416 + Bu 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 6 **1985** **81. Jahrgang**

Heinz Robert Schlette: Guardini-Literatur im Jubiläumsjahr . . . . . Sp. 441

Allgemeines . . . . . Sp. 449
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a. (R. Bäumer)
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. von E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti und L. Vischer (H. Vorgrimler)
A. Negev: Tempel, Kirchen und Zisternen (R. Wenning)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd 4, Lfg. 8/9 (G. Krinetzki)
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry. Bd V, Lfg. 1/2 (W. Kornfeld)
R. Hanhart: Text und Textgeschichte des Buches Tobit (O. Wahl)
H. M. Niemann: Die Daniten (V. Fritz)
R. Rubinkiewicz SDB: Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament (G. Dautzenberg)
R. Baum-Bodenbender: Hoheit in Niedrigkeit (A. Dauer)
R. Schnackenburg: Das Johannesevangelium (J. Hainz)
J.-G. M. M. Mundla: Jesus und die Führer Israels (R. Kampling)
Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Hrsg. von R. Pesch (K. Löning)
A.-J. Festugière O.P.: Les actes apocryphes de Jean et de Thomas (J. B. Bauer)
V. R. Mollenkott: Gott eine Frau? (H. Vorgrimler)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 471
M. Ko Ha Fong: Crucem tollendo Christum sequi (W. Geerlings)
Der Brief an Diognet. Übers. und Einf. von B. Lorenz (W. Cramer)
H. Arens: Die christologische Sprache Leos des Großen (P. Stockmeier)
Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg (P. Stockmeier)
Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von M. Schmidt und C. F. Geyer (G. Winkler)
H. J. Sieben: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378) (R. Bäumer)
Katholische Theologen der Reformationszeit. Hrsg. von E. Iserloh (Ph. Schäfer)
Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. Bearb. von R. Stupperich (A. Schröer)
W. Behnk: Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei (B. Hägglund)
Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von Galen (1650–1678). Hrsg. von W. Kohl (A. Schröer)
Das wohlgelahrte Frauenzimmer. Hrsg. von E. Gössmann (R. Rieger)
K. Fronzek: Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814) (M. Probst)
K. Hausberger: Staat und Kirche nach der Säkularisation (H. Raab)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 487
E. Drewermann / G. Larentzakis / W. Löser u. a.: Trinität (E. Fastenrath)
G. De Schrijver: Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu (M. Lochbrunner)

Ethik, Christliche Sozialwissenschaften, Ökumene . . . . . Sp. 496
J. Reiter: Modelle christozentrischer Ethik (G. Ermecke)
H. Burbach: Das ethische Bewußtsein (M. Honecker)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (17). Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (W. Rüfner)
W. Schöpsdau: Konfessionsverschiedene Ehe (Ch. Bussen)

Religionspädagogik, Pastoraltheologie . Sp. 500
H. Loduchowski: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten (J. Hofmeier)
B. Ringele: Tilmann Moser „Gottesvergiftung" (N. Mette)
D. Emeis: Jesus Christus – Lehrer des Lebens (E. Paul)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 503
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Bd 2. Hrsg. von R. Sauer (M.-R. Broj)
Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Hrsg. von T. Berger (K. Richter)
Trinité et Liturgie. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia (E. J. Lengeling)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 506
F. Macnutt, B. L. Shlemon: Heilendes Gebet (K. Thomas)
Gebet des Schweigens. Hrsg. und eingel. von W. Jäger (J. Sudbrack)
P. de la Croix Bonvin: Warmer Regen auf trockenes Land (J. Sudbrack)
S. Panjikaran: Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität (J. Sudbrack)
R. Schulte: In Dir geboren (O. Hagemeyer)
J. Bours: Nehmt Gottes Melodie in euch auf (B. Albrecht)

Nachträgliche Korrekturen zum 81. Jahrgang der ThRev . . . . . Sp. 510

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1984/1985 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Guardini-Literatur im Jubiläumsjahr

Von Heinz Robert Schlette, Bonn

Des 100. Geburtstags Romano Guardinis (17. 2. 1885 – 1. 10. 1968) wurde vielerorts durch Festveranstaltungen,[1] Tagungen und Einzelvorträge gedacht. Zahlreiche Neuausgaben vieler seiner Schriften, nicht wenige als Taschenbücher, sollten und wollten im Jubiläumsjahr den bekannten Theologen und (Religions-)Philosophen der Vergeßlichkeit entreißen, ungeachtet dessen, daß die Wirkung, die von der Person Guardinis ausging, vielen noch aus eigener Erfahrung lebendig und gegenwärtig ist. Unvermeidlicherweise wird man sich bei den Bemühungen, Guardini erneut in die Öffentlichkeit zu bringen, sowie angesichts zahlreicher Würdigungen vor die Frage gestellt sehen, ob und wie man sich heute auf Guardini beziehen kann – „historisch" oder nach wie vor wie auf eine Gestalt, die der Gegenwart noch nahe steht und Wichtiges zu sagen hat? Versucht man, die geistige, politische, religiöse, theologische und kirchliche Entwicklung seit Beginn unseres Jh.s zu überblicken, so dürfte wohl nicht zweifelhaft sein, daß man sich angesichts jener Alternative nicht ohne Differenzierungen entscheiden kann. Hierin liegt auch das Problem, vor das man bei der Lektüre der neueren Guardini-Literatur gerät und das, wollte man es gründlicher untersuchen, die Entfaltung einer Art „Guardini-Hermeneutik" erforderte, der es nicht zuletzt darauf ankommen müßte, Guardinis Verflechtung und Korrespondenz mit all den Geschehnissen während seiner Lebenszeit nachzuspüren. Diesem Desiderat kann hier nicht nachgegangen werden, aber man wird sagen dürfen, daß die Fragen der Hermeneutik in bezug auf Guardinis Schriften und Gedanken sehr viel schwieriger und komplexer sind, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. So erweist sich z. B. die oft gelobte Sprache Guardinis gleichermaßen als deutlich und an-sprechend, aber eben auch als voll von philosophisch-theologischer Hintergründigkeit, von Seitenblicken und Anspielungen, die dem heutigen Leser, vor allem

[1] Vgl. insbesondere das Guardini gewidmete Heft der Zeitschrift „zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern" (15 Jg., Nr. 2/3, März–Juni 1985), das Auszüge der Vorträge von E. Biser, H.-B. Gerl, F. Henrich, H. Kunisch, Kardinal Ratzinger, Erzbischof Wetter sowie Kardinal Döpfner u. a., auch von Guardinis Vortrag zur Eröffnung dieser Akademie im Jahre 1957 enthält.

UB Tübingen
20. FEB. 1986

dem jungen, zumeist nicht mehr verständlich sein werden. Es ist wohl klar, daß das nicht gegen Guardini spricht, auch nicht gegen die „heutigen" Leser, sondern daß hier Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ihren Tribut fordern. Im Kontext solcher Erwägungen, die ich hier nicht weiter ausbreiten möchte, steht notwendigerweise auch die Einschätzung neuerer Guardini-Literatur.

Vieles über Guardinis Leben, Werk und Denken konnte man bisher, wenn schon nicht bei ihm selbst, in relativ zahlreichen Publikationen unterschiedlicher Art nachlesen; die ausgezeichnete (wenngleich allzu aufwendig gestaltete), von Hans Mercker besorgte Guardini-Bibliographie hat dies bereits 1978 dokumentiert.[2] Eine detaillierte Biographie hat allerdings gefehlt. Daß die Münchener Privatdozentin für Philosophie des Humanismus und langjährige Studienleiterin auf der Burg Rothenfels, Hanna-Barbara Gerl, sie jetzt vorgelegt hat,[3] gehört zu den bemerkenswertesten Ereignissen des Jubiläumsjahrs. Frau Gerl hat sehr sorgfältig recherchiert; sie hat nicht nur zahlreiche Augen- und Ohrenzeugen befragt (vgl. 2), sondern auch unveröffentlichtes Material der Bayerischen Staatsbibliothek eingesehen und auch bereits autobiographische Aufzeichnungen Guardinis verwenden können, die, von dem Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Franz Henrich, herausgegeben, inzwischen allgemein zugänglich sind.[4] G.s Buch ist zu reichhaltig, um hier referiert werden zu können.

Von besonderem Interesse dürfte sein, was sie über das Studium, die innere Entwicklung und die frühen Begegnungen und Freundschaften Guardinis in den Jahren 1903–1910 mitteilt (38–78), über den „Aufbruch in das akademische Wirken", d. h. die Jahre 1920–23 (122–152), über Guardinis „Hingabe an die Jugendbewegung" sowie „Rothenfels als Mitte einer Kulturbewegung" (153–249). Auch die ständigen Auseinandersetzungen mit den Nazis werden geschildert, durch die die Arbeit auf Burg Rothenfels erheblich beeinträchtigt wurde, bis sie nach der Beschlagnahmung im August 1939 zum Erliegen kam (240–249). Informativ sind auch die Ausführungen über Guardinis akademische Lehrtätigkeit und pastorale Arbeit in Berlin von 1923–39 (277–310), d. h. bis zu seiner vorzeitigen Pensionierung durch diejenigen, die selbst eine Weltanschauung zu besitzen beanspruchten und denen Guardini nur lästig war (317–322). Sodann beschreibt G. – relativ kurz – die Tübinger (1945–48) und die Münchener Zeit (1948–68) Guardinis (330–368). Sie schließt mit einem Blick auf den „Nachhall" und spricht hier von einem „langsamen Vergessenwerden" und von der „Sorge um das Erbe" (369–372). Das Buch ist mit großer persönlicher Sympathie geschrieben; der letzte Satz lautet nicht ohne Grund: „Es wäre schon viel, wenn über das genauere Kennen seines Lebens hinaus, das dieser Band vermitteln wollte, sich auch zuweilen ein Angerührtsein von der personalen Tiefe dieses Menschen mitteilte." (375) In dem Kapitel IX handelt G. über „Die Entdeckung der eigenen Methode: der Gegensatz und die Weltanschauung" (250–276), im Rahmen dieser Biographie eine zweckmäßige Darlegung.

G. hat auch anderenorts gezeigt,[5] daß sie sich mit dem philosophisch-methodischen Ansatz Guardinis intensiv befaßt hat. In ihrem Buch hat sie sich offenbar bewußt darauf beschränkt, das Biographische minutiös nachzuzeichnen, so daß sie nicht in eine Diskussion mit den vorliegenden Guardini-Interpretationen einzutreten brauchte. Man wird also das Buch als unentbehrliches Nachschlagewerk benutzen können, in dem man viele interessante Auskünfte erhält, so z. B. darüber, daß man Guardini nach dem Krieg auf den Heidegger-Lehrstuhl in Freiburg berufen wollte (331).[6]

Wie schon gesagt, hat G. bereits die von Franz Henrich herausgegebenen Aufzeichnungen Guardinis berücksichtigen können. Diese „Berichte" hat Guardini in den Jahren 1943–45 während seines Aufenthalts in Mooshausen bei seinem Freund, dem Pfarrer Joseph Weiger, niedergeschrieben, um sie einem anderen Freund, dem Historiker Johannes Spörl, als Materialien für eine Biographie, die Spörl schreiben sollte, zur Verfügung zu stellen (vgl. 15–17). Es handelt sich um einen Text über „Professur und Lehrtätigkeit" (21–56) und einen weiteren: „Die Suche nach dem Beruf – Priestertum und seelsorgliche Tätigkeit" (57–119); zu bedauern ist, daß Guardini offenbar keine Gelegenheit fand, weitere Aufzeichnungen niederzuschreiben, wie er es beabsichtigt hatte (11). Er selbst wollte die vorliegenden Berichte nicht veröffentlichen, ja er hat sie in einer testamentartigen Notiz „für den Todesfall" noch am 5. 2. 1964 als „nicht reif zur Veröffentlichung" bezeichnet. Der Hrsg. hat in seinem Vorwort die Gesichtspunkte und Gründe dargelegt, die das derzeitige „Sachverständigengremium", dem Eugen Biser, Werner Dettloff, Richard Heinzmann und Franz Henrich selbst angehören, bewogen haben, diese Texte dennoch der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Liest man diese Aufzeichnungen Guardinis sorgfältig und mehrmals, sich dabei an den verhalten-vornehmen Stil seines Sprechens und Formulierens erinnernd, so wird man anerkennen, daß diese Texte – über das Biographische hinaus – ein sehr wichtiges theologie- und „spiritualitätsgeschichtliches" Dokument darstellen, wie man es sich auch von anderen Theologen, Philosophen und einflußreichen Gestalten wünschen möchte. Es war somit eine mutige, aber wohlbegründete Entscheidung, den Text wider Guardinis Verfügung zu veröffentlichen. Das Wesentlichste, was man diesen Berichten entnehmen kann, ist die Belehrung darüber, daß Guardinis Leben keineswegs gradlinig und harmonisch verlief. Im Hinblick auf die theologische Würdigung Guardinis möchte ich hier[7] lediglich eine Information hervorheben, die mir außerordentlich wichtig und bezeichnend zu sein scheint: Guardini wollte im SS 1906 sein Theologiestudium bei Herman Schell in Würzburg beginnen (76), dessen „Streitschriften" über den Katholizismus und den Glauben in einer neuen Zeit und dessen Werke „Gott und Geist" und „Katholische Dogmatik" bekanntlich 1899 indiziert worden waren. Guardini war sich offenbar der Bedeutung dieses Wunsches bewußt, und er wird darunter gelitten haben, daß man ihm seitens der Mainzer Diözese dieses Studium untersagte. Er ging dann zunächst nach Freiburg, doch einige Zeit später nach Tübingen, was er rückblickend damit begründet, daß ihn der dortige Dogmatiker Wilhelm Koch angezogen habe, der als ein „moderner Theologe" galt (79) – „modern", das bedeutet hier praktisch „modernistisch" oder jedenfalls den als Modernismus bezeichneten Bestrebungen und Richtungen nahestehend. Man darf also sicher sein, daß Guardini das ganze Drama, das sich damals abspielte, kannte und in der ihm eigenen Art mitempfunden hat. In diesem Kontext ist auch die Bemerkung zu würdigen, es sei ihm „immer um die Kirche zu tun" gewesen (118; vgl. 72). Den „Ansatz" von Guardinis Wirken versteht man letztlich nur, wenn man darin die Bemühung erkennt, in der Kirche einen Weg der Erneuerung zu gehen, der nicht durch das Machtwort der kirchlichen Autorität beanstandet und blockiert werden konnte. Von hier aus ist seine Option für Bonaventura, über den er promovierte (1915) und sich habilitierte (1922), und damit für eine bestimmte, seinerzeit nicht selbstverständliche Linie der Tradition zu begreifen, ebenso sein Interesse an der Philosophie des „Gegensatzes" im Unterschied zu einer falsch verstandenen „Einheit" und auch sein Verzicht auf „Fachtheologie" überhaupt und seine Hinwendung zu dem von ihm bevorzugten, ja ich wage zu sagen: „erfundenen" Konzept der „katholischen Weltanschauung". Diese Zusammenhänge werden von heutigen jüngeren Autoren, die (was ich ihnen nicht vorwerfe, was man jedoch konstatieren muß) zumeist keine Ahnung mehr davon haben, wie es einmal in der Kirche zuging, in ihren Darstellungen oft nicht gebührend zur Geltung gebracht. Hier können Guardinis eigene Aufzeichnungen gerade heute „aufklärend" wirken, wo sich alle Welt auf ihn beruft, während er, wie er selbst schreibt, früher von den Laien mehr verstanden wurde als von der kirchlichen Autorität (vgl. 116 u. 119) und seinen Weg „allein gegangen" ist (118). Um so besser, daß er nach 1945 in stärkerem Maße rezipiert wurde; dies hatte freilich sogleich zur Folge, daß sich die bereits angesprochenen hermeneutischen Probleme einstellten.

