, 360 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N.F. H. V; kart. DM 120,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

Ruh, Kurt: Meister **Eckhart**. Theologe, Prediger, Mystiker. – Mchn: Beck 1985. 208 S.; Lw. DM 42,–.

Himmelmann, Markus: Das Leidensverständnis der „Imitatio Christi" im Vergleich zu Heinrich **Seuses** „Büchlein der Ewigen Weisheit". – ErbAuftr LXI, 1985, 283–301.

Mathaeus de Cracovia: Sermones de Sanctis I–II. Wydala, wstepem i notami krytycznymi opatrzyla Bozena Chmielowska. – War: Akademia Theologii Katolickiej 1984. 264 p., 268 p. = Textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XVII, 1.2.

Matthaeus de Cracovia: Lectura super Beati Immaculati I–II. Edidit Wacław Bucichowski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1984. 223 u. 247 p. = Textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XIX, 1.2.

Thomas, Hans Michael: **Savonarola** – ein Porträtbild. Religionsgeschichte – Soziologie – Psychologie. – ZRGG XXXVI, 1984, 313–334.

Hesse, Benedictus: Lectura super Evangelium Matthaei. Capitulum V. Capitula VI–VIII. Edidit Wacław Bucichowski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1985. 265, 351 p. = textus et studia. Historiam theologiae in Polonia excultae spectantia XVI, XVIII.

Guardiola, Conrado: La influencia de **Juan** de **Gales** en España. – Antonianum LX, 1985, 99–119; p. 120–159: D'Ors, Angel: La doctrina de las proposiciones hipotéticas en la "Lógica" de **Pedro** de **Castrovol**.

6. Gesamte Neuzeit

Pfarrergeschichte des Sprengels **Hanau** ‹„Hanauer Union"› bis 1968 nach Lorenz Kohlenbusch bearb. von Max Aschkewitz. Teil 1. u. 2. – Marb: Elwert 1984. XV, 516 S. und VI S., S. 517–1052 = Kurhessisch-Waldeckisches Pfarrerbuch II = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen XXXIII; Lw. zus. DM 150,–.

Rationality in the Calvinian tradition. Edited by Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, Nicholas Wolterstorff. – (Lanham, London:) Univ. Press of America (1983). IX, 407 p. = Christian studies today; $ 16,75.

Berkhof, Hendrik: 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985. 312 S.; kart. DM 34,–.

Gatz, Erwin: Zur Entwicklung der **Pfarrei** im Erzbistum **Köln** von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. – HJ CV, 1985, 189–206.

Kaiser, Jochen-Christoph: **Frauen** in der **Kirche**. Evangelische Frauenverbände im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft **1890–1945**. Quellen und Materialien. – Düs: Schwann-Bagel GmbH 1985. 272 S.; kart. DM 32,–.

Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godehard Lindgens. – Stu: Klett-Cotta 1985. 354 S. = Geschichte und Theorie der Politik, Unterreihe B: Theorie VII.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Bücherkataloge als buchgeschichtliche Quellen in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Reinhard Wittmann. – Wiesb: Harrassowitz 1985. 313 S. = Referate des Jahrestreffens des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Geschichte des Buchwesens VI = Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens X; kart. DM 69,–.

Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft. Hrsg. v. Knut Schäferdiek. – Bo: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1985. 266 S. = Studium Universale IV = Schriftenreihe der Universität Bonn; Lw. DM 58,–; [enth.:] S. 3–13: Hubatsch, Walter: Luther und die Reformation in Deutschland; S. 15–32: Mehlhausen, Joachim: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie; S. 33–50: Erben, Johannes: Luthers Bibelübersetzung; S. 51–62: Besch, Werner: Die Bibel in der Geschichte der deutschen Sprache; S. 65–75: Sauter: Gerhard: Handeln in der Freiheit des Glaubens; S. 77–97: Schlaich, Klaus: Martin Luther und das Recht; S. 99–115: Honecker, Martin: Martin Luther und die Politik; S. 119–141: Goeters, J. F. Gerhard:

Zwingli und Luther; S. 143–158: Waldenfels, Hans: Martin Luther und Ignatius von Loyola; S. 159–182: Adriányi, G.: Luthers Beziehungen zu Ungarn; S. 185–199: Schütte, Heinz: Ist Luthers Sakramentsverständnis kirchentrennend?; S. 201–223: Jorissen, Hans: „Ökumenische Erschließung Martin Luthers"; S. 225–238: Martensen, Hans L.: „Crux Probat Omnia." Das Kreuz Christi und die Einheit der Christen; S. 241–252: Müller, Gerhard: Luther und die moderne Welt; S. 253–266: Mühlen, Karl-Heinz zur: Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins.

Martin Luther. Annäherungen und Anfragen. Hrsg. von Willigis Eckermann u. Edgar Papp. – Vechta: Vechtaer Druckerei und Verlag 1985. 184 S. = Vechtaer Universitätsschriften I; [enth.:] S. 9–24: Eckermann, Willigis: Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther; S. 25–34: Schäfer, Rolf: Luther und die evangelische Kirche; S. 35–57: Hanschmidt, Alwin: Der Ketzer und der Kaiser. Luther und Karl V. auf dem Reichstag zu Worms 1521; S. 58–75: Ockel, Eberhard: Martin Luther und die rhetorische Tradition; S. 76–83: Janssen, Friedrich: Luthers theologische Anthropologie; S. 84–99: Wiens, Heinrich: Luthers Lieder in Vokal- und Instrumentalsätzen zwischen Johann Walter, 1496–1570, und J. S. Bach, 1685–1750. Eine Einführung aus musikwissenschaftlicher Sicht; S. 100–117: Kürschner, Wilfried: Luthers Deutsch und die Gegenwartssprache; S. 118–144: Papp, Edgar: Luthers Übersetzungen des ‚Magnificat'. Textphilologische und übersetzungstheoretische Untersuchungen; S. 145–168: Baurmann, Jürgen: Martin Luther und Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung. Eine Analyse zu Dieter Fortes Theaterstück; S. 169–184: Lesch, Karl Josef: Martin Luther im katholischen Religionsunterricht.

Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Wintersemester 1983/84. Hrsg. von H.-M. Barth und H. Leipold. – Kas: Verl. Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1984. 143 S., 1 Ill. = Monographia Hassiae XI; kart. DM 19,80.

Boendermaker, J. P.: Oogst van het Lutherjaar. Een selectief overzicht van de rond 1983 verschenen literatuur. – NThT XXXIX, 1985, 201–213.

Maron, Gottfried: Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983. – ThR XL, 1985, 250–283.

Heinz, Johann: Justification and merit. Luther vs. Catholicism. – Berrien Springs: Andrews University Pr. 1984. XI, 459 p. = Andrews University Seminary doctoral dissertation series VIII.

Welti, Manfred E.: Kleine Geschichte der italienischen Reformation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1985). 151 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCIII.

Po-chia Hsia, R.: Society and religion in **Münster 1535–1618**. – NH ‹Conn.›: Yale Univ. Press 1984. XIV, 306 p. = Yale historical publications CXXXI.

Ganzer, Klaus: Der Beitrag Sebastian **Merkle**s zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes. – HJ CV, 1985, 171–188.

Johannes **Bugenhagen**. Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung. Aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus hrsg. von Hans-Günter Leder. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1984. 207 S.; [enth.:] S. 8–37: Leder, Hans-Günter: Johannes Bugenhagen Pomeranus, Leben und Wirken; S. 38–96: Leder, Hans-Günter: Bugenhagen und die „aurora doctrinarum". Zum Studium Bugenhagens in Greifswald; S. 87–99: Holfelder, Hans Hermann: Evangelica veritas und iudicium dei. Zu Johannes Bugenhagen Epistola de peccato in spiritum sanctum (1521); S. 100–117: Wolgast Eike: Bugenhagen in den politischen Krisen seiner Zeit; S. 118–143: Pettke, Sabine: Zwei Briefe Bugenhagens an den Rostocker Rat 1530/1531; S. 144–167: Lausten, Martin Schwarz: König und Kirche. Über das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zur Kirche bei Johann Bubenhagen und König Christian III. von Dänemark; S. 168–192: Koch, Ernst: Das Schicksal von Bugenhagens Visitationswerk in Braunschweig-Wolfenbüttel im Lichte eines unveröffentlichten Briefes an Budenhagen; S. 183–200: Binder, Ludwig: Johannes Bugenhagen und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Siebenbürgen; S. 201–207: Heininen, Simo: Bugenhagen in Schweden und Finnland.