Was damit konkret gemeint ist, kann zunächst an zwei Auswahlbänden exemplifiziert werden, die 1985 erschienen sind und dem heutigen Leser wichtige Gedanken Guardinis zu übermitteln suchen. Der von Ingeborg Klimmer herausgegebene Band[8] läßt in erster Linie den „nach innen" gerichteten Guardini zu Wort kommen; ohne Berücksichtigung der Chronologie werden kürzere und längere Passagen unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt. Dominierend ist das existentiell-religiöse Interesse und von daher auch das Interesse an Fragen der Liturgie, der Christologie, der Kirche sowie der Bildung. Die Hrsg.in meint, Guardinis Bücher sollten „auch heute noch ... nicht rein historisch gelesen werden", denn Guardini bleibe „zugleich zeitverbunden und zeitentrückt" (9). Sie hofft, das Lesebuch könne dazu beitragen, daß Guardinis „lebendige

[2] Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1978. Die kontinuierliche Weiterführung dieser Bibliographie wäre nützlich.

[3] Gerl, Hanna-Barbara: Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 381 S., Lw. DM 48.–.

[4] Guardini, Romano: Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Franz Henrich. – Düsseldorf: Patmos 1984, [4]1985, 136 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 116) kart. DM 18.–.

[5] Vgl. unten Anm. 14.

[6] Mehr hierzu bei Ott, Hugo: Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit, in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 105 (1985) S. 118f.

[7] Vgl. meine Besprechung in: Orientierung 49 (1985) S. 26–28.

[8] Angefochtene Zuversicht. Romano Guardini Lesebuch. Ausgewählt von Ingeborg Klimmer. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 263 S., Lw. DM 29.80.

und klare Stimme auch den heutigen Leser noch genauso anspricht, wie das zu seinen Lebzeiten über Jahrzehnte geschehen ist." (11)

So begreiflich dieser Wunsch der Zeugen auch ist, es gibt andere Zeugen, die in dieser Hinsicht skeptischer sind. So schreibt Walter Dirks in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes,[9] die Voraussetzungen der Aktualität und Wirkung Guardinis hätten sich „inzwischen gründlich geändert" und man werde ihn „mit neuen Augen, natürlich auch mit kritischen Augen" lesen, obwohl „wir" (?), wie D. meint, „auf die Dauer" nicht auf ihn „verzichten" können (7). Auch D. steht, wie man weiß, Guardini spirituell sehr nahe und erklärt, „tiefe Verehrung" für ihn zu empfinden, auch wenn er von sich selbst sagt: „Ich war ein Schüler Guardinis, aber kein Guardini-Schüler." (8) Der von D. herausgegebene Band, dessen Untertitel ausdrücklich besagt, daß Texte „zu Fragen der Zeit" vorgelegt werden, stellt – ebenfalls thematisch, nicht chronologisch geordnet – die Gedanken Guardinis zu Europa, zum Wesen der Politik und der Macht, zu Kultur als „Erbe und Aufgabe", zu den ethischen und existentiell-religiösen Schwierigkeiten heutigen Menschseins in den Mittelpunkt. Die einzelnen Abschnitte werden durch sehr lesenswerte kurze Kommentierungen von D. eingeleitet.

Gerade in Anbetracht der Unterschiedlichkeiten der je getroffenen Auswahl sind beide Bände, komplementär gelesen, sehr gut geeignet, heutige Leser mit Guardini bekannt zu machen. Die allgemeinen Probleme eines solches Vorhabens, wie sie sich aus der zeitlichen Distanz, der Sprache und auch der inzwischen erfolgten Verschiebung des geistig-kulturell-theologischen Koordinatensystems ergeben, werden natürlich durch derartige, für ein breites Publikum bestimmte Textzusammenstellungen, mögen sie noch so gut gelungen sein, nicht vermindert, sondern eher noch vermehrt. Dennoch wird man anerkennen müssen, daß Bände dieser Art gute Dienste leisten können. Es bleibt freilich, über die Vermittlung der Texte hinaus, notwendig, die Position Guardinis in speziellen Studien genauer zu untersuchen und seinen Beitrag zur Entfaltung der neueren Theologie und Spiritualität als auch zur Fundierung einer (kultur-)philosophischen Zeitkritik aufzuzeigen. Dies geschah im Jubiläumsjahr von verschiedenen Seiten aus und mit durchaus unterschiedlicher Perspektive.

Unter dem Titel „Autonomie und Transzendenz" hat Joseph F. Schmucker-von Koch „Untersuchungen zur Religionsphilosophie" Guardinis vorgelegt.[10] Im Mittelpunkt stehen Guardinis Analyse und Kritik der Neuzeit. Sie werden unter Heranziehung nicht nur des Buches „Das Ende der Neuzeit" (1950), sondern auch früherer und späterer Schriften in systematischer Intention nachgezeichnet. Dem Vf. geht es jedoch um weit mehr als die Wiedergabe des Denkens Guardinis, vielmehr versteht er dieses als eine philosophische Überwindung des lediglich „autonomen Begriffs" der Neuzeit, d. h. des oder (besser gesagt) jenes neuzeitlichen Autonomie-Begriffs, der durch die „Selbstverschließung der Welt" gegenüber der „Transzendenz" und durch übersteigertes Subjektbewußtsein zu den fragwürdigen Entwicklungen und Folgen von Wissenschaft und Technik, aber auch zu den politischen Gefahren des „Totalismus" geführt habe (15–29). Diese Sicht Guardinis wird in der Darstellung Sch.s, in der Referat und zustimmende Kommentierung ineinander übergehen, auf recht apodiktische Weise als Neuzeit-Kritik abermals zur Geltung gebracht, was sich durchaus in den Chor jener einfügt, die heute ziemlich unbedacht (die) „Aufklärung" pauschal verwerfen, obwohl sie politisch und zivilisatorisch deren Nutznießer sind. Sch. sieht in Guardinis Werk eine Möglichkeit, den „autonomen Begriff" durch die philosophische Rettung der Momente der Intuition bzw. der Schau und der Askese (49–66), der Erfahrung der Transzendenz und des „Geheimnisses" (67–85) sowie eines nicht subjektivistisch verengten Personverständnisses (126–148) zu „überwinden", d. h. auf „humane Praxis" hin zu überschreiten (bes. 148–166).

Dieses ambitionierte Vorhaben, Guardini in der philosophischen Diskussion der Gegenwart (vgl. 49) endlich gebührend zu Wort kommen zu lassen, dadurch die namentlich von Hans Blumenberg inspirierte Debatte über die Legitimität der Neuzeit auf eine angemessenere Basis zu stellen und so auch die Praxis- bzw. Ethik-Problematik der Gegenwart anders und besser als zumeist zu bewältigen, ist aus mehreren Gründen mißlungen.

Da Sch. zwischen Philosophie und Theologie bzw. christlichem Glauben nicht klar genug unterscheidet, stellt sich sehr bald die Frage, ob seine programmatischen Absichtserklärungen nicht den Eindruck eines antineuzeitlichen christlichen Totalanspruchs erwecken. So heißt es in sehr dezidierter Diktion – man beachte das „allein"! – bereits in der „Einleitung": „Nicht der neuzeitliche Vernunftbegriff – so unsere These –, sondern allein ein Begriff der Vernunft, der das Verhältnis zur Transzendenz nicht ausschließt, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Vernunft selbst begreift, ist dazu imstande, Humanität und Freiheit für die Zukunft zu retten." (11) Zwar hat der Vf. gesehen, daß es, wie er schreibt, auch nach Guardini eine „unverzichtbare Wahrheit der Neuzeit" gibt, und er wendet sich daher gegen Autoren, die „die Dialektik im Guardinischen Neuzeitbegriff" nicht erkannt hätten (30, Anm. 70), aber trotz dieses Vorbehalts kommt in dem Buch fast ständig eine Redeweise von „der Neuzeit", „der neuzeitlichen Erkenntnistheorie", „dem neuzeitlichen Vernunftbegriff" u. ä. zum Zuge, die über die auch bei Guardini selbst zu findenden Verallgemeinerungen in verschärfender Diktion und Absicht hinausgeht. Vorwiegend in bezug auf die Beurteilung der Neuzeit werden so verschiedene Autoren wie z. B. D. Henrich, H. Blumenberg, M. Theunissen, B. Welte und E. Biser hart kritisiert, ja zum Teil in arrogant klingender Weise abgekanzelt. Gegen Blumenberg wird, um nur dies zu zitieren, mit Worten wie „. . . hätte ihn allein schon . . . darüber belehren können, daß" polemisiert – dies von einem Vf., der sich nicht wenige ungeschützte Behauptungen gestattet. Wenn es S. 37 heißt, die „Kulturbedeutung" des Christentums werde in der Diskussion über die Legitimität der Neuzeit kaum beachtet, so ist das offenkundig falsch, denn um was sonst ging es denn in der breiten, allgemein bekannten Diskussion über das Stichwort „Säkularisierung"? Es ist auch interessant, daß Sch. Autoren wie P. Tillich, K. Rahner, H. Krings – um nur diese Namen zu nennen – nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt. Wenn man sich über das Heilige äußert, müßte man auch das Buch von J. Splett erwähnen; wenn von den Bildern die Rede ist, kann man heute die Jungsche Psychologie nicht einfach weglassen; wenn man über die Kunst handelt, wirkt es nicht sehr überzeugend, sich nur auf einzelne ins Konzept passende Autoren zu berufen. Diese Feststellungen sind deswegen erforderlich, weil Sch. affirmativ und geradezu offensiv (und fast ohne Konjunktive) die Gedanken Guardinis als sachlich-definitive Wahrheiten vorbringt. Es ist eben eine Überforderung Guardinis (die er selbst wohl nicht hätte gelten lassen), wenn man bei ihm die entscheidenden Ansätze zur philosophischen und kulturell-gesellschaftlichen „Revision der Grundstellung der Moderne" (wie der Vf. D. Henrich zitiert, 11) finden will. Erst recht wenn man das Christlich-Theologische an Guardinis Neuzeit-Kritik allzu bald als Philosophie in Anspruch nimmt, leistet man weder der Einschätzung Guardinis noch den Problemen selbst, um die es geht, einen guten Dienst. Hier zeigt sich halt, daß ein hermeneutisch sorgfältig vorgehendes Mit- und Weiterdenken, wenn nötig auch über Guardini hinaus, seinen Gedanken, Hinweisen, Urteilen, Versuchen, Befürchtungen, Vorblicken eher gerecht wird als eine zu undistanziert, zu unkritisch operierende Rezeption und Applikation, die zudem zahlreiche philosophische und theologische Konzeptionen und Bemühungen schlicht ausblendet. Wenn die „Wende" (vgl. 13, 23, 41, 50, 107) von der Neuzeit weg „nur" und „allein" so möglich wäre, wie Sch. sie in einer die Neuzeit-Kritik Guardinis allzu bedenkenlos aktualisierenden Weise sich vorstellt, nämlich als Wiedergewinnung des Transzendenz-Bezugs im bisherigen christlichen Verständnis, dann wird die „unverzichtbare Wahrheit der Neuzeit" gerade nicht bewahrt, sondern es droht ein schlimmer Rückfall.

Im einzelnen wäre noch manches zu nennen, was störend und seltsam wirkt (ganz abgesehen von den Unrichtigkeiten im Literaturverzeichnis und sonstigen formalen Schwächen); ich möchte lediglich noch hinzufügen, daß der im Untertitel zum Ausdruck kommende Anspruch, es handele sich um Studien zur „Religionsphilosophie", unberechtigt ist, obwohl einzelne Passagen hierzu natürlich vorkommen. Liest man die auf S. 11 stehenden Sätze genau und nimmt man S. 106–166 hinzu, wo vor der „Apotheose der Gemeinschaft" gewarnt wird („Gesellschaft" wäre gewiß richtiger gewesen), so kann man das letztlich „politische" Interesse dieses Guardinis Denken durch hermeneutisch-labile Rekonstruktion und Transposition zu sehr systematisierenden und instrumentalisierenden Buches nicht übersehen.

Daß es methodisch gesehen unangemessen ist, das Philosophische bei Guardini in den Vordergrund zu rücken (obwohl es bei ihm natürlich philosophische Implikationen und Präferenzen gibt), ist gewiß einer der Gründe dafür, daß die theologische Diss. von Hansruedi Kleiber[11] den Intentionen Guardinis weitaus besser gerecht wird. Bei K. wird sichtbar, daß „religiöse Erfahrung" bei Guardini von Anfang an mit dem Blick auf Offenbarung und Glaube bedacht wird,

[9] Romano Guardini – Der Blick auf das Ganze. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hrsg. und erläutert von Walter Dirks. – München: Kösel 1985, 159 S., geb. DM 24.80. (Die Textauswahl besorgte Bogdan Snela.)

[10] Schmucker-von Koch, Joseph F.: Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis. – Mainz: Matthias Grünewald 1985, 174 S., kart. DM 32.–.

[11] Kleiber, Hansruedi: Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985, 240 S., kart. DM 48.–. (Freiburger theologische Studien, Bd 130)

d. h. daß Guardini auch bei seinen philosophisch-phänomenologischen Kennzeichnungen der („natürlichen") religiösen Erfahrung primär ein religiöses und theologisches und eben nicht ein philosophisches oder gar „gesellschaftspolitisches" Interesse verfolgt. Daraus ergibt sich freilich – und dies hat K. zurecht herausgestellt –, daß das Theologische nicht selten als eine unausgewiesen scheinende Berufung auf Offenbarung eingeführt und damit eine gewisse Nähe zu der „dialektischen" Position (wenn auch nicht in der Radikalität wie beim frühen Karl Barth) unübersehbar wird. Hierauf hat auch Peter Eicher in dem Guardini-Kapitel seines Offenbarungsbuches hingewiesen.[12]

Wie immer man die nuancenreichen und in manchem unausgeführt gebliebenen Darstellungen Guardinis zu diesem viel diskutierten Thema beurteilen mag – der zweite Band des Buches „Religion und Offenbarung" (1958) ist bekanntlich nicht erschienen –, es ist zweifellos richtig, daß K. die Grundlagen des Guardinischen Denkens zunächst von dessen Verständnis des Wesens der Theologie (im Anschluß an Anselm und Bonaventura) her entfaltet, von hier aus und in diesem Rahmen über Guardinis „Erkenntnistheorie" spricht, um sodann das Konzept der „Weltanschauung vom Glauben her" zu referieren. Von dieser Vorgabe aus werden die Bedeutung des Personbegriffs sowie des Weltverständnisses im Geschehen der religiösen Erfahrung untersucht, wobei auch das von Guardini bereits deutlich wahrgenommene „Schwinden der religiösen Erfahrung" beachtet wird (139–144). Es folgen noch die klar und übersichtlich aufgebauten Kapitel über die „Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus" und den „Glauben", mit Bezugnahmen auf Guardinis Schrift- und Liturgieverständnis.

K.s Buch zeichnet sich durch die für Diss. erwünschte Solidität der Wiedergabe aus, doch gibt er in seiner „Schlußbemerkung" deutlich zu erkennen, daß er zu einer distanzierten und abwägenden Sicht und einer entsprechenden Vergleichung Guardinis sehr wohl in der Lage ist. So beanstandet er mit Recht gewisse „Pauschalurteile" Guardinis über „den" Atheismus, „den" Existentialismus, „den" Materialismus (230) und schreibt z. B. auch: „Guardinis ungeschützte Rede von unmittelbarer religiöser Erfahrung verweist auf einen Mangel an Differenziertheit und Begriffsklärung, den Philosophie und Theologie heute im Begriff sind aufzuholen." (231) Richtig ist meines Erachtens auch K.s Urteil: „Das dialektische Offenbarungsverständnis Guardinis einerseits, das sich insofern von jenem K. Barths unterscheidet, als es Religion und natürliche Offenbarung anerkennt, und sein religionsphilosophischer bzw. religionsphänomenologischer Ansatz andererseits lassen sich schwer miteinander vereinbaren. Wenn die übernatürliche Offenbarung zur religiösen Erfahrung quer steht, dann doch nur insofern sie den ambivalenten Charakter dieser Transzendenzerfahrung feststellt und kritisiert, die positiven Aspekte jedoch (das Numinose als natürliche Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung) anerkennt und bestätigt." (232) Diese und andere kritische Bemerkungen hindern K. nicht, die Bedeutung Guardinis anzuerkennen. „Guardinis Verdienst ist es, daß er bei aller Traditionsverbundenheit den Fragen und Problemen seiner Zeit offen gegenübersteht." (230; vgl. 11f)

Endlich ist auf einen von Walter Seidel herausgegebenen Band mit neun Einzelstudien einzugehen.[13]

Hanna-Barbara Gerl ist mit einem Aufsatz über „Leben" und „geistige Gestalt" Guardinis sowie mit einem Beitrag zu dem Werk „Der Gegensatz" vertreten.[14] Jörg Splett schreibt über den Personbegriff bei Guardini, während Leo Scheffczyk „Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis", Alfred Mertens bestimmte „Grenzen" der historisch-kritischen Methode und Theodor Maas-Ewerd Guardinis außerordentlich bedeutsames Wirken für die liturgische Erneuerung als Thema gewählt haben. Außerdem enthält der Band einen Aufsatz des Münchener Germanisten Wolfgang Frühwald über Guardinis „Deutung der Welt aus dem Wort der Dichter", einen Artikel von Josef Sudbrack über Guardini als „geistlichen Lehrer" und eine Studie von Eugen Biser über Guardini als „Wegweiser in eine neue Epoche".

Alle Gegenstände dieser Abhandlungen verdienen größere Beachtung, als ihnen hier zugewandt werden kann. Ich beschränke mich auf einige Beobachtungen zu den drei letztgenannten Beiträgen.

Bei Wolfgang Frühwald findet man einen Hinweis, dem weiter nachzugehen sich lohnen könnte. Nach einem Vergleich von Formulierungen in den Rilke-Studien von 1941 mit denen in Guardinis Buch „Die Duineser Elegien" von 1953 schreibt er: „Ich ziehe daraus den Schluß – und in der Regel läßt sich diese Konsequenz auch belegen –, daß in Romano Guardinis Oeuvre die Erstfassungen den meist erweiterten Spätfassungen vorzuziehen sind, da sie nicht nur dem (fast immer) rednerischen Anlaß der Entstehung näherstehen, sondern auch jene Spuren ihres Ursprungs tragen, die der Autor später, aus einer mißverstandenen Vorstellung von der Reinheit des poetischen Wortes heraus, meist getilgt hat." (47)

Es wäre im einzelnen zu prüfen, ob und inwieweit sich diese Feststellung anhand anderer, speziell auch theologischer Texte belegen läßt und ob es nicht vielleicht auch Beispiele dafür gibt, daß die späteren Fassungen vorzuziehen sind. Ich denke hier z. B. an die Rede auf dem Katholikentag in Berlin (1952): „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen", die zunächst unter diesem Titel veröffentlicht wurde, später aber (1965) mit dem zugleich klareren und abgeschwächten Titel „Der Mensch im Licht der Offenbarung" erschienen ist. Solche von Guardini vorgenommenen Nuancierungen werden leider nicht immer in der erforderlichen Weise beachtet; 1974 liest man in dem Topos-Taschenbuch Nr. 28 „Religiöse Erfahrung und Glaube" wieder die Formulierung von 1952 (vgl. Mercker, Guardini-Bibliographie, S. 142, Nr. 1649 und S. 158, Nr. 1835).

Für viele Menschen war Guardini in der Tat ein „geistlicher Lehrer", so daß man den Artikel hierzu von Josef Sudbrack mit besonderer Neugierde liest. Leider erfährt man aber in diesem Beitrag über Guardinis spezifische Kunst des „geistlichen Lehrens" praktisch nichts, wohl jedoch spricht S. von wichtigen Inhalten, zu denen Guardini sich geistlich-lehrend geäußert hat. An dieser Stelle sei hervorgehoben, daß S. mit Recht unterstreicht, daß Guardini sich sehr früh schon, 1929 und dann 1937 in dem Buch „Der Herr" mit der Gestalt Buddhas auseinandergesetzt und in noch heute bewegenden Sätzen die Herausforderung beschrieben hat, die Buddhas Lehre für das Christentum und den Christen bedeutet (146f). Bereits mein verehrter Münsteraner Lehrer Thomas Ohm O.S.B. hat diese Sätze Guardinis stets mit Respekt erwähnt. Wenn S. insbesondere auch mit Bezugnahme auf mündliche Mitteilungen Karlfried Graf Dürckheims über Guardini die Meinung vertritt, man sei „trotz einer immensen Buchproduktion zur religiösen Ost-West-Begegnung" über das von Guardini artikulierte Problembewußtsein „noch keinen Schritt" hinausgekommen (188), so wird man diese massive Kritik entschieden zurückweisen müssen; es wird S. bekannt sein, daß nicht nur angesehene Gelehrte seines Ordens wie z. B. H. Dumoulin, H. M. Enomiya-Lassalle, H. de Lubac, H. Waldenfels, sondern auch viele andere, selbstverständlich auch evangelische Autoren sich seit Jahrzehnten um die Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses von Christentum und Buddhismus verdient gemacht haben. Soll dabei wirklich nichts herausgekommen sein? Das wird man doch beim besten Willen nicht behaupten können. Außerdem ist es doch so, daß der buddhistisch-christliche „Dialog" sich inzwischen auf eine erheblich breitere Kenntnis der Texte und der „Praxis" stützen kann, als Guardini dies möglich war. Dies zu sagen, schmälert den Weitblick Guardinis in keiner Weise.

Über den geistlichen „Lehrer" in den verschiedenen Religionen informiert sehr gut der Band „Le Maître spirituel selon les grandes traditions et d'après des témoignages contemporains" (hrsg. v. Lilian Silburn. Paris: Éditions des Deux Océans 1983 [Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle. Nouvelle série 3]); die Chance, hierzu von katholischer Seite noch ein Kapitel nachzutragen, hat S. versäumt.

Im einzelnen enthält sein Beitrag einige Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten.

So wird auf S. 198f das Buch „Das Ende der Neuzeit" mit den „Briefen vom Comer See" verwechselt, der Titel der Schrift „Von heiligen Zeichen" falsch zitiert und das Erscheinungsjahr des Buches „Vom Geist der Liturgie" falsch angegeben. Kann man Guardini wirklich einen „christlichen Religionswissenschaftler" nennen? (200) Die Formulierung „östliche Religiositäten" (189) wirkt seltsam (ein Druckfehler?). Nicht wenige Einzelurteile legen zudem den Eindruck nahe, daß S. die Gelegenheit nutzen wollte, um mit (dem vielfach ohne Beachtung des Kontextes und hermeneutischer Grundregeln zitierten) Guardini gegen manche Positionen im Bereich heutiger religiöser und christlicher Bemühungen und politischer Strömungen wie der Ökologie zu Felde zu ziehen.

Daß es nicht damit getan ist, Guardini für vieles in Anspruch zu nehmen, das uns heute bedrängt, bestätigt Eugen Biser, der seinen Beitrag ausdrücklich als „Überlegungen zu einer kritischen Guardini-Rezeption" verstanden wissen will.

B. setzt sich primär mit den Analysen und Prognosen in „Das Ende der Neuzeit" (1950) auseinander und ruft dabei auch die Kritik ins Gedächtnis, die bald nach Erscheinen dieses Buches von Clemens Münster, Walter Dirks und Gerhard Krüger geübt wurde; diese kritischen Beiträge mit Antworten Guardinis wurden 1952 unter dem Titel „Unsere geschichtliche Zukunft" im Werkbund-Verlag Würzburg gesammelt vorgelegt. Der schmale Band ist von heute aus gesehen ein schönes Beispiel für einen damals geführten „offenen Dialog" unter

[12] Vgl. Eicher, Peter: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. – München: Kösel 1977, S. 261–292.

[13] „Christliche Weltanschauung". Wiederbegegnung mit Romano Guardini, hrsg. v. Walter Seidel. – Würzburg: Echter 1985, 240 S., kart. DM 26.–.

[14] Vgl. H.-B. Gerl, Leben in ausgehaltener Spannung. Romano Guardinis Lehre vom Gegensatz – Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten, hier S. 59–79; ebenfalls in: Zeit und Stunde. Festschrift Aloys Goergen, hrsg. v. H. Kern, F. Piel, H. Wichmann. – München: Mäander 1985, S. 51–63, sowie als Nachwort in: R. Guardini, Der Gegensatz. – Mainz: Matthias Grünewald ^{3}1985, S. 217–235.

Freunden. B. macht im Zusammenhang der Darstellung dieser Reflexionen darauf aufmerksam, daß es bei Guardini eine Verschiebung von dem Problem „Person und Welt" zu „Person und Macht" gegeben habe (227f) und daß die Beachtung der „Geschichtlichkeit" in der Zeitanalyse noch nicht in „Das Ende der Neuzeit", wohl aber in dem Text „Die Annahme seiner selbst" aus dem Jahre 1960 zur Geltung gekommen sei (230).

Diese Hinweise sind deswegen von besonderem Interesse, weil sie – die erwähnte (sprachliche) Beobachtung Frühwalds ergänzend – an konkreten Punkten eine Entwicklung des Denkens Guardinis aufzeigen. Hier liegt m. E. nach wie vor ein großes Desiderat, denn es ist unwahrscheinlich, daß Guardini, wie von Balthasar zu meinen scheint,[15] seine Ansichten und Positionen im Grunde nicht variiert oder geändert haben sollte. Diese Frage bedarf noch sehr sorgfältiger Untersuchungen, die am besten als „Fallstudien" an konkreten Themen vorzunehmen wären. In dieser Perspektive verdienen auch noch andere Überlegungen B.s Beachtung, die auf Guardinis Ansicht einer problematischen Unmittelbarkeit gegenüber „Kirche", „Offenbarung" und „religiöser Erfahrung" Bezug nehmen (vgl. 233–236).

B. schreibt, daß Guardinis Ausführungen zu diesen drei fundamentalen Themen inzwischen „durch den Gang der bisherigen Entwicklung radikal in Frage gestellt" wurden (234), daß aber bei Guardini die „Bereitschaft zu einer Selbstkorrektur" (234) an konkreten Texten nachzuweisen ist. Dies gelte etwa für die kleine Schrift „Die Offenbarung als Geschichte" (1940), die das Thema der später von Pannenberg initiierten Debatte vorweggenommen habe, und das Buch „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testamentes" (ebenfalls 1940), in dem Guardini die „pauschale Gleichsetzung von Schrift und Offenbarung prinzipiell überholt" habe (235). Von diesen Erwägungen aus kommt B. zu der methodisch und sachlich beherzigenswerten Konklusion, „daß Guardini nicht besser zur Geltung gebracht – und geehrt – werden kann als durch den Versuch, ihm auf diesem Weg der Selbstkorrektur und Selbstüberschreitung zu folgen. Denn es wäre der Weg, den die Glaubensgeschichte selbst vorzeichnet, der Weg der entschlossenen Bekämpfung der spezifischen Gefahren der Gegenwart, aber auch der Weg zur wesentlicheren Begegnung mit dem seiner selbst unsicher gewordenen Menschen dieser Zeit, dem nichts so nötig ist wie ein Christentum, das ihm als die Religion der Angstüberwindung, der Freiheit und des Friedens verkündet und glaubhaft gemacht wird." (236) – In seinen autobiographischen Aufzeichnungen schreibt Guardini, wie oben schon zitiert, es sei „ihm immer um die Kirche zu tun" gewesen; das Wörtchen „nur", das bei B. nach dem Wort „immer" zu lesen ist (212), findet sich bei Guardini nicht.

Zustimmend und kritisch wäre noch vieles zu allen hier vorgestellten Arbeiten zu bemerken, doch würde dies den Rahmen einer Sammelrezension sprengen. Einige Bemerkungen scheinen mir jedoch noch angebracht zu sein.