Dietrich, Christian: Die Stadt **Zürich** und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 380 S. = Europäische Hochschulschriften III, 229; kart. sfr 72,– [Diss., Freiburg/B]

8. Neuere Zeit

Bergeron, Henri-Paul: Saint **Joseph** dans la prédication française au XVII^e siècle. – Cahiers de Joséphologie XXXIII, 1985, 21–72.

Litzenburger, Andrea: Kurfürst Johann **Schweikard** von **Kronberg** als Erzkanzler. Mainzer Reichspolitik am Vorabend des 30jährigen Krieges ‹1604–1619›. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. XXI, 319 S. = Geschichtliche Landeskunde XXVI; kart. DM 74,– [Diss., Mainz]

Maier-Petersen, Magdalene: Der „Fingerzeig Gottes" und die „Zeichen der Zeit". Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung untersucht an Selbstzeugnissen von **Spener, Francke** und **Oetinger**. – Stu: Akademischer Verlag Heinz 1984. 569 S. = Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik CXLI; kart. DM 69,– [Diss., Freiburg/B]

Kiefner, Theo: Die **Waldenser** auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532–1755. Bd. II: Vorübergehend nach Deutschland **1685–1698**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 489 S., 24 Ill., Kt.; kart. DM 86,– [Diss., Tübingen]

Stroup, John: The struggle for identity in the clerical estate. Northwest German Protestant opposition in absolutist policy in the 18th century. – Lei: Brill 1984. XII, 266 p. = Studies in the history of Christian thought XXXIII.

Holze, Heinrich: Zwischen Studium und Pfarramt. Die Entstehung des Predigerseminars in den welfischen Fürstentümern zur Zeit der Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 332 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXV; kart. DM 52,–

Echeverria, Edward E.: The use and abuse of the concept '**Weltanschauung**'. – HeythrJ XXVI, 1985, 249–273.

Friedrich **Schleiermacher**. 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge. Hrsg. von Dietz Lange. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 259 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–23: Trillhaas, Wolfgang: Der Berliner Prediger; S. 24–46: Mühlenberg, Ekkehard: Der Universitätslehrer; S. 47–71: Gräb, Wilhelm: Die unendliche Aufgabe des Verstehens; S. 72–84: Schütte, Hans-Walter: Das getröstete Denken; S. 85–105: Lange, Dietz: Neugestaltung christlicher Glaubenslehre; S. 106–128: Smend, Rudolf: Die Kritik am Alten Testament; S. 129–162: Cramer, Konrad: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins; S. 163–192: Herms, Eilert: Reich Gottes und menschliches Handeln; S. 193–216: Mollenhauer, Klaus: Der frühromantische Pädagoge; S. 217–235: Grass, Hans: Grund und Grenzen der Kirchengemeinschaft; S. 236–258: Ringleben, Joachim: Die Reden über die Religion.

Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana. Helmut Hild, Kirchenpräsident der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Hermann Volk, Bischof von Mainz. Hrsg. von Bernhard Jensdorff, Cornelius Mayer, Gerhard Schmalenberg. – (Gießen): Verl. der Faberschen Univ.-Buchhandlung (1983). 176 S.; kart. DM 15,80; [enth.:] S. 11–53: Schering, Ernst: **Gießen** und **Marburg**. Universitäts- und Fakultätsgeschichte im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen; S. 55–75: Gudelius, Georg: Die ersten Bemühungen um die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität **Gießen** (1803); S. 77–109: Fischer-Wollpert, Rudolf: Mainz und Gießen. Die katholisch-theologische Fakultät (1830–1851) in Gießen – eine Kraftprobe zwischen Staat und Kirche; S. 111–137: Klatt, Werner: Die „Religionsgeschichte Schule in Gießen"; S. 139–166: Greschat, Martin: Die evangelisch-theologische Fakultät in Gießen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945); S. 167–176: Schering, Ernst: Von den Seminaren für Theologie und Didaktik der Glaubenslehre zum Fachbereich Religionswissenschaften.

Müller, Alwin: Die Geschichte der **Juden** in **Köln** von der Wiederzulassung 1798 bis um 1850. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit. – Köln: dme-Verlag 1984. XVI, 292 S., 14 graph. Darst. = Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur VI; kart. DM 35,– [Diss., Köln]

Berger, Stephan: Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität. Martin **Deutinger**s philos.-theol. Subjekttheorie. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 465 S. = Theologie im Übergang IX; kart. DM 91,– [Diss., Würzburg]

Norman, Edward: The English **Catholic Church** in the nineteenth century. – Oxf: Clarendon Press (1984). VI, 399 p.; £ 8,95.

Klän, Werner: Die evangelisch-lutherische Immanuelsynode in Preußen. Eine Kirchenbildung im Gefolge der ekklesiologischen Auseinandersetzungen im deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1985. 409 S., Ill. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 234; kart. DM 90,– [Diss., Münster]

Alfred **Plummer:** Conversations with Dr. **Döllinger** 1870–1890. Ed. with introduction and notes by Robrecht Boudens with the collaboration of Leo Kenis. – Lv: University Press 1985. XLVI, 360 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXVII; FB 1800.

Politik aus der Nachfolge. Der Briefwechsel zwischen Howard **Eugster-Züst und Christoph Blumhardt 1886–1919**. Theologische Einführung von Arthur Rich. Hrsg. von Louis Specker. – Zü: Gotthelf-Verl. 1984. 445 S., Ill.

Mauduit, Anne-Marie–Jean Mauduit: La France contre la France. La séparation de l'église et de l'état: **1902–1906**. – P: Plon (1984). 370 p.; F 80.

Kollar, Rene: *Pax*: An early ecumenical journal. – HeythrJ XXVI, 1985, 294–309.

Zampa, Sandra: Obbedienza e esperienza di fede. Il carteggio Coari-Radini Tedeschi nella crisi del primo Novecento. – Cristianesimo nella storia VI, 1985, 299–380; p. 381–394: Bocchini Camaiani, Bruna: Alcuni problemi di ricerca storiografica sulla Chiesa fiorentina contemporanea.

Hürten, Heinz: Die Kirchen in der Novemberrevolution. Eine Untersuchung zur Geschichte der Deutschen Revolution **1918/9**. – Rgb: Pustet (1984). 178 S. = Eichstätter Beiträge. Schriftenreihe der Kath. Universität Eichstätt XI: Abteil. Geschichte; kart. DM 38,–.

9. Neueste Zeit

Rocca, Giancarlo: L'«**Opus Dei**». Appunti e documenti per una storia. – Clar XXV, 1985, 5–227.

Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus. Zusammengestellt und hrsg. von Klaus Drobisch und Gerhard Fischer. – B: Union-Verl. 1985. 443 S.; Lw. M 18,–.

Jacob, Günter: Umkehr in Bedrängnissen. Stationen auf dem Weg der Kirche von 1936 bis 1985. – Mchn: Kaiser 1985. 96 S. = Kaiser-Traktate LXXXVI.

Zeit, den schmalen Weg zu gehen. Zeugen berichten vom **Kirchenkampf** in **Schleswig-Holstein**. Hrsg. von Wolfgang Prehn. Unter Mitarbeit von Johannes Diederichsen und Martin Pörksen. – Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft 1985. 232 S.; kart. DM 34,–.

Hürten, Heinz: „Endlösung" für den Katholizismus? Das nationalsozialistische Regime und seine Zukunftspläne gegenüber der Kirche. – StdZ CX, 1985, 534–546; S. 555–568: Feil, Ernst: Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich **Bonhoeffer**.

Paul **VI** et la modernité dans l'église. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome ‹Rome, 2–4 juin 1983›. Publiés avec le concours de l'Istituto Paolo VI de Brescia. – R: Ecole Française de Rome 1984. XXXII, 875 p. = Collection de l'Ecole Française de Rome LXXII; F 425,–; [cont.:] p. 3–13: Rosa, Gabriele de: La formazione di G. B. Montini; p. 15–31: Vian, Nello: Le radici bresciane di G. B. Montini; p. 33–40: Andreotti, Giulio: Giovanni Battista Montini, aumônier des universitaires et des licenciés; p. 41–65: Moro, Renato: Giovanni Battista Montini e il fascismo; p. 67–84: Graham, Robert A.: G. B. Montini Substitut, Secretary of State (in tandem with Domenico Tardini); p. 85–100: Fouilloux, Étienne: Giovanni Battista Montini face aux débats ecclésiaux de son temps (1944–1954); p. 101–127: Prévotat, Jacques: Les sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini (1919–1963); p. 129–134: Rumi, Giorgio: Montini arcivescovo di Milano. Avvertenze metodologiche e linee di ricerca; p. 135–147: Magee, John: La vita quotidiana di Paolo VI; p. 149–165: Colombo, Giovanni: La spiritualità di Giovanni Battista Montini; p. 167–181: Melloni, Alberto: Paolo VI e l'immagine dei suoi predecessori; p. 185–207: Gritti, Jules: L'image de Paul VI et de son pontificat en France; p. 209–224: Accattoli, Luigi: La figura di Paolo VI nell'opinione pubblica italiana; p. 225–255: Conzemius, Victor: Paul VI dans l'opinion publique allemande; p. 257–271: Nobécourt, Jacques: Le monde et le personnage de Paul VI; p. 275–294: Bouchaud, Constant: Évolution de la figure classique du sacerdoce sous le pontificat de Paul VI; p. 295–316: Goldie, Rosemary:

Paul VI, les laïcs et le laïcat; p. 317–332: Martin, Jacques: Les voyages de Paul VI; p. 333–359: Dupront, Alphonse: Année sainte 1975. Tradition et modernité; p. 361–384: Rouche, Michel: La préparation de l'encyclique «Humanae vitae». La commission sur la population, la famille et la natalité; p. 385–398: Grootaers, Jan: Quelques données concernant la rédaction de l'encyclique «Humanae vitae»; p. 399–415: Martelet, Gustave: Essai sur la signification de l'encyclique «Humanae vitae»; p. 417–418: Pouthier, Jean-Luc: Les réactions de l'opinion publique française à l'encyclique «Humanae vitae» (résumé); p. 419–427: Scoppola, Pietro: La Santa Sede e la questione sociale nel Novecento; p. 429–443: Poupard, Paul: L'enseignement social de Paul VI; p. 445–454: Launay, Michel: La CFTC et la doctrine sociale du pontificat de Paul VI; p. 455–478: Dupuy, André: Paul VI et la diplomatie pontificale; p. 479–528: Margiotta Broglio, Francesco: I concordati di Paolo VI; p. 529–546: Joblin, Joseph: Paul VI et les institutions internationales; p. 547–557: Carère d'Encausse, Hélène: Paul VI et l'Ostpolitik; p. 561–568: Fagiolo, Vincenzo: Il cardinal Montini, Paolo VI e il Vaticano II; p. 569–601: Laurentin, René: Paul VI et l'après-Concile: le Synode des évêques; p. 603–613: Uginet, François-Charles: La constitution «Regimi ecclesiae universae»; p. 615–645: D'Onorio, Joël-Benoît: Paul VI et le gouvernement central de l'Eglise (1968–1978); p. 647–672: Riccardi, Andrea: La Santa Sede et la Chiesa in Italia (1963–1978); p. 673–716: Grémion, Catherine: Le Saint Siège et l'épiscopat français. Origine et formation des évêques de France sous Paul VI; p. 717–745: Hilaire, Yves-Marie: La France et le Saint Siège; p. 747–764: Wenger, Antoine: Paul VI et *La Croix*; p. 765–784: Brachin, Pierre: Paul VI et l'Eglise des Pays-Bas; p. 787–805: Gadille, Jacques: La pensée missiologique de Paul VI; p. 807–820: Congar, Yves: L'œcuménisme de Paul VI; p. 821–835: Delmaire, Jean-Marie: Une ouverture prudente: Paul VI, le Judaïsme et Israël; p. 837–849: Lelong, Michel: Le pontificat de Paul VI et l'Islam.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours ‹XII^{e}–XX^{e} siècles). Actes du Colloque de Lyon, 29–31 mai 1980 organisé par la Societé d'Histoire Ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'Histoire du Protestantisme français. Préface de Guy Duboscq et André Latreille. – P: Beauchense (1984). 419 p.; F 240,–.

Atti del Convegno Internationale di Studi **Ricciani**, Macerata – Roma, 22–25. ottobre 1982. A cura di Maria Cigliano.–Lei: Brill 1984. 276 p.; hfl 75.–.

Kitzinger, J. J. – P. G. Meiring – W. A. Saayman: You will be my witness. An introduction to the methods of mission. – Pretoria: N G Kerkboekhandel Transvaal 1984. 195 blz.

Saayman, Willem A.: Unity and mission: a study of the concept of unity in ecumenical discussions since 1961 and its influence on the world mission of the Church. – Pretoria: University of South Africa 1984. 145 p.

Castro, Emilio: Freedom in mission: the perspective of the Kingdom of God – an ecumenical inquiry. – Genève: WCC Publ. 1985. VII, 347 p.; sfr 29,50 [Diss., Lausanne]

Priest, Dough, Jr. (ed.): Unto the uttermost. Missions in the Christian Churches/Churches of Christ. – Pasadena: Wiliam Carey Libr. 1984. VII, 313 p.

The church and women in the Third World. Edited by John C. B. and Ellen Low Webster. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 167 p.; $ 11,95.

Documenta **Indica**. XVI: ‹**1592–1594**›. Ed. By Josep Wicki and John Gomes. – R: Monumenta Historica Societatis Iesu 1984. XXVI, 76*, 1085 p. = Monumenta historica Societatis Iesu CXXVII.

Latimer, James: Foundations of the Christian missions in the British, French, and Spanish West Indies. Vol. I. – NJ: Vantage Press 1984. 156 p.; $ 10,95.

For all the peoples of Asia. The church in Asia: Asias bishops statements on mission comunity and ministry 1970–1983. Vol. I: Texts and documents. – Manila: IMC Publications 1984. XXI, 287 p.; $ 10,–

Uy, Antolin V.: The state of the church in the **Philippines 1850–1875**. The correspondence between the bishops in the Philippines and the nuncio in Madrid. – St. Augustin: Steyler Verlag 1985. 226 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXV; kart. DM 29,50 [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Cleary, Edward L.: Crisis and change: The Church in **Latin America** today. – Maryknoll: Orbis Books 1985. 208 p.

Penoukou, Efoé-Julien: Eglises d'**Afrique**. Propositions pour l'avenir. – Paris: Ed. Karthala 1984. 161 p.

Donders, Joseph G.: Non-bourgeois theology: an African experience of Jesus. – Maryknoll: Orbis Bboks 1985. 207 p.

Sekten in **Mittelamerika**. – Brüssel: Pro Mundi Vita 1985. 48 S. = Pro Mundi Vita. Bulletin C = 1985/1.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 4–5 oct. 1983. Ed. par Julien Ries. Contributions de Julien Ries (e. a.). – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1985. 380 p. = Homo religiosus XI; FB 1000; [cont.:] p. 13–22: Ries, Julien: Un colloque de science des religions au carrefour de l'histoire, de la phénoménologie et de l'herméneutique; p. 23–40: Vidal, Jacques: Symbole et symboliques; p. 41–52: Van Overbeke, Maurits: La relativité linguistique et les universaux symboliques; p. 55–63: Delahoutre, Michel: Le culte hindou et sa symbolique; p. 65–75: Duchesne-Guillemin, Jacques: Le symbolisme dans le culte **mazdéen**; p. 77–93: Lebrun, René: Quelques aspects du symbolisme dans le culte **hittite**; p. 95–114: Limet, Henri: La représentation du divin en **Mésopotamie**: symboles et attributs; p. 117–123: Vandersleyen, Claude: L'**Egypte** pharaonique et ses symboles: l'eau, les colonnes lotiformes et papyriformes; p. 125–155: Malaise, Michel: **Ciste** et **hydrie**, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'**Osiris**; p. 157–171: Motte, André: Le symbolisme des repas sacrés en **Grèce**; p. 173–185: Meslin, Michel: La symbolique des cultes de **Cybèle** et **Mithra**; p. 187–201: Ternes, Charles-Marie: Eléments d'une symbolique de **Mercure**; p. 203–209: Michaux, Maurice: Symbolisme, droit et religion dans le monde romain; p. 213–222: Fontinoy, Charles: Le symbolisme dans la communauté de **Qumrân**; p. 223–238: Cothenet, Edouard: Le symbolisme du culte dans l'**Apocalypse**; p. 239–246: Houssiau, Albert: Le symbolisme dans la liturgie chrétienne; p. 247–263: Leloir, Louis: Symbolisme dans la liturgie syriaque primitive; p. 265–273: Parys, Michel van: Le symbolisme dans la liturgie byzantine; p. 275–291: Harpigny, Guy: Le symbole dans l'œuvre d'Henry **Corbin**, éditeur de textes shi'ites; p. 295–314: Ries, Julien: Le signe et le symbolisme de la **croix** dans les religions non chrétiennes; p. 315–329: Hani, Jean: Le signe de la croix; p. 333–355: Ries, Julien: Symbolisme cultuel et *homo religiosus*.