Nach wie vor fehlt es nicht an Themen, die der Bearbeitung wert sind, z. B. Guardini und Platon; Guardinis Kritik der neuzeitlichen Philosophie, aber auch seine Beurteilung der Philosophie überhaupt; Guardini im Vergleich mit Theologen und Philosophen seiner Zeit; seine Auffassung von der Kirche; seine Aussagen über Staat und Gesellschaft. Obwohl also noch manches zu tun ist, wäre es weder angemessen noch fair, wollte man die Entwicklungen in Theologie und Philosophie ignorieren, die seit drei, vier Jahrzehnten stattgefunden haben und, in unterschiedlicher Weise, über Guardini hinausgegangen sind. Namen zu nennen, hieße gewiß Eulen nach Athen tragen. Man kommt also, was ja auch keineswegs erstaunlich ist, nicht daran vorbei, das „historische Verhältnis" zu Guardini methodisch-hermeneutisch für erforderlich zu halten. Dessen ungeachtet bleiben Aufrichtigkeit und Sensibilität seines Schreibens und Denkens und damit seiner Absicht, das Christliche und auch das Kirchliche in seiner weitesten, erfülltesten und höchsten Form seinen Zeitgenossen vor Augen zu stellen, ein Ansporn und ein Maßstab.[16]

Nicht wenige Schriften Guardinis wurden im Jahre 1985 neu auf den Markt gebracht (manche in einer Gestaltung, die m. E. Guardinis Placet nicht erhalten hätte), doch ist auffälligerweise das so wichtige Buch „Das Ende der Neuzeit" gegenwärtig nicht lieferbar. Angesichts mancher Verlagsprobleme in bezug auf die Schriften Guardinis ist zu begrüßen, daß die Katholische Akademie in Bayern jetzt auch rechtlich für das Guardini-Erbe verantwortlich ist, und so ist zu wünschen, daß sie die Neuauflage gerade dieses Buches baldmöglich veranlassen wird.

Unter den Neuausgaben dieses Jahres findet man Guardinis „Theologische Gebete" (zuerst 1948).[17] Sie bezeugen, gerade in der Verquikkung von Theologie und Gebet, Dogmatik und Meditation, daß Guardini allen akademischen Einordnungen zuvor ein zugleich fragender, suchender und tapfer glaubender Christ war. In seiner Bitte: „. . . lehre mich lieben, denn ohne die Liebe ist die Wahrheit tot" (44) kommt seine theologische und spirituelle Grundposition klar zum Ausdruck. Wie immer man heute und künftig zu vielen seiner Thesen stehen mag, sein Zeugnis als das eines nicht immer unumstritten gewesenen Theologen und geistlichen Lehrers, der die „Reform aus dem Ursprung" (von Balthasar) wollte, behält den ihm eigenen Rang.

[15] Vgl. Balthasar, Hans Urs von: Romano Guardini – Reform aus dem Ursprung. – München: Kösel 1970, S. 32f (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 53).

[16] Vgl. das Nachwort über die Möglichkeit einer Guardini-Rezeption in meiner Arbeit: Romano Guardini. Werk und Wirkung. – Bonn: Bouvier ^{2}1985, S. 40–45.

[17] Guardini, Romano: Theologische Gebete. Mit einem Nachwort von Werner Dettloff. – Frankfurt: Knecht ^{8}1985, 64 S., brosch. DM 12.80.

Theologische Realenzyklopädie. Bd XIII: Gesellschaft / Gesellschaft und Christentum – Gottesbeweise. Hrsg. von Gerhard Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985. 804 S. geb. DM 320.–

Die „Theologische Realenzyklopädie" erscheint weiterhin zügig. Inzwischen liegt der 13. Bd, dessen 5. Lieferung im Februar 1985 erschien, vor. Er beginnt mit einem Beitrag „Gesellschaft und Christentum in der Reformationszeit", in dem u. a. die Sozialgestalt der Kirche im 16. Jh. erörtert wird. Die Reichskirche blieb im 16. Jh. Adelskirche. Bei den Protestanten wurde das von Luther zunächst der Gemeinde zugesprochene Pfarrerwahlrecht (nicht Pfarrwahlrecht) den Fürsten übereignet. Im Luthertum blieb das Laienpatronat erhalten, eine wichtige Tatsache, um Adelige für die neue Lehre zu gewinnen. Bei der Erörterung über die Eigentumsfrage (8) wäre vielleicht ein Eingehen auf die Zinsfrage hilfreich gewesen. Zu korrigieren ist die Behauptung (33): „Die Kirchen der Reformation brachten den auf der Universität ausgebildeten Pfarrer hervor." Bereits im Spätmittelalter studierten, wie Oediger gezeigt hat, etwa 30 Prozent des künftigen Klerus an Universitäten.

Euphemistisch heißt es S. 36: „Der Nationalprotestantismus war gegen die Hitlerbewegung nicht immun." Wenn man an das Lutherjubiläum 1933 und die Artikel des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß über „Luther und Hitler" in der „Allgemeinen-Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" vom Oktober 1933 denkt, nicht zuletzt an die Haltung zahlreicher evangelischer Landesbischöfe und protestantischer Pfarrer, muß man gegenüber solchen Verharmlosungen Kritik anmelden. Die Wahlergebnisse von 1933 zeigen ebenfalls, welche Haltung der deutsche Protestantismus 1933 gegenüber dem Nationalsozialismus eingenommen hat.

„Gesenius, Wilhelm" wird als Begründer der exakten hebräischen Philologie gewürdigt. Der Beitrag „Gesetz" erörtert: Gesetz im Alten Testament, Gesetz im Neuen Testament, in der alten Kirche, Reformationszeit und Neuzeit. Auf S. 90 zu 6 ist die grundlegende Arbeit von Hubert Jedin über Seripando zu ergänzen.

Der Artikel „Gesetz und Evangelium" wird aus systematisch-theologischer und ethischer Sicht von der Reformation bis zur Gegenwart erörtert. – Beim Stichwort „Gesten, liturgische" werden Begriff, Körperhaltung und Bedeutung der Gesten gewürdigt. – Im Beitrag „Getto" wird bezeichnenderweise die Stellung des Protestantismus zu unserer Frage ausgeklammert.

Der Artikel „Gewänder, liturgische" informiert über die Praxis der alten Kirche, der Kirche des Mittelalters und der Kirche der Reformations- und Neuzeit. – Aufschlußreich ist auch der Beitrag „Gewalt", „Gewaltlosigkeit", wo u. a. die Stellung der Kirche zur Gewalt und Gewaltlosigkeit dargelegt wird. Der Vf. meint, daß die reformatorische Gewaltenlehre eine antirevolutionäre Tendenz hatte (171), und versucht das mit dem Hinweis auf den Bauernkrieg zu begründen, ohne auf den Wandel bei Luther in dieser Auseinandersetzung einzugehen. Auch Luthers Aufruf zur Gewalt gegen die Juden (1543) wird übergangen. – Im Artikel „Gewerkschaften" werden u. a. die Geschichte und die Aufgaben der Gewerkschaften erörtert. Für die Haltung der katholischen Kirche zu den Gewerkschaften wäre u. a. die Arbeit von R. Brack, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1904 (Köln 1976) aus den Bonner Beiträgen zur Kirchengeschichte zu erwähnen.

Weitgefächert ist der Beitrag „Gewissen". Er berichtet über die Forschungslage, skizziert den Wort- und Begriffsgebrauch und gibt einen geschichtlichen Abriß über die Lehre vom Gewissen bis zur Gegenwart, der Gewissensdiskussion im 20. Jh. In einem zweiten Abschnitt wird die ntl Gewissenslehre, die Lehre vom Gewissen im Mittelalter, in der Reformation und der Neuzeit dargelegt.

Der Artikel „Gewohnheit – Gewohnheitsrecht" behandelt u. a. den Begriff im Judentum und in der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Übersehen wurden die „Consuetudines" und ihre Bedeutung für die Ordensgemeinschaften. – Im Stichwort „Giberti, Gian Matteo" wird besonders seine Reformarbeit hervorgehoben. Der Artikel über die Universität „Gießen" ist im Vergleich zu älteren Universitäten sehr ausführlich geraten.

Von „Gilbert Porreta" wird kurz Leben, Werk, Lehre und Nachwirkung gewürdigt. – Der Artikel „Glasmalerei" behandelt Technik, Epoche und Werke. – Umfassend ist der Artikel „Glaube". Ausgehend von der Religionsgeschichte wird Glaube im Alten und Neuen Testament, im Judentum, in der Kirche des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit behandelt. Ein eigener Abschnitt ist Luthers Glaubensverständnis gewidmet. Als Ergänzung ist noch ein Artikel „Glaube und Denken in der Geschichte des Christentums" angefügt.

Der umfangreiche Beitrag „Glaubensbekenntnisse" zeigt den religionsgeschichtlichen, biblischen und kirchengeschichtlichen Aspekt auf. Bei den Ausführungen über die „Augsburger Konfession" wird S. 416 der bedeutende 749 Seiten umfassende Sammelband über „Confessio Augustana und Confutatio", herausgegeben von Erwin Iserloh, der bereits 1982 in zweiter Auflage erschien, nicht zitiert. Dafür werden bereits überholte, unbedeutende Aufsätzchen angeführt. Der Vf. unterscheidet nicht zwischen der „Catholica et quasi extemporalis responsio" und der „Confutatio". Sein Urteil über die CA ist erstaunlich. Die CA, so meint er, ließ auch das Tor zur Versöhnung mit Rom offen, dennoch verfaßten mehrere römisch-katholische Theologen eine „Confutatio". Von den Vorgängen in Augsburg 1530 scheint der Vf. nur wenig unterrichtet zu sein. Von der römisch-katholischen Kirche heißt es (426): „Da sich die katholische Kirche gegen die protestantischen Reformbestrebungen immer mehr abgrenzte, wurde sie schließlich zur römisch-katholischen Kirche." So einfach sieht der Vf. die Entwicklung. Von ähnlicher Qualität ist sein Urteil über das Tridentinum (426): „Zunächst als Reformkonzil gedacht, aber dann ein rein römisches Konzil." Auf S. 492 heißt es über das Tridentinum richtiger: „Das von Kräften des Reformkatholizismus bestimmte Konzil von Trient." Mangelnde Kenntnis dokumentiert der Vf. auch über die Teilnahme der Protestanten am Tridentinum.

Der Artikel „Glocken" gibt einen informativen Überblick über die Glocke als liturgisches Instrument. – Die „Glossa ordinaria" hat einen eigenen Artikel, ein weiterer ist den kanonistischen Glossen gewidmet, während überraschenderweise die biblischen Glossare der ersten Jahrtausende nicht eigens behandelt sind. – Der Beitrag „Gnade" geht von dem atl Befund aus, würdigt die Gnadenlehre des NT und gibt eine dogmengeschichtliche Entwicklung von der alten Kirche zur Neuzeit, wobei Augustinus und die Scholastik einen besonderen Akzent erhalten. Bei der Behandlung der Reformationszeit wird die Entwicklung von Luthers neuer Gnadenlehre (seit 1513) behandelt, während die katholische Gnadenlehre der Neuzeit keine Berücksichtigung findet. – Der Artikel „Gnesiolutheraner" informiert über den Personen- und Wirkungskreis und die verschiedenen Lehrstreitigkeiten: Adiaphoristischer-, Osiandrischer-, Majoristischer-, Antinomistischer-, Synergistischer Streit und die Abendmahlsstreitigkeiten. – Der Beitrag „Gnosis" behandelt die vor- und außerchristliche Gnosis, Gnosis im Neuen Testament, im Judentum und der alten Kirche. – Auch „Görres, Joseph" erhält eine kurze Würdigung, bei der jedoch der Raum so knapp zugemessen ist, daß selbst wichtige Beiträge nicht zitiert werden können. – Der Artikel über die „Goldene Regel": „Was du nicht willst, daß man dir tu", umfaßt drei Abschnitte. 1. Den hellenistisch-jüdischen, 2. den neutestamentlichen und 3. den kirchengeschichtlichen und ethischen Bereich.

„Golem" wird als Menschengestalt aus jungfräulicher Berg-Erde definiert, dem sein menschlicher Schöpfer Leben eingeflößt hat. Beim Stichwort „Gorze" sind die guten Literaturangaben hervorzuheben. – Der Beitrag „Gotik" definiert den Begriff, berichtet über seine Entstehung und Bedeutung (Baukunst, Plastik, Malerei, Kleinkunst). – Im Artikel „Gott" wird eine Definition des Gottesbegriffes gegeben und der Gottesbegriff des Alten Testaments, des Neuen Testaments und des Judentums gewürdigt. Es folgt ein dogmengeschichtlicher Abriß von der alten Kirche bis zur Neuzeit und eine systematisch-theologische Würdigung. Eine umfangreiche Darstellung findet die Gotteslehre Luthers und der übrigen Reformatoren. Die Literaturangaben umfassen mehr als sechs Seiten.

Der Beitrag „Gottesbeweise" geht aus vom Judentum (bis zur modernen jüdischen Theologie), behandelt dann die Gottesbeweise bei Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Skotus und Ockham, ferner die Gottesbeweise im mittelalterlichen Islam. Die reichhaltigen Literaturangaben (776–784) sind leider nicht gegliedert. Quellen und Literatur werden alphabetisch aneinandergereiht.

Wiederum stellen mehrere Artikel fast Monographien dar. Die Auswahl der Stichworte erscheint manchmal willkürlich. Zahlreiche Artikel vermißt man, ein Mangel, der durch das umfangreiche Register nur zum Teil ausgeglichen werden kann. Trotzdem darf man auch für diesen Bd, der wiederum eine Fülle von Informationen enthält, Dank und Anerkennung aussprechen.

Freiburg Remigius Bäumer

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie. Hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti und Lukas Vischer. Bd 1, 1. Lieferung: A und O bis Bibelübersetzungen. 3. Aufl. Neufassung. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1985). III S., 480 Sp., kart. DM 78.–

Zunächst einige verlagstechnische Informationen: Das neue EKL erscheint zum 250jährigen Bestehen des theologisch so hoch verdienten Verlags ab Februar 1985; jährlich sind 3 Lieferungen zu erwarten, die zusammen jeweils einen Bd bilden. 4 Bde im Lexikonformat mit insgesamt etwa 2900 Seiten (zweispaltig) und ein Registerband sind geplant. Das Werk soll 1989/90 vollständig erschienen sein.

Im ganzen sind etwa 1600 alphabetisch angeordnete Beiträge geplant. Das Impressum nennt außer den vier Herausgebern einen Kreis von 17 Persönlichkeiten, die die wissenschaftliche Verantwortung mittragen. Das neue EKL soll folgende Sachgebiete nach dem neuesten Forschungsstand darbieten: Fachübergreifende Thematiken (wie Erfahrung, Gott, Symbol), Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie einschließlich Ethik, Praktische Theologie, Gottesdienst und Kirchenmusik, Pädagogik und Religionspädagogik, Recht und Kirchenrecht, Mission, Ökumene und Konfessionskunde, Religionswissenschaft, Philosophie einschließlich Religionsphilosophie, Gesellschaftswissenschaften, Neuere Geschichte und Politik, Kontinent- und Länderartikel, dazu Bibliographien am Ende jedes Artikels.