The world's religious traditions. Current perspectives in religious studies. Essays in honour of Wilfred Cantwell **Smith**. Edited by Frank Whaling. – Ed: Clark (1984). VIII, 311 p.; £ 11,95; [cont.:] p. 1–29: Whaling, Frank: Introductory essay; p. 33–54: Mehta, J. L.: The Hindu tradition: The **Vedic** root; p. 55–71: Wei-Ming, Tu: The **Confucian** tradition: A Confucian perspective in learning to be human; p. 72–91: Jacobs, Louis: The **Jewish** tradition; p. 92–129: Williams, George: The **Christian** tradition; p. 130–144: Schimmel, Annemarie: The **Muslim** tradition; p. 145–164: Hick, John: Religious pluralism; p. 165–180: Rupp, George: The critical appropriation of traditions: Theology and the comparative history of religion; p. 181–200: Hossein Nasr, Seyyed: The *philosophia perennis* and the study of religion; p. 201–221: Panikkar, Raimundo: The dialogical dialogue; p. 222–239: Carman, John: Bangalore revisited: Balancing understanding and evaluation in the comparative study of religion; p. 240–256: Parrinder, Geoffrey: Thematic comparison; p. 257–269: Smart, Ninian: Scientific phenomenology and Wilfred Cantwell Smith's misgivings; p. 271–286: Bibliography of the works of W. Cantwell Smith.

VI. Religionsphilosophie

Qu'est-ce que **Dieu**? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel **Coppieters de Gibson** ‹1929–1983›. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1985. XXXV, 766 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XXXIII; FB 1800; [cont. e. a.:] p. 127–137: Fédier, François: Qu'est-ce que Dieu?; p. 139–152: Trouillard, Jean: Les puissances divines selon **Erigène**; p. 153–164: Tilliette, Xavier: Du Dieu qui vient avant l'idée; p. 165–184: Derrida, Jacques: Théologie de la traduction; p. 185–206: Ricœur, Paul: Le statut de la Vorstellung dans la philosophie **hégélienne** de la religion; p. 207–225: Dillens, Anne-Marie: De la philosophie au mythe. A propos des lambeaux de légendes rassemblés dans le Politique de **Platon**; p. 227–249: Decleve, Henri: L'élément de bien des philosophies ...; p. 251–268: Colette, Jacques: Mélancolie, religiosité et réflexion; p. 269–284: Valadier, Paul: Penser la morale aujourd'hui. **Nietzsche**, précurseur; p. 285–324: Ost, François et M. van de Kerchove: La référence à Dieu dans la théorie pure du droit de Hans **Kelsen**; p. 325–338: Fontaine-de Visscher, Luce: Nommer Dieu? Langage et mythe chez **Cassirer**; p. 339–355: Gandillac, Maurice de: Omninominabile innominabile; p. 357–391: Meschonnic, Henri: Dieu absent, Dieu présent dans le langage; p. 393–413: Dragonetti, Roger: L'image et l'irreprésentable dans l'écriture de Saint **Augustin**; p. 415–454: Stexhe, Guillaume de: Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour; p. 455–468: Breton, Stanislas: Eminence et théologie; p. 469–477: Labarrière, Pierre-Jean: Dieu hors de Dieu; p. 479–490: Granier, Jean: Philosophie et connaissance de Dieu; p. 491–514: Ladrière, Jean: Révélation et manifestation; p. 515–538: Vergote, Antoine: Nom, présence, visage; p. 539–587: Nancy, Jean-Luc: Des lieux divins; p. 705–714: Dumas, André: Dieu à l'époque du renouveau du paganisme; p. 715–753: Gesché, Adolphe: Apprendre de Dieu ce qu'Il est.

Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute. Hrsg. von Klaus Kremer. – Lei: Brill 1985. 207 S.; hfl 80,–; [enth.:] S. 1–30: Kremer, Klaus: Die Problemsituation; S. 31–51: Weissmahr, Béla: Welterfahrung und Gotteserkenntnis. Gibt es eine tragfähige Form des Kontingenz-(kosmologischen) Arguments?; S. 52–72: Seidl, Horst: Bemerkungen zur „Quarta Via" des **Thomas** von **Aquin**; S. 73–91: Stallmach, Josef: Vernunft als „Sinn für Gott". Zur Frage natürlicher Gotteserkenntnis im Anschluß an **Nikolaus** von **Kues**; S. 92–108: Möller, Joseph: Die Rede von Gott in der Philosophie der Gegenwart; S. 109–178: Winter, Alois: Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument **Kants** und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik.

VII. Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. – Bd I: Traktat Religion. Mit Beitr. von Peter Antes [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 224 S.; kart. DM 29,80.

Collins, Raymond F.: Models of theological reflection. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1984). XIV, 224 p.; $ 12,–.

Henderson, Edward Hugh: Valuing in knowing God: An interpretation of Austin **Farrer**'s religious epistemology. – Modern theology I, 1985, 165–182; p. 183–210: Dalferth, Ingolf: Esse est operari: The anti-scholasic theologies of Farrer and Luther; p. 211–222: Eaton, Jeffrey C.: The problem of **miracles** and the paradox of double agency; p. 223–243: Henderson, Edward Hugh: Austin Farrer and D. Z. Phillips on lived faith, prayer and divine reality.

Rovira Belloso, J. M.: La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del **cristianisme**. Pròlog d'Eugenio Trías. – Barc: Edicions 62 (1984). 246 p. = Estudis i documents XXXVIII; pes 960.

Laurentin, R(ené): Comment réconcilier l'**exégèse** et la **foi**. – P: O.E.I.L. (1984). 215 p.; F 90,–.

Edwards, Denis: Human experience of **God**. (Introduction by Avery Dulles). – (Dublin:) Gill & Macmillan (1984). XIII, 154 p.; £ 5,95.

Schreiter, Robert J.: Bouwen aan een eigen theologie. Geloofsverstaan binnen de plaatselijke culturele context. Ingeleid door Edward Schillebeeckx. – Baarn: Nelissen (1984). 200 blz.; hfl 39,75.

Witvliet, Theo: De weg van de zwarte Messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding. – Baarn: ten Have (1984). 351 blz.; hfl 39,50.

Moussé, Jean: Le second souffle de la foi ou le décapage des traditions. – P: Luneau Ascot Éditeurs (1984). 222 p.; F 80,–.

Brunner, August: **Offenbarung** und **Glaube**. Eine phänomenologische Untersuchung. – Mchn: Johannes Berchmans Verl. 1985. 160 S.; brosch. DM 25,–.

O'Hear, Anthony: Experience, explanation and faith. – Boston: Routledge & Kegan Paul 1984. XIII, 266 p.; $ 10,95.

Sutherland, Stewart R.: God, Jesus and belief: The legacy of theism. – Oxf: Blackwell 1984. 218 p.

Hébrard, Monique: Les **femmes** dans l'église. – (P:) Ed. du Cerf; (P:) Ed. du Centurion (1984). 415 p.; F 89,–.

Oddie, William: What will happen to God? **Feminism** and the reconstruction of christian belief. – (Lo:) SPCK (1984). XIV, 159 p.; £ 4,50.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Das Land, wo Milch und Honig fließen. Perspektiven einer feministischen Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 205 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 486; kart. DM 16,80.

VIII. Dogmatik

Nicolas, Jean-Hervé: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité. Préface du Cardinal Ratzinger. – Frb/S: Éditions Universitaire; P: Beauchesne (1985). VIII, 1248 p.; sfr 120,–.

Vorgrimler, Herbert: Theologische **Gotteslehre**. – Düs: Patmos Verl. (1985). 191 S. = Leitfaden Theologie III; kart. DM 22,–.

Rohls, Jan: Die Persönlichkeit Gottes und die Trinitätslehre. – EvTh XLV, 1985, 124–139.

Bruner, Frederick Dale – William Hordern: The **Holy Spirit**. Shy member of the trinity. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House (1984). 112 p.

McDonnell, Kilian, OSB: A trinitarian theology of the Holy Spirit. – ThSt XLVI, 1985, 191–227.

Ganne, Pierre: Le don de l'Esprit. Leçons sur l'Esprit Saint. – (P:) Editions du Centurion (1984). 160 p.; F 65,–.

Viladesau, Richard: The reason for our hope: An introduction to christian **anthropology**. – Ramsey, NY: Paulist Press 1984. XII, 240 p.; $ 10,95.

Hart, Th. N.: To know and follow Jesus: Contemporary **christology**. – NY, Ramsey: Paulist Press 1984. 151 p.; $ 5,95.

Chesnut, Glenn F.: Images of Christ: An introduction to christology. – NY: Seabury 1984. XIV, 172 p.; $ 6,95.

Margerie, Bertrand de: La maternité spirituelle de Marie dans le passé, le présent et l'avenir de l'Eglise et du Monde. – Marianum XLVI, 1984, 76–111.

MacDonald, Timothy I.: The ecclesiology of Yves **Congar**. Foundational themes. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America (1984). XXIII, 321 p.

Estrada, Juan A.: La **iglesia**: institución o carisma? – Salm: Ed. Sígueme 1984. 280 p. = Verdad e imagen LXXXVIII; pes 1.000,–.

Ponce, Miguel: Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. – Scripta theologica XVI, 1984, 183–202.

Bellemare, Rosaire: Théologie de **laïcs**. – EglTh XV, 1984, 45–64.

Bonnet, Georges: L'homme **sauvé**. Préface de Robert Coffy. – P: Ed. S.O.S.; P: Ed. du Cerf (1984). IX, 352 p.; F 100,–.

Reconciliación y penitencia. V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Ed.: Jesús Sancho (y. o.). – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1983. 1033 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Coleccion Teológica XXXVIII.

Couture, André, Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche. – ScE XXXVI, 1984, 351–374; XXXVII, 1985, 75–96.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Romita, Angelo: La tradizione e le tradizioni nella vita della chiesa. Storia di un dialogo ecumenico fra teologi orientali e occidentali. Leumann ‹Torino›: Editrice Elle Di Ci; Torino: Ed. Claudiana 1983. 239 p. = Verso l'Unità dei Cristiani; Lire 14 000.

Barmer Theologische Erklärung **1934–1984**. Geschichte, Wirkung, Defizite. Vorträge u. Podiumsgespräch des Barmen-Symposiums in Arnoldshain vom 9. – 11. 4. 1983. Bearb. ... von Wilhelm Hüffmeier u. Martin Stöhr. – Biel: Luther-Verl. 1984. 246 S. = Unio und confessio X; kart. DM 29,–.

Bekennende Kirche wagen: Barmen 1934–1984. Mit Beiträgen von Jürgen Moltmann (u. a.) Hrsg. von Jürgen Moltmann. – (Mchn): Kaiser (1984.) 273 S. = Kaiser Traktate LXXXIII; kart. DM 28,–.

Theological dialogue between the Orthodox and Reformed churches. Edited by Thomas F. Torrance. (Papers read at three Consultations between Orthodox and Reformed Churchmen and the theologians). – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1985. XXVIII, 158 p.; £ 10,50.

Schütte, Heinz: Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1985). 207 S.; kart. DM 19,80.

Krijnsen, C.: **Intercommunie**. Theologische discussie 1969–1983. – (Leiden, Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1984.) 128 blz. = IIMO XI; hfl 21,–.

L'œcuménisme. Unité chrétienne et identites confessionnelles. – P: Beauchesne 1984. 123 p. = Les quatre fleuves XX; F 65,–; [cont.:] p. 7–31: Fouilloux, Étienne: L'œcuménisme d'avant-hier à aujourd'hui; p. 33–45: Benoit, André: La communion luthérienne et l'œcuménisme; p. 47–59: Carrez, Maurice: Identité protestante et identité chrétienne; p. 61–68: Lossky, Nicolas: L'église orthodoxe dans le mouvement œcuménique; p. 69–74: Greenacre, Roger: L'anglicanisme devant la crise actuelle de l'œcuménisme; p. 75–81: Dalmais, Irénée-H.: Quelques «ateliers» œcuméniques en France; p. 83–90: Cottier, Georges: Le voyage de Jean-Paul II en Suisse. Essai de bilan; p. 91–101: Birmelé, André: Les efforts œcuméniques au niveau local; p. 103–123: Lepelley, Claude: Crise ou approfondissement de l'œcuménisme?

Papato e istanze ecumeniche. Atti del convegno tenuto a Trento il 19-20 maggio 1982. A cura di Luigi Sartori. [Di] Giuseppe Ghiberti (u. a.). – (Bologna: Centro Ed. Dehoniane 1984.) 223 p. = Scienza religiose VI; Lire 15 000; [cont.:] p. 11–49: Ghiberti, Giuseppe: La testimonianza biblica su Pietro e il suo servizio. Momenti del recente dialogo ecumenico; p. 61–118: Peri, Vittorio: Sul ruolo ecclesiale del vescovo di Roma. Il problema attuale nella luce del passato unitario; p. 127–146: Pottmeyer, Hermann: Papato e communio ecclesiarum. Il Vaticano I nel Vaticano II – vie per un'intesa cattolica ed ecumenica; p. 155–211: Valentini, Donato: Orientamenti metodologici nuovi sul papato rilevabili nei dialoghi ecumenici ufficiali.

Ökumene in Gemeinden. Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen. Hrsg. von Helmut Geller. In Zusammenarbeit mit Peter Beckmannshagen (u. a.). Mit einem Vorwort von Peter Lengsfeld. – Ffm: Verl. der Action 365 (1985). 221 S.; kart. DM 15,–.

Döring, Heinrich: „Einigung der Kirchen" – ist sie real möglich? Zum ökumenischen Vorstoß von H. Fries und K. Rahner und seiner Beantwortung durch den lutherischen Theologen E. Herms. – Catholica XXXIX, 1985, 81–132.

Miteinander leben – heute und morgen. Ökumenische Arbeitstagung Ausländer und Deutsche. München 21. – 23. 2. 1985. Dokumentation. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei; Stu: Kreuz-Verl. (1985). 108 S.; kart. DM 7,80.

Einheit vor uns: Modelle, Formen u. Phasen kath./luth. Kirchengemeinschaft / Gemeinsame Röm.-Kath./Evang.-Luth. Komm. – Pad: Verlag Bonifatius-Druckerei; Ffm: Lembeck, 1985. 95 S.; kart. DM 9,80.

X. Moraltheologie

Daly, Robert J.: Christian biblical ethics. From biblical revelation to contemporary christian praxis: method and content. In cooperation with James A. Fischer (a. o.). – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). IV, 332 p.

The use of Scripture in moral theology. Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). VIII, 384 p. = Readings in moral theology IV; $ 9,95.

Walter, James J.: The foundations of christian moral experience. – EglTh XVI, 1985, 169–184; p. 185–206: Grecco, Richard: An interpretation of "Stance" in the moral theology of Charles E. **Curran**.

Hughes, Philip Edgcumbe: Christian ethics in secular society. – GrR, Mich.: Baker (1984). 223 p.; $ 9,95.

Keane, Ph. S.: Christian ethics and imagination: A theological inquiry. – NY, Ramsey: Paulist Pr. 1984. IV, 212 p.; $ 8,95.

Allen, Joseph L.: Love and conflict. A covenantal model of christian ethics. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1984). 336 p.; $ 12,95.