Die Neuausgabe figuriert als 3. Aufl. Es ist kein Eigenlob, wenn die Herausgeber im Vorwort feststellen, daß das vor rund 30 Jahren erstmals erschienene EKL sich in Studium und Beruf bewährt habe. Die Neufassung soll nun den neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen Rechnung tragen und dabei besonders die veränderten Bedingungen des christlichen Lebens in der Gegenwart berücksichtigen. Die Herausgeber intendieren, um diesen Zielen gerecht zu werden, von Anfang an eine Darstellung der Lehre und des Lebens der christlichen Kirchen in weltweiten Zusammenhängen mit ausgesprochen ökumenischen Perspektiven. Sie wollen den gesellschaftlichen Wandel und die sozio-kulturellen Einflüsse auf das Christentum von außen zur Sprache bringen, dabei alle notwendigen Kenntnisse und Fakten vermitteln. Sie wollen sich den Herausforderungen der Zeit stellen, sagen sie selbst.

An technischen Einzelheiten ist noch zu notieren, daß Artikel über Personen nicht enthalten sind; Namen werden mit den Lebensdaten und bibliographischen Angaben im Registerband enthalten sein. So findet sich in der 1. Lieferung kein Artikel über Augustinus, wohl aber einer über „Augustins Theologie". Stichworte, die aus Adjektiv und Substantiv zusammengesetzt sind, werden, so problematisch das ist, nach dem Adjektiv eingeordnet.

Wie haben nun die Mitarbeiter, wie hat die Redaktion, Britta Hübener und Wolfgang G. Roehl, nach dem Ausweis der 1. Lieferung dies hochgesteckte Ziel realisiert?

Es ist ein Nachschlagewerk von sehr hohem Informationswert am Entstehen, das gründlich und zugleich im besten Sinn aktuell ist. Natürlich haben auch die größeren Artikel nicht das Niveau und den Umfang von Monographien wie in der zur Zeit erscheinenden „Theologischen Real-Enzyklopädie", aber dafür ist der Abschluß des Werkes in absehbarer Zeit zu erwarten, die Aktualität ist sehr viel größer, der Preis erschwinglicher.

Zu dieser 1. Lieferung ist im einzelnen zu sagen, was von jedem Lexikon zu sagen ist: Es ist Menschenwerk, und das Ideal wird immer nur angestrebt und nie erreicht. So gibt es hier außerordentlich gut gelungene Artikel. Zu ihnen zählen in erster Linie die Länder- und Regionenartikel mit ihren Informationen über politische Lage, gesellschaftliche Probleme, Religionen und Kirchen, gegebenenfalls einheimische Theologie, z. B. Afrika, Ägypten, Angola, Belize, Benin usw. Beispiele fundierter theologischer Artikel sind: Abendmahlsgemeinschaft, Asiatische Theologie, Befreiungstheologie. Hervorragend unter den Artikeln mit besonders aktueller Relevanz sind: ABC-Waffen (von A. Mechtersheimer!), Alltag, Alter, Alternativbewegung und -kultur, Ausländer, Ausländerarbeit, Basisgemeinde, Behinderte. Wo nötig, finden sich hier auch rechtliche und organisatorische Angaben. Anderes gibt Anlaß zu Kritik. So ist der Artikel „Analogie" von F. Wagner (127ff) absolut ungenügend, die 12zeilige theologische Wertung so gut wie nichtssagend. Unter „Antijudaismus, Antisemitismus" findet sich nichts über antijüdische Polemik im NT, z. B. im Johannesevangelium, nichts über M. Luther. Für den Vf. des Artikels „Apokalyptik" hört die Bedeutung der Apokalyptik um 1806 auf; die Melchioriten werden in dem Beitrag viel zu breit

behandelt (der Vf. des Artikels hat 1979 eine Monographie über sie geschrieben). Bei „Apokryphen, atl" ist die Begriffsbestimmung ungenau: In welchen Theologien und Kirchen werden sie als „deuterokanonisch" bezeichnet? Bei „Auferstehung" sind die Literaturangaben mehr als dürftig, bei „Beichte", wo das kath. Bußsakrament mitbehandelt wird, trifft dieses Urteil leider auf den ganzen Artikel zu. Die Objektivität ist doch wohl übertrieben, wenn ein völlig kritikloser Artikel über den Bhagwan aufgenommen und ihm mehr Raum zugebilligt wird als der Bhagavadgita. Sind die kath. Positionen im allgemeinen adäquat präsent, so ist das leider bei „Bibelkanon, in dogmatischer Sicht" nicht der Fall.

Druckfehler sind bei einem Werk dieses Umfangs mit vielen verschiedenen Drucktypen verständlich. Hier sind sie relativ selten. Aber „Origines" dürfte in einem theol. Lexikon nicht stehenbleiben, und dann gleich zweimal hintereinander (Sp. 479 und 480).

Schließlich leidet auch dieses Lexikon an Problemen, die sich bei jeder Enzyklopädie wohl unvermeidlich einstellen. Muß die alphabetische Einordnung bei den Adjektiven um jeden Preis durchgehalten werden? Wer wird „Analytische Ethik" unter A suchen? Ist jedes Adjektiv schon so eingebürgert und mit dem Substantiv verbunden, daß es diese Einordnung rechtfertigt? So ist mir z. B. niemand bekannt, der „Apophatische Theologie" unter A vermuten würde. Bei manchen Artikeln ist das Gliederungsprinzip nicht einsichtig. Warum beginnt „Abendmahl" vor den historischen Fakten mit der ökumenischen Diskussion? Warum bietet der Artikel „Anthropologie" zunächst die biblischen Aussagen über den Menschen und spricht sodann nur über die den Menschen betreffende Wissenschaft? Besonders merkwürdig ist die Einteilung bei „Begräbnis": 1. Allgemeines, 2. geschichtliche Entwicklung, 3. in der orthodoxen Kirche, 4. in Afrika, 5. in den USA, 6. Begräbnisliturgie.

Diese kritischen Anfragen und Feststellungen wollen und können nicht das letzte Wort sein. Das neue EKL wird für Lehrende und Studierende in der Theologie, für Menschen in der kirchlichen Praxis und für durchaus alle am Christentum und seinen Realisationsformen in der Gegenwart Interessierten von sehr großem Nutzen sein. Es kann, nicht nur wegen seiner fairen ökumenischen Orientierung, auch im kath. Bereich, in dem es nichts Vergleichbares gibt, nachdrücklich empfohlen werden.

Münster Herbert Vorgrimler

Negev, Avraham: **Tempel, Kirchen und Zisternen.** Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabatäer. – Stuttgart: Calwer Verlag (1983). 258 S., 115 Abbildungen (davon 57 farbig), 27 Karten und Grafiken. Lw. DM 36.–

Diese Publikation gehört zur Gruppe der populärwissenschaftlichen Sachbücher und ist von dem für diesen Sachbereich kompetentesten Wissenschaftler geschrieben. Für jeden Israel-Reisenden möchte man sie als Pflichtlektüre empfehlen, andere werden mit Gewinn die vielfältige Kultur des Negeb durch das Lesen erfahren.

Gedrängte Information wechselt mit persönlichen Erlebnisberichten. N. läßt den Leser teilhaben an dem selbstgewonnenen wachsenden Verständnis für die Kultur dieses Raumes. Der gut lesbare Text – mit Verzicht auf einen Anmerkungsapparat – wird durch eine Vielzahl von in den Text eingeschobenen Abbildungen, teilweise farbig, zusätzlich aufgelockert und bestens illustriert. Druck- und Bildqualität sind hervorragend. Die Übersetzung von G. Schmitt-Korte aus dem Englischen ist bis auf wenige unübliche Termini (z. B.: üblicher 4: Vierraumhaus; 173: Taufbecken) wohlgelungen.

Wenn N. in diesem Buch auf 40 Jahre Leben und Forschen im Negeb zurückblicken kann, ist es nur natürlich, daß dieses Buch ein Bekenntnis seiner Liebe zu diesem Stück Erde birgt. In einer Fülle von Faccetten wird dem Leser die archäologisch gebundene Kulturgeschichte des Negeb von der Kupferzeit des 4. Jt.s v. Chr. bis zur arabischen Eroberung im 7. Jh. n. Chr. vorgeführt. Da N. seit 1958 verschiedene Nabatäerorte ausgegraben hat und die Kultur der Nabatäer sein Forschungsgebiet ist, liegt hier das Hauptaugenmerk (208 S.). Dagegen wird die vorhellenistische Zeit nur einführend skizziert (26 S.), um die gesamtgeschichtliche Bedeutung des Raumes in der Antike anzuzeigen.

Der Beurteilung der Frühgeschichte des Negeb wird man einige Vorbehalte entgegenbringen. Zwar grenzt N. die urbane Kultur des Beerscheba-Beckens richtig gegen die des südlicher liegenden Zentralnegeb – dem Siedlungsgebiet der Nabatäer – ab, doch widerlegen auch die neueren Untersuchungen seine Vorstellung von der Art, Dauer und Dichte der Siedlungen hier. Fragen wirft auch seine Umsetzung atl Quellen auf.

Wenngleich N. ein Resümee seiner Forschungsarbeiten über die Nabatäer zieht und auf viele seiner Publikationen (Liste 250–254) zurückgreifen kann, so bietet dieses Buch doch auch manche neuen wissenschaftlichen Ergebnisse seiner Arbeit. Das betrifft sowohl Hinweise auf Ausgrabungen als auch die Fortschreibung von Thesen zur Befundinterpretation, speziell zur nabatäischen Geschichte.

Die intensive Erforschung des Negeb, die so viele Detailbeobachtungen wie sonst kaum irgendwo ermöglicht hat, gibt dieser Region für die Nabatäerforschung immense Bedeutung. Sie war aber nicht das Zentrum der Nabatäer und darf deshalb auch nicht überbewertet werden. Der Rez. konnte sich im Rahmen des Handbuchs der Archäologie mit den Nabatäern beschäftigen und kam in einigen Fragen zu anderen Ansätzen, Beurteilungen und Ergebnissen als N. Diese seien im folgenden vorgebracht, in Kritik zum vorliegenden Buch.

1. Die frühnabatäische Zeit (40–52).

Die Frage der Herkunft der Nabatäer ist noch nicht sicher zu beantworten. In ihrem ersten Erscheinen werden sie durch den nordwestarabischen Raum geprägt. Während allgemein eine Einwanderung der Nabatäer von dort nach Edom (Petra) mit Nutzung bzw. Neuaufbau einer Handelsroute nach Gaza durch den Negeb im 4./3. Jh. v. Chr. angenommen wird, dreht N. den Vorgang um und vertritt die These einer Landnahme vom Zentralnegeb aus mit nachfolgender Besetzung Edoms. Vom archäologischen Befund her ist keine Präsenz der Nabatäer in der Perserzeit im Negeb zu erweisen. Der Befund der hellenistischen Zeit gibt aber Petra sowohl eine zeitliche Priorität vor den Negeborten Oboda und Elusa als auch den Vorrang in der siedlungsmäßigen Bebauung. Die Negeborte hatten in dieser Zeit nur Lagercharakter zur Versorgung der Handelskarawanen und waren keine Siedlungsplätze, wie N. gut herausgearbeitet hat.

Es muß beachtet werden, daß von einer Landnahme mit nachfolgender Seßhaftwerdung erst im 1. Jh. v. Chr. die Rede sein kann, dann aber intensiv in allen Randzonen des „Kulturlandes" rund um das hasmonäische/herodianische Reich. Zuvor waren Edom und Negeb praktisch „leere" Durchzugsgebiete unter Kontrolle der Nabatäer. Schon im 3./2. Jh. v. Chr. siedelten einige Stämme, die zum Großvolk der Nabaṭu/Nabatäer gehörten, in Midian und im Süd-Sinai. Die den Handel beherrschende Gruppe blieb aber mobil im Sinne des Frühbeduinentums. Darin liegt die Ursache, daß die archäologischen Funde der frühnabatäischen Zeit noch nicht genuin nabatäisch, sondern Importwaren sind.

N. stützt seine These vor allem auf Berichte über den Lebensraum der Nabatäer in hellenistischer Zeit bei Diod. Siculus (42f). Diese Quelle bleibt aber zu indifferent, um schlüssig die ein oder andere Region festzulegen. Dazu kommt, daß der Autor Quellen der Perserzeit mit solchen frühhellenistischer Zeit, die unterschiedliche Räume, aber seiner Meinung nach das gleiche Volk betrafen – was nicht so sicher ist –, verband. Zunächst scheint entgegen N. eher Nordwestarabien gemeint. Darauf weisen die Angaben, daß es der östliche Teil von Arabia sei, und die über Überfälle, die in anderen Quellen auf das Rote Meer und den Golf von Aqaba bezogen werden. Schließlich stimmen mit dieser Lokalisation die Quellen über Midian und Süd-Sinai überein. Erst sekundär, über den Bericht der Expedition von 312 v. Chr., kam das Tote Meer in diesen Kontext.

Eine Inschrift aus Elusa wird mit dem Aretas (I.) in 2 Makk 5,8 – dort als tyrannos der Araber bezeichnet – verbunden und deshalb um 168 v. Chr. datiert. Die von F. M. Cross, JBL 1955, 160 Anm. 25 gemachte „Datierung" schließt ein etwas jüngeres Datum nicht aus, das schon die Entdecker der Inschrift befürworteten. Vom geschichtlichen Kontext her muß in der Tat eher ein Bezug auf Aretas II. erwogen werden, der im späten 2. Jh. v. Chr. als erster Nabatäer die Königswürde annahm.

Die Aufgabe der Petra-Gaza-Route im frühen 1. Jh. v. Chr. ist nicht allein in der Zerstörung von Gaza 97/6 v. Chr. begründet (47), sondern auch eine Folge der Sperrung der Weihrauchstraße durch Saba', das den alten Hauptlieferanten der Nabatäer, Ma'īn, besiegt hatte. – Funde aus Nessana reichen (entgegen 47) noch bis ins 2. Viertel des 1. Jh.s v. Chr. herab.

Eine Eroberung von Damaskus und seiner Umgebung durch Aretas III. (48) hat es wohl nicht gegeben. Der Nabatäerkönig wurde vielmehr als Schutzherr gerufen, um unbeliebte lokale Prätendenten zu verdrängen. Man darf diese 12 Jahre währende Oberhoheit in bezug auf Handelsaktivitäten der Nabatäer nicht überbewerten. Erst im späteren 1. Jh. v. Chr. erschlossen die Nabatäer den Norden als Handelsgebiet. Von keinem der Mittelmeerhäfen an der phönikisch-syrischen Küste ist aus dieser oder jüngerer Zeit ein Befund bekannt, der auf eine längere Präsenz von Nabatäern weist.

2. Die mittelnabatäische Zeit (53–91).

Ob die Nabatäer Handelsabkommen mit Herodes I. unterhielten, die ihnen u. a. den Zugang zu Gaza öffneten (53), bleibt strittig. Als nabatäischer Mittelmeerhafen dieser Zeit nennt Strabo (92) Rhinocorura, nicht das herodianische Gaza. Das Verhältnis der beiden Staaten zueinander war von Konkurrenz, gegenseitigem Mißtrauen und offener Feindschaft geprägt. Herodes befestigte seine Süd- und Südwestgrenze limesartig gegen die Nabatäer. Stiftungen des Herodes im nabatäischen Heiligtum in Seeia im Ḥaurān (50) erklären sich dadurch, daß Rom 23 v. Chr. dieses Gebiet Herodes zur Verwaltung übertragen hatte.

Die archäologischen Befunde von Oboda (57–91) werden ausführlich dargelegt. Der Töpferofen stellt mit seinen Funden einen äußerst wichtigen Komplex für das Studium nabatäischer Keramik dar. – Vom nabatäischen Tempel – der bisher einzige nachgewiesene Tempel der Region – sind zwar etliche Architekturglieder in sekundärer Verwendung erhalten, aber ein Plan der Anlage konnte nicht ermittelt werden. Zum mutmaßlichen Gottesdienst vgl. 90f. Die römische Bronzestatuette einer Aphrodite Anadyomene stellt nicht Allat dar (67f). Sie ist als Votiv und Wertobjekt in die Schatzkammer des Tempels gelangt.

Das in der Inschrift von Medeba genannte Abdta ist kaum mit Oboda identisch (71), sondern lag in Moab im Bereich der „strategeia" (Kommandantur) von Medeba (so schon J. Starcky).

Um 50 n. Chr. kam es zu einem Bruch in der Siedlungsgeschichte von Oboda, den N. (75f) mit einem Überfall arabischer Stämme begründet. Das erscheint sehr fraglich und darf auf keinen Fall zu der These eines generellen Angriffs auf das Nabatäerreich erweitert werden (ebd.). Die Brandkatastrophe auf der Akropolis kann jedwede andere Ursache gehabt haben. Fraglos hat sie, direkt oder indirekt, zur Aufgabe des Ortes als Garnisonsstadt geführt. Das Militärlager wurde sauber geräumt (70), nicht etwa zerstört! Befunde entlang der Petra-Oboda-Route zeigen keine Störung in dieser Zeit, ebensowenig andere Orte im Nabatäerreich (Diban wurde eher durch Fundamentbewegungen beschädigt).

Die von N. herangezogenen thamudischen und safaitischen Graffiti sind in ihrer Datierung strittig, werden aber allgemein eher dem 2./3. Jh. n. Chr. zugewiesen, so auch die datierten Graffiti. Ihr Vorkommen befremdet nicht, wenn man in Betracht zieht, daß im 2./3. Jh. n. Chr. in Oboda eine Karawanserei bestand. Die Thamūd lebten als befreundeter Großstamm im Nabatäerreich. Von Übergriffen seitens der Thamūd ist nichts bekannt.

Sehr ansprechend ist die These von N. (93), die Wiederaufnahme des direkten Seehandels von Indien/Arabien nach Ägypten, der eine entscheidende Handelseinbuße für die Nabatäer bedeutete, mit einem Währungssturz der nabatäischen Silbermünzen auf etwa 7 n. Chr. zu datieren. Da aber auch von der römischen und anderen Währungen solche Schwankungen bekannt sind, muß für derartige Thesen immer die Gegenprobe gemacht werden, ob sich der Vorgang nicht einer gesamtwirtschaftlichen Situation einordnet.

Eine Stelle des Periplus maris Erythraei über einen centurio in Leuke Kome, dem nabatäischen Umschlaghafen am Roten Meer, ist in der zeitlichen Zuordnung sehr umstritten. Will man diese Nachricht auf die Nabatäer beziehen, kann (entgegen 94) nur Malichus II. gemeint sein; denn unter Malichus I. war die Wegstrecke noch durch Saba° gesperrt. Zwar gab es auch bei den Nabatäern das Amt des centurio, aber gegen Malichus II. führt N. an, daß der Warenverkehr in dieser Zeit schon unbedeutend geworden war. Das schließt jedoch notwendig dieses Amt aus. Nach H. v. Wissmann (RE Suppl. XII 1970, 540–43) ist die Quelle in die Zeit der Severer zu datieren. Der genannte König Malichus wäre ein König des subnabatäischen Reststaates der Thamūd, der Erben der Nabatäer im Ḥeǧāz, gewesen (eine unsichere These).

3. Die spät-(und sub-)nabatäische Zeit (94–147).

Es scheint symptomatisch für die neue Funktion von Oboda als landwirtschaftlich genutzte Zone unter Förderung von Rabel II. (Pilotprojekt?), daß die Funde der spätnabatäischen Zeit nicht aus der Stadt selbst stammen (94f). Daß sich diese und andere ähnliche Förderungen in einer Geldentwertung niedergeschlagen haben (127), klingt nicht überzeugend. Den Währungssturz um 80 n. Chr. verbindet man besser mit der Aufgabe von Ḥegrā, das den Lihyān überlassen wurde.

Mampsis dient N. zum Aufweis des Typus einer spätnabatäischen Stadt. Im Gegensatz zu Oboda herrscht hier Wohnarchitektur vor (gute Beschreibung 104ff). Beachtung verdienen daneben das öffentliche Bad (120–122) und die Staudämme zur Wasserversorgung (124–126).

Das Fehlen eines Tempels in Mampsis kann schon angesichts der Tatsache, daß bislang nur Oboda und Mampsis soweit erforscht sind, um alle Bauwerke zu definieren, nicht derart verallgemeinert werden, daß in spätnabatäischen Städten keine Tempel mehr gebaut worden seien (100). Gegenbeispiele finden sich im Ḥaurān, z. B. Allat-Tempel in Salḫād, 57 n. Chr.

Als wirtschaftliche Basis des spätnabatäischen Mampsis sieht N. (101–104) die Pferdezucht an, auf die zwei Stallhäuser weisen. Neue Untersuchungen in Sobata und Umm el-Ǧimāl haben die dortigen Stallhäuser gleichen Typs allerdings als spätrömisch-byzantinisch erwiesen!

Auch weitere Beobachtungen verstärken den Eindruck, daß verschiedene Teile der Häuser jüngere An- und Umbauten sind. Dazu rechnen die nabatäischen Normalkapitelle mit figuralem Dekor (Abb. S. 117) und die Fresken mit mythologischen Bildern (150–152). Eine Klärung der Baugeschichte (vgl. auch 168f) muß die auch hier noch ausstehende Endpublikation der Ausgrabungen von N. bringen.

Es stellt sich aber die Frage, inwieweit Mampsis noch als spätnabatäisch bezeichnet werden kann. N. (129, 153) setzt die Neubesiedlung des Ortes um 100 n. Chr. an, dies in Relation zu seiner Rekonstruktion der Geschichte des spätnabatäischen Oboda (127f). Eine derartige Abhängigkeit und zeitliche Abfolge bleibt indes sehr hypothetisch. Eine Münze von Rabel II. von 74 n. Chr. aus einem der Gräber (135) kann man als Anhalt nehmen, daß entweder die mittelnabatäische Stadt bis zum Ende des nabatäischen Königreiches – man beachte die Kontinuität in der Nekropole – fortbestand oder daß die spätnabatäische Stadt schon viel früher angelegt wurde. Die erste Lösung ist vorzuziehen und die Neuanlage unter Traian mit Anschluß an die Via nova Traiana anzunehmen. Dann ist Mampsis aber Typus einer subnabatäischen Stadt; nabatäische Bauformen bestanden fort.

Zu Recht widmet N. (130–149) den Gräbern in Mampsis eigene Kapitel. Sie geben viele Hinweise auf nabatäische und subnabatäische Bestattungssitten (Körperbestattung und Zweitbestattung der Gebeine). Von Interesse sind ferner der reiche Goldschmuck und einige Siegelabdrücke hadrianischer Zeit. N. entdeckte auch einen separaten römischen Militärfriedhof des frühen 2. Jh.s n. Chr. mit Feuerbestattung (148f).

4. Das 2./3. Jh. n. Chr. (153–162).

Die Bildung der Provincia Arabia 106 n. Chr. bedeutete für den Negeb nicht die Zerstörung oder Aufgabe der Orte, wie man früher annahm, sondern Negeb und Sinai (159–162) wurden als wirtschaftlich nutzbare Gebiete der Provinz zugeordnet, wobei der Limes Palaestinae zu einer „offenen Grenze" wurde. Auch für Oboda ist entgegen früherer Ansicht aufgrund der „Inschriftenpause" (153) der Fortbestand im 2. und 3. Jh. n. Chr. nachgewiesen (R. Cohen, BA 45, 1982, 245f); N. geht auf diesen Befund nicht ein (153–158). – Inschriftlich ist ein Tempelneubau zu Ehren des Zeus Oboda im 3. Jh. n. Chr. bezeugt. Ob der Beiname des Gottes auf den in Obodas verehrten Nabatäerkönig Obodas III. bezogen werden darf (153), bleibt unsicher; eher möchte man ihn toponym verstehen. – Im frühen 4. Jh. n. Chr. wurden die Negebstädte befestigt, Ringmauer in Mampsis, Kastell in Oboda (162–165).

Zwar verblieb die nabatäische Bevölkerung in der neuen Provincia Arabia (vgl. 154f), doch unterlag sie den starken römischen Einflüssen, die über die Verwaltung, das Militär und besonders durch die geförderte Urbanisation auf sie einwirkten. Entgegen N. ziehen es andere Wissenschaftler deshalb vor, ab 106 n. Chr. oder zumindest ab der byzantinischen Zeit nicht mehr von nabatäischer Kunst und Kultur zu sprechen, sondern solche Denkmäler im ehemaligen nabatäischen Königreich unter provinzialrömischen Aspekten zu sehen. Wo nabatäisches Erbe ungebrochen in Form und Schrift weiterbesteht, wird man dies als subnabatäisch bezeichnen dürfen.

5. Byzantinische Zeit (168–227. 240–45).

Mit der Rolle des Christentums im Negeb und mit der Archäologie der Städte und Kirchen in byzantinischer Zeit hat sich N. in den letzten Jahren wiederholt auseinandergesetzt und eine Reihe von wichtigen Aspekten erarbeitet (vgl. auch Antike Welt 13, 1982, 1–33). Zwei seiner Schüler legten Einzeluntersuchungen zu Sobata vor: A. Segal, Shivta, 1981. R. Rosenthal-Heginbottom, Die Kirchen von Sobota und die Dreiapsidenkirchen des Nahen Ostens. Göttinger Orientforschungen II 7, 1982. Die letztgenannte Arbeit behandelt über Sobata hinaus die Negebkirchen grundlegend und stellt sie auch in den überregionalen Kontext. Dieses Ziel und einen derart hohen wissenschaftlichen Anspruch haben die entsprechenden Kapitel von N. nicht. Als Einführung und als Überblick über die wichtigsten Denkmäler sind sie aber nützlich; Ruheiba (246) verdiente allerdings mehr Beachtung (dazu Y. Tsafrir, RB 84, 1977, 422–426).

In Mampsis sind 2, in Oboda 2, in Nessana 4 (N. 193 korrigierend zu Nessana I 1962), in Sobata 3, in Elusa 2 und in Ruheiba 4 Kirchen gefunden worden. Zur Aufschlüsselung nach Gemeinde-, Kloster-, Wallfahrts- und Pilgerkirchen vgl. Rosenthal-Heginbottom. Als älteste Kirche gilt die Ostkirche in Mampsis (171–177). Während N. beide Kirchen in Mampsis noch unter Konstantin I. ansetzt (180), erlaubt der Befund (Münzen im Verputz) nur eine Datierung ins späte 4./frühe 5. Jh. n. Chr. Der Einzug des Christentums im Negeb – Flucht des St. Hilarion vor dem Getriebe in Gaza? – dürfte mit R. Devreesse und R. Rosenthal-Heginbottom erst um 375/80 n. Chr. anzusetzen sein. Wohl erst die arabische Eroberung des Negeb 634 n. Chr. führte zum Ende von Oboda und Mampsis (entgegen 224f), während die anderen Städte unter arabischer Verwaltung noch einige Zeit fortbestanden.

Die Kirchen im Zentralnegeb bilden eine eigenständige Gruppe mit regionalen Sonderheiten. Vorort war der Bischofssitz Elusa (240–245). Zu Recht weist N. (202) die alten Vorstellungen zurück, daß der triapsidiale Ostabschluß ein Charakteristikum der dreischiffigen Basiliken im Negeb sei. Von 12 Kirchen sind 8 monoapsidial mit rechteckigen Seitenräumen und nur 3 triapsidial. In Elusa und Sobata wurden die Kirchen sekundär triapsidial verändert. Entgegen N. folgen die beiden Grundtypen nicht zeitlich aufeinander und ist der Typus nur bedingt ein zeitliches Kriterium; die triapsidiale Nordkirche von Ruheiba ist nämlich noch vor 488 n. Chr. zu datieren.

In der (Mittel-)Apsis standen Bischofsthron (bes. hoch in Elusa, 243f) und Synthronon (173). Die Seitenräume waren in der Regel Märtyrerkapellen, keine Pastophorien (176f). Die Reliquiare waren ursprünglich versenkt, wurden später aber sichtbarer gemacht (186, 204, 245). Die Kanzel (ambo) befand sich stets bei der Nordwestecke des Altarpodiums (bema) und nicht gegenüber dem Altar, wie sonst üblich (173). Baptisterien unterschiedlicher Form und Ausrichtung fanden sich in den frühen Kirchen (für Elusa noch nicht geklärt); bei den späteren Anlagen bestand dafür offenbar kein weiteres Bedürfnis. Singulär für den Negeb ist die Krypta unter dem Sanctuarium in der Nordkirche in Ruheiba (246) und für Palästina die Säule eine Styliten (St. Sergius?) in der Nordkirche in Sobata (205). Nach einer Seuche 541 n. Chr. fanden Bestattungen in den Kirchen statt (185f).

Unter den profanen Anlagen der byzantinischen Städte, z. T. Siedlungen der limitanei, sind die Höhlensiedlung und das Bad in Oboda (187–192) und die

Weinpressen an verschiedenen Orten (211, 213f) ebenso zu nennen wie die Theaterinschrift von 544/45 n. Chr. aus Elusa, die einen zuvor nicht bekannten Gouverneur der Palaestina Tertia bezeugt, und die schon in den 50er Jahren publizierten Nessana-Papyri des 6./7. Jh.s n. Chr., die Einblick u. a. in die Verwaltung und die Ökonomie gewähren (215–23). Weinanbau war die wirtschaftliche Grundlage des Negeb in byzantinischer Zeit (208–214).

Das Buch wird durch nützliche Zeittafeln, Literaturhinweise und ein Register abgeschlossen. Bei den Zeittafeln (248f) sind neben obigen Anmerkungen zur Geschichte der Nabatäer noch zu korrigieren: Eisenzeit 1200–538, Perserzeit 538–332 bzw. Frühe Eisenzeit 1200–1000, Königreich Israel –721, Königreich Juda –586.

Münster Robert Wenning

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd 4, Lfg. 8/9. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. Sp. 897–1140, kart. mit Einbanddecke zusammen DM 84.80

Kommen wir gleich zu den Einzelheiten, die zu dieser Lieferung besprochen werden sollen!