Campanini, Giorgio: Il cristiano fedele alla terra. Contributi ad una "teologia del mondo". – Bologna: Ed. Dehoniane (1984). 239 p. = Etica teologica oggi III; Lire 12000.

Blattner, Jürgen: **Toleranz** als Strukturprinzip. Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 478 S. = Freiburger theologische Studien CXXIX; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Dijkman, J.: De dynamiek van christelijke **zedelijkheid**. – Kampen: Kok (1984). 86 blz. = Actuele ethiek IV; hfl 12,90.

Stivers, Robert L.: Hunger, technology and limits to growth. Christian responsibility for three ethical issues. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1984). 175 p.; $ 8,95.

Sull'**amore** umano. Saggi di teologia e filosofia a cura di Virgilio Melchiorre. – Mil: Vita e Pensiero 1983. XI, 179 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze religiose VII; Lire 18 000; [cont.:] p. 3–35: Fornaro, Mauro: Problemi sollevati dalle dichiarazioni episcopali sulla «Humanae vitae»; p. 36–98: Vigna, Carmelo: La riflessione sulla natura umana nella tradizione speculativa. Elementi; p. 99–123: Melchiorre, Virgilio: Linee per una fondazione fenomenologica della sessualità; p. 124–179: Lattuada, Antonio: L'etica normativa: problemi metodologici.

Fishkin, James S.: Beyond subjecitve morality: Ethical reasoning and political philosophy. – New Haven, CT: Yale University Press 1984. VII, 201 p.

Come e perché la **pace** in un mondo di peccato. Atti del convegno tenuto a Trento l'11–12 maggio 1983. A cura di Luigi Sartori. [Di] Wilhelm Egger (e. a.). – (Bologna: Centro Editorial Dehoniane (1984.) 151 p. = Scienza religiose VII; Lire 12 000; [cont.:] p. 9–25: Egger, Wilhelm: La pace nel messaggio di Gesù: logica della violenza e logica del Regno di Dio; p. 37–80: Mattai, Giuseppe: Riflessioni per una lettura critica dei testi magisteriali sulla pace (da Leone XIII ai nostri giorni); p. 85–111: Miccoli, Paolo: Il problema della pace in prospettiva filosofico-culturale-politica; p. 121–135: Chiavacci, Enrico: La pace tradita: la responsabilità della teologia morale cristiana nel passato e nel presente.

Feneberg, Rubert: Gerechtigkeit schafft Frieden. Die katholische **Friedensethik** im Atomzeitalter. – Mchn: Kösel (1985). 199 S.; kart. DM 24,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Kaplan, Steven: The monastic holy man and the christianization of early Solomonic **Ethiopia**. – Wiesb: Steiner 1984. XII, 150 p. = Studien zur Kulturkunde LXXIII; DM 36,–.

Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore, and history. Edited with introduction and annotated bibliography by Stephen Wilson. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Press (1983). XII, 435 p., 2 maps, 1 fig.; £ 37,50; [cont.:] p. 1–54: Wilson, Stephen: Introduction; p. 55–100: Hertz, Robert: St **Besse**: a study of an Alpine cult; p. 101–122: Patlagean, Evelyne: Ancient Byzantine hagiography and social history; p. 123–140: Geary, Patrick: Humiliation of saints; p. 141–168: Spiegel, Gabrielle M.: The cult of St **Denis** and Capetian kingship; p. 169–188: Goodich, Michael: The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints; p. 189–216: Delooz, Pierre: Towards a sociological study of canoni-

zed sainthood in the Catholic Church; p. 217–232: Soboul, Albert: Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty; p. 233–260: Wilson, Stephen: Cults of saints in the churches of central Paris; p. 261–290: Sanchis, Pierre: The Portuguese romarias; p. 291–308: Gaborieau, Marc: The cult of saints among the Muslims of Nepal and northern India; p. 309–417: Wilson, Stephen: Annotated bibliography.

Dattrino, Lorenzo: Il primo monachesimo. – R: Ed. Studium (1984). 257 p. = La Spiritualità Cristiana. Storia e testi III; Lire 9500.

Sainz Rodríguez, Pedro: Introducción a la historia de la literatura mística en España. – Madr: Espasa-Calpe 1984. 326 p., fig. = Espasa Universitaria. Literatura XVIII; pes 1200.

Lawrence, C(lifford) H(ugh): Medieval monasticism. Forms of religious life in western Europe in the Middle Ages. – Lo, NY: Longman (1984). IX, 260 p.

San Francesco e il Francescanesimo nella letteratura Italiana del Novecento. Atti del Convegno Nazionale ‹Assisi, 13–16 maggio 1982›. A cura di Silvio Pasquazi. – R: Bulzoni Editore (1983). 429 p.; Lire 40 000.

Verità di Cristo – verità dell'uomo. Corso di spiritualità. Studio teologico S. **Bernardino.** Verona 1983. – Vicenza: Edizioni L.I.E.F. 1983. 310 p. = Esperienze dello Spirito VIII; Lire 17 000.

La conversion au **XVII**e siècle. Actes du XIIe Colloque de Marseille, janvier 1982. – (Marseille:) Centre Méridional de Rencontres sur le XVII siècle (1983). 444 p. = CMR XVII; F 165,–.

Benoît **Labre**. Errance et sainteté. Histoire d'un culte **1783–1983**. Sous la direction de Yves-Marie Hilaire. – P: Ed. du Cerf 1984. 238 p. = Cerf-histoire.

Steffensky, Fulbert: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag. – (Stu:) Kreuz-Verl. (1984). 158 S.

Doohan, Leonard: The lay-centered Church: Theology and spirituality. – Minneapolis, MN: Winston 1984. XIII, 175 p.; $ 8,95.

Tugwell, Simon: Ways of imperfection. An exploration of christian spirituality. – Lo: Darton, Longman and Todd (1984). IX, 238 p.; £ 5,95.

Johnston, William: Christian mysticism today. – San Francisco (e. a.:) Harper & Row (1984). 203 p.; $ 12.45.

Comunidad cristiana y comunidades monásticas. XIX Semana de Estudios Monásticos. Dirigido por Clemente de la Serna Gonzalez. – (Burgos:) Abadia de Silos 1983. 352 p. = Studia Silensia IX; pes 1900.

Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali. (Atti del IX Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana Cascia, 14–18 sett. 1981). – Padova: Edizioni Messaggero (1983). 364 p. = Studi religiosi I; Lire 18 000.

Spirituality and prayer. Jewish and christian understandings. Edited by Leon Klenicki and Gabe Huck. – NY, Ramsey: Paulist Press (1983). 154 p. = Studies in Judaism and Christianity; $ 7,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Hochenegg, H.: **Bruderschaft**en und ähnliche religiöse Vereinigungen in **Deutschtirol** bis zum Beginn des 20. Jhdts. – Innsbr: Univ. Verlag Wagner 1984. 240 S., 75 Abb. = Schlern-Schriften CCLXXII; DM 54,–.

Kippenberg, Hans G.: Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: E. **Durkheim** und M. **Weber** aus der Sicht der Symboltheorie. – NZSystTh XXVII, 1985, 177–193.

O'Toole, Roger: **Religion**: classic sociological approaches. – Toronto (e. a.:) McGraw-Hill, Ryerson (1984). 268 p. = McGraw-Hill Ryerson series in Canadian sociology; $ 12,95.

Towler, Robert: The need for certainty. A sociological study of conventional religion. – Lo (e. a.:) Routledge & Kegan Paul (1984). VI, 130, 15 p.

Mueller, Franz Hermann: The church and the social question. – Wash: American Enterprise Institute for Public Policy Research 1984. 158 p.

Morsey, Rudolf: Streiflichter zur Geschichte der deutschen **Katholikentage 1884–1932**. – JbChrSozWiss XXVI, 1985, 9–24; S. 25–39 Hürten, Heinz: Der Einfluß Jaques **Maritains** auf das politische Denken in Deutschland; S. 41–51: Majka, Józef: Katholische Soziallehre in **Polen**; S. 41–51: Majka, Józef: Der Einfluß des Christentums auf die politisch-ethische Kultur Europas; S. 149–169: Herr, Theodor: Die Enzyklika **Laborem exercens** und das Ringen der katholischen Sozialbewegung um Gesellschaftsreform; S. 171–182: Schneider, Lothar: Spiritualität der **Arbeit** im Horizont von Schöpfung und Auferstehung; S. 183–193: Weiler, Rudolf: Die menschliche Arbeit als Kriterium für den ökologisch richtigen Einsatz des Produktionsfaktors Arbeit; S. 195–220: Wiemeier, Joachim: Sozialethische Überlegungen zur **Umwelt**problematik.

Andrés-Gallego, José: Pensamiento y acción social de la iglesia en **España**. – Madr: Espasa-Calpe 1984. 427 p. = Espasa Universitaria. Historia XXI.

Yoder, John Howard: The priestly kingdom. Social ethics as gospel. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1984. V, 222 p.

Paris, Peter J.: The social teaching of the Black Churches. – Phil: Fortress Press 1985. XVIII, 156 p.

Piettre, André: Les chrétiens et le **Socialisme**. Des origines à demain. – P: Éd. France-Empire (1984). 263 p.; F 85,–.

Persie, Michael: Befreiung und Umkehr für die Zukunft. Paulo **Freire**, Theologie der Befreiung und praxisverändernde Bildung. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier. – (München: AG SPAK Publikationen 1984). 277 S. = Materialien der AG SPAK. M LXII; kart. DM 24,–.

Baer, Hans A.: The black spiritual movement. A religious response to **racism**. – Knoxville, Tenn.: Univ. of Tennessee Press (1984). VIII, 221 p.; $ 18,95.

Adeney, Miriam: God's foreign policy. (Practical ways to help the world's **poor**.) – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). 140 p.; $ 6,95.

Mieth, Dietmar: Arbeit und Menschenwürde. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1985. 120 S.; kart. DM 12,80.

Kirchen im **Arbeitskampf**. Hrsg.: Bildungswerk der Diözese Limburg. – (Limburg 1984: Lichel). 211 S. = Zur Diskussion; kart. DM 10,–.

Essays on Christianity and political philosophy – George W. Carey, James V. Schall, editors. – Lanham, MD: University Press of America; [Bryn Mawr, Pa.]: Intercollegiate Studies Institute 1984. VII, 136 p.

Neuhaus, Richard John: The naked public square. Religion and democracy in America. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). VIII, 280 p.; $ 16,95.

XIII. Kirchenrecht

The Code of Canon Law. A text and commentary. Ed. by J. A. Coriden. – NY: Paulist Pr. 1985. 1152 p.; $ 39,95.

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici. Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Hrsg. von Klaus Lüdicke unter Mitarb. von Rudolf Henseler (u. a.). – (Essen:) Ludgerus-Verl. (1985). 1165 S. = Loseblatt-Ausg. Grundwerk.

Dröβler, Bernd Th.: Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983. – AkKR CLIII, 1984, 3–34: S. 35–55: Aymans, Winfried: Der Leitungsdienst des **Bischofs** im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und ihre Ausübung aufgrund des Codex Iuris Canonici.

Verbrugghe, Albert E.: The figure of the **Episcopal Vicar** for Religious in the new Code of Canon Law. – ComRel LXV, 1984, 223–246. 327–338; p. 247–258. 339–354: Andrés, Domingo J.: Codicis normae de Religiosis ab Adhortatione Apostolica «Redemptionis Donum» confirmatae.

Green, Thomas J.: Sacramental law revisited – Reflections on selected aspects of Book **IV** of the revised Code: De Ecclesiæ munere sanctificandi. – Studia canonica XVII, 1984, 277–330; p. 331–356: Castillo Lara, Rosalio: La **communion ecclésiale** dans le nouveau Code de droit canonique; p. 357–386: Grocholewski, Zenon: Révision du **procès** canonique; p. 387–416: Maliekal, John: The celebration of Catholic **marriages** in **India**; p. 417–448: Provost, James H.: The participation of the **laity** in the governance of the Church; p. 449–486: Faris, John D.: The codification and revision of eastern law; p. 487–531: Caparros, Ernest: Une structure juridictionnelle issue de la préoccupation pastorale de Vatican II: les prélatures personnelles.

González del Valle, José María: Descentralización y «communio»: Planteamientos doctrinales. – Ius canonicum XXIV, 1984, 491–508; p. 509–526: Gutiérrez, José Luis: La potestà legislativa del Vescovo diocesano; p. 527–570: Diego-Lora, Carmelo de: Competencias normativas de las Conferencias Episcopales: Primer Decreto General en España; p. 571–606: Fagiolo, Vincenzo: La situazione del diritto particolare della Chiesa in Italia; p. 607–643: Arrieta, Juan Ignacio: Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular; p. 645–673: Calvo, Joaquín: Las competencias de las Conferencias episcopales y del Obispo diocesano en relación con el «munus sanctificandi»; p. 675–709: Rincón Pérez, Tomás: Comunicación en la Eucaristía y Derecho particular; p. 711–740: Labandeira, Eduardo: La «remonstratio» y la aplicación de las leyes universales en la Iglesia particular.

Aymans, Winfried: La Iglesia en el Codex. Aspectos eclesiológicos del nuevo Código de la Iglesia latina. – Burgense XXVI, 1985, 203–228.

Burke, L. Raymond: Defectus discretionis iudicii propter schizophraeniam doctrina et recens iurisprudentia rotalis. – PerRMCL LXXIII, 1984, 555–570; p. 571–586: Lanversin, Bernard de: De momento peritiae instituendae in processibus matrimonialibus recentioribus.

Martínez-Torrón, Javier: La valoración del consentimiento en la forma extraordinaria del matrimonio canónico. – REDC XL, 1984, 431–460.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Poling, James N(ewton) – Donald E. Miller: Foundations for a practical theology of **ministry**. – Nashv, Tenn.: Abingdon (1985). 187 p.; $ 9,95.

Chappuis, Jean-Marc: La figure du **Pasteur**. Dimension théologiques et composantes culturelles. – Genève: Labor et Fides (1985). VI, 185 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève X.

Stenzel, Peter: Kirchenvorsteher, Presbyter, Älteste: eine Analyse der Volkskirche. – Ffm, Bern, NY, Nancy: Lang 1984. 124 S.; sfr 23,–.

Erneuerung der Seelsorge aus der Kraft des Geistes. ‹Hrsg.:› Johann Koller. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1985). 168 S.; kart. DM 19,80.

Spiritual dimensions of pastoral care. Witness to the ministry of Wayne E. **Oates**. Gerald L. Borchert and Andrew D. Lester, editors. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 151 p.; $ 11,95.

Kelsey, Morton T.: Prophetic ministry: The psychology and spirituality of pastoral care. – NY: Crossroad 1984. XII, 210 p.; $ 9,95.

Steinkamp, Hermann: **Diakonie,** Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie. – Frb/B: Lambertus 1985. 125 S., 4 graph. Darst.; kart. DM 16,50.

Friedberger, Walter: Kirche lebt mit der **Jugend**: Impulse zu einem pastoralen Problem. – Mchn: Don-Bosco-Verlag 1984. 118 S.

Fuchs, Rosemarie: Stationen der Hoffnung: Seelsorge an **krebskranken** Kindern. – Zü: Kreuz-Verlag, 1984. 156 S.

Öffentlichkeitsarbeit der Kirche / Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik. Holger Tremel (Hrsg.). – Ffm: Gemeinschaftswerk der Evang. Publizistik 1984. 336 S., Ill., graph. Darst. = GEP-Beiträge Kirche und Kommunikation; kart. DM 28,–.

Omgaan met konflikten in gemeente en parochie. Introduktie J. Hendriks. – (Zwolle: Waanders 1984). 132 blz.; hfl 14,50.

Barbarić, Slavko: Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung. Theologische Grundlegung, kritische Analyse der theologisch-andragogischen Literatur und empirisch-analytische Untersuchung der **Cursillo**-Bewegung im deutschsprachigen Raum. Mit einem Geleitwort von Günter Biemer. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. XXI, 450 S. = Europäische Hochschulschriften XXX, 8; sfr 76,–.

Einführung in den Katholischen **Erwachsenenkatechismus**. Hrsg. von Walter Kasper. Mit Beiträgen von Walter Kasper, Rudolf Schnackenburg und Franz Schreibmayr. – Düs: Patmos Verl. (1985). 144 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXVIII; kart. DM 12,–.