D. N. Freedman (Art. *malᵉ'āk*, 909) übersetzt Ps 104,4: „Der mit seinem Gefolge die Winde feurig auflodern läßt." Dazu sein Kommentar: „Die Boten und Diener setzen also zusammen mit Gott die Aktivitäten des Windes in Gang; sie als Begleiter des Sonnengottes, der als Sonne mit seinem Wagen das Firmament durchquert, zünden die Winde an." So bestechend Übersetzung und Kommentar anmuten, so hat doch bereits der Herausgeber Fabry (ebd.) auf einen Mangel hingewiesen! „Die Deutung erklärt ... syntaktisch nicht die Inversion bei *'eš lohet* und übersieht, daß für die Bedeutung ‚anzünden' eigentlich ein Ptz. pi erwartet werden müßte (vgl. Hi 41,13). Möglicherweise liegt eine Textverderbnis vor, wie es schon LXX und Qumran (1QH 1,11) nahelegen." Ich möchte noch hinzufügen: Die Übersetzung ist nicht nur stark von der Deutung beeinflußt, sondern auch zu frei. Eine endgültige Lösung stellt sie also in keinem Fall dar.

K. Seybold (Art. *maelaek*, 934) erklärt die Wiedergabe von *maelaek* mit ἄρχων durch G in Gen 49,20; Num 23,21; Dtn 17,14.15; 28,36 „aus der offensichtlichen (?) Annahme (vgl. 17; 28), daß Israel in der ‚mosaischen' Zeit noch keinen König hatte". Ähnliches würde nach ihm für die Wiedergabe von *mōlaek* MT durch G gelten (Lev 18,21; 20,2.3.4.5: ebenfalls ἄρχων, im Unterschied zur Transkription Μολοχ 2 Kön 23,10; Jer 32,35). Man könne auch auf die Übersetzung von *mamlakāh* mit ἀρχή verweisen (Dtn 17,18.20; Jes 10,10; Ez 29,14) (935), die, weil G auch die Äquivalenz *mamlakāh* = νομός „Bezirk, Gau" kenne (Jes 19,2; Jer 10,25 u. ö.), eine „Anpassung an die Binnenstruktur des äg(yptischen) Staatswesens" darstelle. Nun ist aber bekannt und von den Fachautoren oft genug wiederholt worden, daß G durchwegs aktualisierend übersetzt, weshalb es m. E. viel näher liegt, auf den hellenistischen und diasporajüdischen Titel ἄρχων, der auch als rabbinisch-hebräisches Lehnwort *'arkōn* vorkommt, sowie auf die Anwendung des deuteronomischen Königsgesetzes (Dtn 17,14–20) auf „jedes Amt, das du zu besetzen hast" im Talmud (bQid 76b) hinzuweisen als zu derartig zweifelhaften archaisierenden Tendenzen seine Zuflucht zu nehmen.

Mit Seybold (950f) möchte ich gegen H.-P. Müller (Art. *mōlaek*, 965f) weiterhin für die Auffassung plädieren, in dem ursprünglich wohl als *maelaek* vokalisierten masoretischen *mōlaek* eine kanaanäische Gottheit und nicht eine Opferbezeichnung zu sehen, eine Gottheit, „der man in Israel wahrscheinlich Kinder weihte, nicht verbrannte" (Seybold ebd.). Hierzu kann auf die Argumentation von D. Plataroti, Zum Gebrauch des Wortes MLK im AT: VT 28 (1978) 286–300, verwiesen werden.

Zum soundsovielten Male ist darauf hinzuweisen, daß man im Falle des Hohenliedes nicht durchgehend von „Braut" und „Bräutigam" sprechen kann, sondern nur dann, wenn es sich um Hochzeitslieder oder um solche Lieder handelt, die ausdrücklich das Wort „Braut" enthalten. H. Ringgren hält sich in seinem Artikel *meᶜim* (1037) ebensowenig daran wie S. Wagner (Art. *māsā'*, 1046), der zwar im Fall von Hld 3,1.2.4; 5,6 richtig das Vokabular „Geliebter", „Liebende", im Fall von Hld 8,10 hingegen völlig unbegründeterweise (der Text ist kein Hochzeits- oder „Braut"-Lied) das Wort „Braut" gebraucht.

Zu Abschnitt VII des Artikels *māṣā'* (S. Wagner, 1054f) mit seiner Behandlung des ni. dieses Verbums hätten die Formeln *kî jimmāṣē' bᵉ-* „wenn jemand in/bei ... ertappt wird" und *lo' jimmāṣē' bᵉ-* „nicht soll in/bei ... ertappt werden" behandelt werden müssen. Siehe dazu den Aufsatz von S. Dempster, The Deuteronomic Formula KI JIMMASE' in the Light of Biblical and Ancient Near Eastern Law: RB 81 (1984) 189–211. Die Bedeutung des ni. „(in flagranti) ertappt werden" wird nicht einmal erwähnt.

Was 1 Kön 10,28 angeht, so legt es dort das Nebeneinander von *qᵉwēh* „Koë" und *miṣrajim* „Ägypten" nahe, letzteres als eine Änderung aus *muṣrî* „Musru" anzusehen. Dies möchte ich entschiedener als R. Ringgren (Art. *miṣrajim*, 1104), der hierüber ohne eigene Stellungnahme nur referiert, betonen. Allerdings spricht der heutige hebräische Text in der Tat – irrtümlich – von Ägypten. Die erwähnte Änderung dürfte schon vor Dtn 17,16 anzusetzen sein, wo m. E. einwandfrei „Ägypten" als Herkunftsland der Pferde Salomos angesehen wird, auch wenn diese Nachricht vermutlich geschichtlich nicht zutreffend ist.

Schließlich und endlich: Das oberste Gericht von Dtn 17,8 fällt eigentlich kein „Urteil", sondern erteilt eine verbindliche Rechtsauskunft, die dann von den örtlichen Richtern zu ihrem eigenen Urteil zu erheben und als solches durchzuführen ist (gegen R. Schmid, Art. *miqlāṭ*, 1135).

Passau Günter Krinetzki

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd V, Lfg. 1/2. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. 128 S. Sp. 1–256, kart. DM 56.–

Das für jeden Alttestamentler unentbehrlich gewordene Nachschlagewerk (vgl. die bisherigen Rezensionen in dieser Zeitschrift) erhielt mit der vorliegenden Lieferung zum Bd V seine in der gesamten Fachwelt dankbar begrüßte Weiterführung. Es werden 38 Stichwörter behandelt, darunter auch jene 10, die im THAT aufgenommen wurden. Die Beiträge entsprechen in jeder Hinsicht jenen in den bisherigen Bänden, wie dies regelmäßig in den Besprechungen unterstrichen wurde.

Druckfehler konnten nur in geringer Anzahl festgestellt werden, und zwar Sp 23 Z. 29 v. u. Ex 20,40 statt Ez 20,40; Sp 201 Z. 30 v. o. Dietrich statt E. L. Dietrich; Sp 229 Z. 17 v. u. 2 Chr 21,21 statt 2 Chr 21,14; ebd. Z. 2 v. u. Ez 24,26 statt Ez 24,16; Sp 230 Z. 1 v. o. 2 Sam 6,4 statt 1 Sam 6,4.

Ergänzende Hinweise können zu folgenden Stichwörtern angeführt werden:

mrd: Sp 1 aram. *mrdj* „Rebellen" Behistun-Inschrift Darius' I nach dem Tode des Kambyses (A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., Oxford 1923, 251ff. Z. 1.3.5.7.8.44); Sp 5 zu ἀφιστάναι vgl. H. Schlier, ἀφίστημι (ThW I 509–511).

mrh: Sp 10 Zu LXX vgl. W. Michaelis, πικρός (ThW VI 122–127).

mšl I: Sp 69 Zu Lit.: J. B. Frye, The Use of *māšāl* in the Book of Job (Semitics 5, 1977, 59–66); Sp 71 Z. 10 v. u.: außer *ḥîdāh* findet sich parallel auch *mᵉlîṣāh* (Hab 2,6; Spr 1,6), vgl. dazu W. Weinberg, Language Consciousness in the OT (ZAW 92, 1980, 185–204, bes. 202). Die LXX-Wiedergabe in der Regel παραβολή, außer παροιμία (Spr 1,1; 26,7), προοίμιον (Ijob 27,1; 29,1), παιδεία (Spr 25,1), ἀγαυρίαμα (Ijob 13,12), ὑρῆνος (Jes 14,4), ἀφανισμὸς (= *lᵉšammah*? 1 Kön 9,7; Ez 14,8).

mšmrt: Sp 85 LXX-Wiedergabe 47 x φυλακή, 6 x διατήρησις, 6 x ἐφημερία, 2 x φυλάγμα, 2 x ἀποθήκη, 1 x παρεμβολή, 1 x προφυλακή, 1 x προστάγμα.

mt: Sp 108 vgl. äg. *mt* „Mann" (Erman-Grapow WB II 168); Sp 110 vgl. assyr. Personennamen *Mu-ut-ba-ah-l[um]*, *Mu-ut-ᵈIM* (K. Tallqvist, Assyrian Personal Names, Helsinki 1914 [Nachdruck Hildesheim 1966], 142b). LXX-Wiedergabe zeigt Unterschiede 3 x ὀλίγος, 2 x ὀλίγοστος, 2 x ἐν ἀριθμῷ βραχεῖ, 2 x ἐξῆς, 1 x ἄνδρες (Ijob 22,15), 1 x ὑπεράπαιναι (Ijob 31,31), 1 x ματαιότητς (Ps 26,4), 1 x πλῆθος νεκρῶν (Jes 5,13).

mtj: Sp 112 *mtj* (= LXX πότε / ἕως πότε „bis wann") ist zu berücksichtigen in der unwilligen oder klagenden rhetorischen Frage 1 Makk 6,22; Mt 17,17[bis] par; Jo 10,24; Apk 6,10.

nᵓh: Sp 118 LXX-Wiedergabe *nᵓh* ὥρα (Jes 52,7), πρέπει (Ps 93,9), τί ὡραιώθησαν (Hld 1,10); *nᵓwh* 3 x ὡραία ; je 1 x ἡδυνθεία, καλή, πρέπει, ἁρμόσει, συμφέρει, οὐκ ἔστιν ἄφρονι.

nbjᵓ: Sp 141 Zu Lit.: A. Guillaume, Prophecy and Divination, 1938.

ngd: Sp 188 Zu Lit.: C. M. Martini, Il vocabulario dell'annuncio nell'Antico e nel Nuovo Testamento (Contributo allo Studio Semantico di *higgid* e affini), Rom 1975; C. Westermann, hi „mitteilen" (THAT II 31–37). Sp. 199 Z. 21 v. u. die Pss-Zitate sind zu ergänzen mit Ps 26,3; 57,11; 89,15; 108,5; 117,2.

ngjd: Sp 216 Z. 14 v. u. könnte „Fürst des Hauses Gottes" aus der Einheitsübersetzung eingefügt werden.

ngś: Sp 231 Z. 27 v. u. niph-Form des Verbum liegt auch in 1 Sam 14,24 vor.

ndb: Sp 283 Z. 11 v. o. vgl. auch noch *Na-ad-bi-i-a-ú* (K. Tallqvist, Assyrian Personal Names, Helsinki 1914 [Nachdruck Hildesheim 1966], 165a); *ndbd*, *ndbn* (F. Gröndahl, Die Personennamen der Texte aus Ugarit, Rom 1967, 164), *ndbj* (W. Kornfeld, Onomastica aramaica aus Ägypten, Wien 1978, 62), *ndbᵓl* (J. K. Stark, Personal Names in Palmyrene Inscriptions, Oxford 1971, 39).

Wien Walter Kornfeld

Hanhart, Robert: **Text und Textgeschichte des Buches Tobit.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 94 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 139. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XVII), brosch. DM 54.–

Diese der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki gewidmete Untersuchung stellt eine wertvolle Ergänzung zu der vom gleichen Vf. 1983 besorgten Tobit-Ausgabe der Göttinger Septuaginta dar, die man zum besseren Verständnis des Ganzen stets bei der Hand haben sollte. Nach dem Literaturverzeichnis (9f), einer Ergänzung zu den Literaturangaben der oben genannten Tobit-Ausgabe, werden im Anschluß an eine umfangreiche Einleitung (11–20) zwei Themen behandelt: Zum einen die drei Textformen des griechischen Tobit in ihrem Verhältnis zueinander (21–48) und zum andern Sonderfragen zur Textform G^I, genauer über den Charakter ihrer Textzeugen und über die ursprüngliche Textgestalt von G^I (73–92). Abschließend stehen ein Verzeichnis der wichtigsten besprochenen Bibelstellen (93) und eine Liste der wichtigsten behandelten Vokabeln (93f).

Das deuterokanonische Buch Tobit, das keine Aufnahme mehr in die hebräische Bibel gefunden hat, ist uns in seinem Text deshalb weitgehendst nur aus der griechischen Überlieferung bekannt. Das Buch Tobit, das Hieronymus um 400 n. Chr. noch aramäisch zugänglich war, ist in seiner griechischen Gestalt „in zwei, zum Teil in drei Textformen überliefert, deren teilweise Übereinstimmungen zwar dermaßen eindeutig sind, daß gegenseitige Abhängigkeit mit Sicherheit angenommen werden muß, deren Unterschiede aber so tiefgreifend sind, daß ihr Verhältnis nicht als Rezension sondern als selbständige Textform bestimmt werden muß“ (11). Diese drei Textformen umschreibt H. in abgekürzter Form folgendermaßen:

„G^I, bezeugt von der Hauptmasse der griechischen Hss. und einer syrischen, der sahidischen, der äthiopischen und der armenischen Übersetzung, G^{II}, bezeugt vom Codex Sinaiticus und, seiner Textform nahestehend, von der altlateinischen Übersetzung, G^{III}, nur 6,9–12,22 umfassend, bezeugt von den Hss. 106 und 107 (= d) und einer zweiten syrischen Übersetzung“ (11f). (Eine genauere Aufstellung der drei Textformen und ihrer Textzeugen findet sich S. 19). Da G^{III} als sekundär einzustufen ist, stellt sich die Frage, ob G^I oder G^{II} Priorität zukommt. Ferner ist zu fragen, wie die ursprüngliche Gestalt der drei Textformen ausgesehen hat, „ob die Textform G^{II} als Erweiterung von G^I oder ob die Textform G^I als Verkürzung von G^{II} zu bestimmen sei“ (15). Da Qumranfunde zu Tobit mit G^{II} übereinstimmen, nimmt H. von dieser semitisierenden Textform an, „daß es sich hier im Ganzen um die Übersetzung einer aramäischen oder hebräischen Vorlage handelt“ (ebd.), der auch deshalb die Priorität zuzuschreiben ist.