Sealey, John: Religious education: philosophical perspectives. – Lo: Allen & Unwin 1985. XI, 97 p. = Introductory studies in philosophy of education.

Schnell, Regina: Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1984). 376 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXI; kart. DM 52,–. [Diss., Eichstätt]

Lämmermann, Godwin: Religion in der Schule als Beruf. Der Religionslehrer zwischen institutioneller Erziehung u. Persönlichkeitsbildung. – Mchn: Kai-

ser 1985. 404 S. = Münchener Monographien zur historischen u. systematischen Theologie X; kart. DM 85,– [Habil.-Schrift, München]

Veit, Marie: Alltagserfahrungen von Jugendlichen, theologisch interpretiert. – Jahrbuch der Religionspädagogik I, 1984, (Neuk-Vluyn 1985), 3–28; S. 29–64: Biehl, Peter: Symbol und Metapher. Auf dem Weg zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache; S. 67–85: Heimbrock, Hans-Günter: Entwicklung und Erziehung. Zum Forschungsstand der pädagogischen Religionspsychologie; S. 86–94: Halbfas, Hubertus: Was heißt „Symboldidaktik"?; S. 120–136: Rickers, Folkert: Friedenserziehung im Religionsunterricht. Ein Literaturbericht; S. 165–174: Stock, Hans: Ein religionspädagogischer Nachtrag zum Bultmann-Gedenkjahr. Erinnerungen an einen vergessenen Text; S. 235–285: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Bibliographie **1983** für den deutschen Sprachraum; S. 286–287: Rickers, Folkert: Religionspädagogische Dissertationen und Habilitationen 1983 im deutschen Sprachraum.

Lämmermann, Godwin: Tendenzen und Probleme der Allgemeinen Didaktik als Anfrage an eine theologische Fachdidaktik. – EvE XXXVII, 1985, 8–31; S. 32–46: Schmidt, Heinz: Handeln und Verstehen im Religionsunterricht – Überlegungen zu einer methodischen Struktur; S. 47–58: Stallmann, Edith: Partizipation der Jugend an der Kirche; S. 59–73: Bubenheimer, Ulrich: Subjektivität zulassen. Religionspädagogische und hermeneutische Überlegungen im Anschluß an den Film „Spielen im Religionsunterricht"; S. 73–86: Blaufuß, Dietrich: Religionsunterricht – Religionslehrer – Religionspädagogik. Oder: Holt die Praxis uns ein?

XV. Liturgiewissenschaft

Nuovo dizionario di liturgia. A cura di Domenico Sartore e Achille M. Triacca. – R: Ed. Paoline 1984. XXXVIII, 1667 p.; Lire 152 000.

Curran, Michael: The antiphonary of **Bangor** and the early Irish monastic liturgy. – Dublin: Irish Academic Press 1984. 272 p.; £ 30,–.

Lang, Artur Paul: Anklänge an Orationen der Ostervigil in Sermonen **Leos** des **Großen**. – Sacris erudiri XXVII, 1984, 129–149; p. 151–190: Chavasse, Antoine: Le Sacramentaire, dit Léonien, conservé par le Veronensis LXXXV ‹80›.

Amiet, Robert: Repertoricum liturgicum Augustanum III: Martyrologium Augustanum. – Quart-Aoste: Industrie grafiche editoriali Musumeci 1984. 441 p., 12 facs. = Monumenta liturgica ecclesiae Augustanae VII.

Spinks, Bryan D.: From the Lord and "The best reformed churches". A study of the eucharistic liturgy in the English Puritan and separatist traditions 1550–1633. Vol. I. – R: C.L.V. Ed. Liturgiche 1984. 212 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXXIII; Lire 28 000.

Wójcik, Andrzej-Franciszek: Österliches Herrenjahr: Theologie u. Praxis des Kirchenjahres in den Schriften von Johannes **Pinsk** ‹1891–1957›. – Ffm, Bern, NY: Lang. 1985. 354 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 254; kart. sfr 71,– [Diss., Paderborn. Gesamthochschule]

Paul, Robert S.: The Assembly of the Lord: politics and religion in the Westminster Assembly and the 'Grand Debate'. – Edinburgh: Clark 1985. X, 609 p.; £ 19,95.

Concilio e riforma liturgica. Bilanci e prospettive (Roma, 9–11 febb. 1983). A cura di Paolo Giglioni. Contributi di F(erdinando) Antonelli (e. a.) – Mil: Edizioni O.R. 1984. 150 p. = Nuova Collana liturgica II, 2; Lire 7500.

Cesarini Achille, Clara: Il «Proprium de Sanctis» ed i «Communia Sanctorum» nel Messale di Paolo VI. Saggio di analisi eucologica. – ELit XCIX, 1985, 3–36.

Haquin, André: La réforme liturgique de Vatican II. Bilan de vingt années et tâches actuelles. – NRTh CVII, 1985, 481–497; p. 537–560: Manzanares, Julio: La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique.

Allmen, Jean-Jacques von: Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien. Préface de Pierre-Marie Gy. – (Genève:) Labor et Fides; (P:) Ed. du Cerf (1984). 297 p. = Rites et symboles XV; sfr 38,50.

Wegman, Herman: De 'komaf' van het liturgisch gedenken. – TTh XXV, 1985, 163–175; p. 176: Summary: The background of the anamnesis in the liturgy.

Davies, J[ohn] G[ordon]: Liturgical **dance**. An historical, theological and practical handbook. – (Lo:) SCM Press (1984). XIV, 268 p. with fig.; £ 9,95.

Stock, Alex: Der **Segen** in der Taufwasserweihe der römischen Liturgie. – Concilium XXI, 1985, 107–112; S. 113–117: Winkler, Gabriele: Die Wasserweihe in den orientalischen Liturgien; S. 118–123: Mpongo, Laurent: Taufwasserweihe nach dem römischen Ritus im schwarzafrikanischen Kulturbereich; S. 146–149: Tillard, Jean-Marie: Segen, Sakramentalität und Epiklese; S. 149–156: Lligadas, Josep: Die Lehre über den Segen im neuen Rituale Romanum.

Mazza, Enrico: Le odierne preghiere eucaristiche. Vol. I: Struttura, fonti, teologia. Vol. II: Testi e documenti editi e inediti. – Bologna: Dehoniane 1984. 327 p.; 127 p. = Coll. Liturgia e vita; Lire 24 000.

Leloir, Louis: Symbolisme dans la liturgie **syriaque** primitive. – Le Symbolisme dans le culte des grandes religions: Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 4–5 octobre 1983, Louvain-Neuve 1985, 247–263.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Gutenberg-Universität, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Norbert Maria Borengässer, Kirchweg 12, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Winfried Cramer, Bevertstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Feldkirchenstr. 21, 8600 Bamberg; DDr. Johann Figl, Myrbachgasse 1, A-1140 Wien; Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimerstr. 151, 8000 München 21; Prof. Dr. Heinrich Groß, Sieben-Höfe-Str. 24, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Cherubine-Willimann-Weg 1, 5400 Koblenz-Arenberg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Josefstr. 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Walter Hollenweger, Theology Department, University of Birmingham, GB-Brimingham; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. George Dunhar Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Grimmstr. 14, 4402 Greven; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, 4970 Bad Oeynhausen; Prof. Dr. Karl Wilhlem Merks, Burg.Rauppstr. 9, NL-5037 MG Tilburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Stanisław Napiórkowski, ul. Nowotki 7, 20-039 Lublin (Polen); Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Rudolf Pesch, Waltherstr. 32, 8000 München 2; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; DDr. Helmuth Rolfes, Parkstr. 38, 3500 Kassel; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, Kath. Fakultät, Michaelgasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. Dr. Horst Seebaß, Am Hasenkamp 16, 4544 Ladbergen; Dr. Thomas Söding, Dingbänger Weg 54a, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, Jupiterweg 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, 7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Alfons Weiser, Pallottistr. 3, Postfach 230, 5414 Vallendar; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel; Dr. Gunther Wenz, Untere Hausbreite 15, 8000 München 45; Prof. Dr. Adam Simon van der Woude A.S., Domela Nieuwenhuislaan 57, NL-9722 LJ Groningen.

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
„Schriftenreihe der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster"
(Verlag Aschendorff) bei.