Der Abschnitt 2 behandelt „Die drei Textformen und ihr Verhältnis zueinander“ (21–48). Wenngleich die Priorität von G^{II} gegenüber G^I nicht zwingend nachgewiesen werden kann, kommt diese doch eher G^{II} zu, weil G^I „als bewußte, vor allem auf Textkürzung ausgerichtete Bearbeitung der Textform G^{II}“ (37) anzusehen ist, wohingegen G^{III} „als sekundäre Bearbeitung der Textformen G^I und G^{II} für die Herstellung des ursprünglichen Textes von G^I keine Bedeutung mehr hat“ (48).

Der Abschnitt „3. Der Charakter der Zeugen der Textform G^I“ (49–72) beschreibt die Rezensionen von G^I, die aber nicht so ausgeprägt sind wie etwa die hexaplarische oder die lukianische Rezension in anderen Büchern. Es sind zunächst die vier Minuskelgruppierungen a, b, c und d (dies gilt aber nur für 1,1–6,8 mit 13,1–14,15; sonst ist d = G^{III}). Dazu kommen noch die Majuskelhandschriften B, A und V mit einigen davon abhängigen Minuskeln und Übersetzungen. „Die Darstellung des Charakters der einzelnen Zeugengruppen zeigt, daß sich sowohl der Text der vier Rezensionen als auch der Text der drei Unzialen in mannigfacher Weise gegenseitig berühren und miteinander verbinden kann. Keiner dieser Texte ist völlig unabhängig von einem andern überliefert“ (67). Gegenseitige Abhängigkeit und Auseinandergehen der Rezensionen werden sodann anhand von Beispielen erläutert. Abschließend muß H. aber bemerken: „Auch eine überlieferungsgeschichtliche bzw. chronologische Gliederung der einzelnen Textgruppen im Sinn einer eigentlichen Textgeschichte läßt sich aber nicht mehr durchführen“ (70).

Im Abschnitt „4. Der ursprüngliche Text der Textform G^I“ (73–92) werden Eigennamen, Verbal- und Nominalformen, Präpositionen und Konjunktionen, Zusätze und Auslassungen sowie Syntax und Grammatica, ebenfalls anhand von Beispielen, behandelt, um so G^I in seiner Eigenart herauszustellen.

Abschließend ist zu bemerken: Ebenso wie die Tobit-Ausgabe von H. aus dem Jahre 1983 eine bedeutende Leistung im Bereich der Septuaginta-Forschung darstellt, so auch die vorliegende Untersuchung von Text und Textgeschichte des Buches Tobit, welche die genannte Ausgabe erläutert. In diesem Werk, das ein Gewinn für die alttestamentliche und für die gesamte theologische Wissenschaft darstellt, führt H. wie schon in seinen vorausgegangenen Untersuchungen zu Text und Textgeschichte von 1 Esra und Judit exemplarisch vor, wie die komplizierte Textüberlieferung eines biblischen Buches nach Textformen und Rezensionen im Hinblick auf eine kritische Ausgabe zu ordnen ist. Zugleich wird hier erläutert, warum dieses gesamte Material in der Tobit-Ausgabe in zwei Textspalten mit dem dazugehörigen kritischen Apparat dargeboten ist. Mit dieser Untersuchung, für die dem Vf. großer Dank gebührt, ist eine weitere wichtige Vorarbeit geleistet für die noch ausstehenden, erst nach Abschluß der Göttinger Septuaginta möglichen Gesamtdarstellung zu Text und Textgeschichte, Grammatik und vor allem zu theologischer Eigenart und Bedeutung der Septuaginta damals und heute. Ganz sicher gibt es sehr wenige Fachleute, welche dieses Werk in seinen Aussagen voll begreifen. Es wäre daher im Interesse der übrigen Leser, z. B. im Hinblick auf die Vermittlung der gebotenen Erkenntnisse im akademischen Lehrbetrieb, sehr hilfreich gewesen, wenn der Vf. aus seiner großen Kompetenz am Ende dieses Buches ganz knapp die Ergebnisse nochmals zusammengefaßt hätte, was zu Text und Textgeschichte des griechischen Tobit heute gesagt werden kann.

Benediktbeuern Otto Wahl

Niemann, Hermann Michael: **Die Daniten.** Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 348 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 135. Heft), geb. DM 84.–

Mit der Aufgabe, die Geschichte eines einzelnen Stammes aus den biblischen Quellen zu rekonstruieren, hat N. in seiner ursprünglich als Diss. verfaßten und nachträglich überarbeiteten Untersuchung den Versuch unternommen, die Geschichte des Stammes Dan von der Landnahme bis zum Beginn der Königszeit nachzuzeichnen. Das Schicksal des Stammes Dan ist dabei insofern ungewöhnlich, als er nach der Überlieferung die Landnahme zweimal vollzogen hat, einmal in der nördlichen Schefela und zum andern im Bereich der Jordanquellen durch Einnahme und Besiedlung der Stadt Lajisch, die dann in Dan umbenannt wurde. Zur Bewältigung der gestellten Aufgabe werden zunächst die einschlägigen Texte sorgfältig analysiert. Dabei werden die Erwägungen Dans in Ri 1, im Deboralied (Ri 5) und in den Stammessprüchen Gen 49 und Deut 33 ebenso gründlich abgehandelt wie die Erzählungen von Ri 13–16 und Ri 17.18. In drei weiteren Kapiteln wird die Frage der Herkunft der Daniten erörtert, werden die Ausgrabungsergebnisse auf dem Tell el-Qāḍī dargestellt und ausgewertet und wird schließlich die mögliche Identität der Daniten mit den in verschiedenen Quellen erwähnten Danuna geprüft.

Das Ergebnis wird im letzten Kapitel übersichtlich zusammengefaßt. In der Nachzeichnung der als geschichtlich faßbaren Ereignisse ergibt sich folgendes Bild:

Die Daniten kamen ursprünglich aus dem Ostjordanland und sind etwa ab 1240/35 im Raum südwestlich von Jerusalem in Manōḥō seßhaft geworden. Bereits in dieser Zeit haben sie den bei Micha im Gebirge Efraim angestellten Leviten kennengelernt, der später das Heiligtum in Dan begründet hat. Bereits vor 1200 gerieten sie unter Druck durch die Ausbreitung judäischer Sippen und wurden bei dem Versuch, in der nördlichen Schefela Wohnsitze einzunehmen, von den Amoritern abgedrängt. Nach diesen Fehlschlägen entschlossen sich die Daniten, durch Kundschafter ein neues Siedlungsgebiet ausfindig zu machen. „Nach der Entdeckung des in verschiedener Hinsicht für die Zwecke der Daniten geeigneten Lajisch brach ein größerer, unternehmungslustigerer Teil der Sippe zu der Wanderung nach Norden auf“ (294). Diesem Erkundungsunternehmen wird durch ein Orakel des Leviten im Anwesen des Micha ein erfolgreicher Abschluß angesagt. Die Einnahme des neuen Wohnsitzes in Lajisch wird in das erste Drittel des 12. Jh.s datiert, bei der Wandung haben sich die Daniten dann des Gottesbildes samt seines Priesters bemächtigt (Ri 17.18). Das Deboralied setzt die Anwesenheit des Stammes im Norden zwischen 1160 und 1120 v. Chr. bereits voraus. Ein Teil des Stammes muß aber im Bereich der ersten Niederlassung verblieben sein, da zwei bis drei Generationen später der Recke Simson in diesem Grenzland zu den Philistern auftritt. Mit der Gewinnung der neuen Siedlungsstätte Dan waren aber neue Gefährdungen durch die Aramäer als den angrenzenden Nachbarn verbunden; bei einem Überfall um 1050 v. Chr. ist das so wichtige Gottesbild des Micha verlorengegangen. Nach der Errichtung des Königtums setzt dann der Ausbau von Dan zu einer befestigten Stadt und zu einem Stützpunkt des Reiches ein, wie er durch die Ausgrabungen dokumentiert ist.

Die Untersuchung beruht auf sorgfältiger Analyse der Texte und umfassender Aufarbeitung der Literatur; ihre Durchführung ist gekennzeichnet durch Sachlichkeit in der Argumentation und Ausgewogenheit im Urteil. Überzogene Hypothesen wie diejenigen von Gordon und Yadin zu der Gleichsetzung der Daniten mit den Danuna werden ausführlich widerlegt. Die literarische Analyse zeigt einen angemessen kritischen Umgang mit den Texten, Fragen der Textkritik und Topographie werden begründet erörtert. Bei Entscheidungen, die nicht völlig eindeutig zu treffen sind, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit festgestellt. Als Ergebnis liegt ein in sich geschlossenes Bild vom möglichen Ablauf der Ereignisse vor.

Trotz der Sorgfalt in der Durchführung zeigen die Studien aber auch Mängel in methodischer wie in sachlicher Hinsicht, so daß die

vorgelegte Rekonstruktion für diesen Abschnitt der Frühgeschichte Israels doch äußerst fraglich ist, zumindest ist sie in dieser Art der Verwendung der Texte und des Rückgriffs auf die Grabungsergebnisse nicht zu sichern.

Der erschlossene Ablauf entspricht weitgehend dem Bild, wie es in der biblischen Überlieferung vorausgesetzt ist. Die Einzelheiten dieses Bildes sind aber historisch nur zu verifizieren, wenn die Quellen als historisch zuverlässig erwiesen werden können. Diese Historizität wird aber weitgehend allenfalls vorausgesetzt, eine kritische Nachprüfung der verschiedenen Aussagen hätte vielmehr ergeben, daß zumindest zahlreiche Einzelheiten der Überlieferung eher begründenden Charakter tragen und damit als zuverlässige Quelle ausscheiden. Wenngleich hinter der Aussage einer Verlegung des Wohnsitzes ein historischer Kern stecken kann, die Zusammenfügung aller Nachrichten zu einem Gesamtbild bleibt mit so vielen unbewiesenen Behauptungen belastet, daß der historische Abriß einer kritischen Nachprüfung der Quellen nicht standhalten kann. Die Zusammenfügung von Einzelheiten aus völlig disparaten Überlieferungselementen zu einem Gesamtbild wird den Anforderungen einer kritisch betriebenen historischen Wissenschaft nicht gerecht, da der methodische Schritt der Überlieferungsgeschichte als kritische Rückfrage auf ein mögliches Ereignis übersprungen ist. Die Überlieferung zur vorköniglichen Zeit enthält nur in Ausnahmefällen wie dem Deboralied historische Nachrichten, die Regel ist vielmehr ein Bild der Frühgeschichte wie es sich in langer mündlicher Weitergabe der Stoffe geformt hat. So ist auch der Grundbestand von Ri 17.18 eher ein späteres Bild der Ereignisse als eine historische Quelle.

N. geht bei seiner Darstellung von dem Modell der Landnahme aus, wie es sich auf Grund der Aufsätze von Albrecht Alt in der deutschen Forschungstradition festgesetzt hat. In der internationalen Forschung sind aber in den vergangenen Jahrzehnten ganz andere Modelle von diesem Vorgang entwickelt worden. Nun ist zwar die Richtigkeit einer bestimmten Auffassung von der Landnahme nicht zu beweisen, aber der Dissens der Forschung an diesem Punkt hätte zumindest festgestellt werden müssen. Die neuere Literatur zu diesem Thema ist nicht einmal in dem umfangreichen Verzeichnis genannt. Die unreflektierte Übernahme einer Vorstellung, deren hypothetischer Charakter nicht genug betont werden kann, führt denn auch dazu, daß die Arbeit über die traditionellen Auffassungen vom Ablauf der Ereignisse nicht hinterfragt werden. So bleibt auch unbemerkt, daß sich für die Geschichte der Daniten ein Widerspruch eingeschlichen hat, der zumindest der Erklärung bedurft hätte: Zwar waren sie zu schwach, sich gegen die Amoriter in der nördlichen Schefela zu behaupten, die Eroberung der mächtigen Lajisch wird als ein mehr oder weniger müheloses Unternehmen einfach postuliert. Im Vertrauen auf die Überlieferungen atl Geschichtsschreibung wird die Frage nach den tatsächlichen Vorgängen vorschnell im Rahmen eines bislang gültigen wissenschaftlichen Konsenses aufgegeben.

Die Heranziehung von Grabungsergebnissen im Rahmen einer Untersuchung zur Frühgeschichte Israels ist außerordentlich verdienstvoll, doch macht sich der Vf. den Umgang mit den archäologischen Daten zu einfach. Es sei allerdings ausdrücklich angemerkt, daß die unzulängliche Veröffentlichung der Grabungsergebnisse auf dem Tell el-Qādī ihre kritische Sichtung außerordentlich erschwert. Grundsätzlich bedarf das archäologische Material einer ebenso kritischen Wertung wie die Texte. So werden die früheisenzeitlichen Siedlungsschichten Strata VI und V in ihrer Aussagekraft weit überschätzt, da Umfang und Anlage der früheisenzeitlichen Siedlung überhaupt noch nicht ermittelt sind. Die übernommenen Datierungen sind keineswegs so sicher, daß sie eindeutige zeitliche Einordnungen zuließen, da sie stets auf Annahmen beruhen, die ein festes Geschichtsbild voraussetzen, aber für die noch kein hinreichend festes chronologisches Gerüst erstellt werden konnte. So müssen alle Daten noch als vage gelten. Solange eindeutig datierbare Fundstücke die Ausnahme sind, kann die Keramik immer nur einen Anhaltspunkt geben, der leicht um ein halbes Jahrhundert verschoben werden kann.

Bei aller Anerkenntnis der Bemühung um ein geschlossenes Bild der Geschichte des Stammes Dan aus den literarischen Quellen und den archäologischen Befunden bleibt die vorgelegte historische Rekonstruktion doch mit so vielen Zweifeln behaftet, daß sie kaum den Anspruch erheben kann, mehr als eine bloße Vermutung zu sein. In zahlreichen Einzelheiten scheinen die vorausgesetzten Abläufe eher unwahrscheinlich zu sein, da sie der auch sonst im AT feststellbaren Absicht entspringen, Verhältnisse mit geschichtlichen Ereignissen zu begründen. Der historische Rahmen für die Frühgeschichte der Daniten, nämlich der Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit, der langsam als ein außerordentlich komplexer Vorgang erkannt wird, bleibt weitgehend außerhalb der Erörterungen. Die Tatsache, daß wir letztlich sehr wenig über dieses Zeitalter des Untergangs der kanaanäischen Kultur und der gesellschaftlichen Umwälzungen wissen, wird zu schnell übersprungen. Der Wunsch nach einem erzählbaren Geschichtsverlauf ist zwar verständlich, die Zusammenfügung der wenigen atl Nachrichten zu einem geschlossenen Bild kann aber letztlich nicht überzeugen, da die Voraussetzungen für die Rekonstruktion nicht hinreichend abgesichert sind. Da aber zahlreiche Einzelheiten unbeweisbare Behauptungen sind, muß die gesamte Rekonstruktion unsicher bleiben.

Mainz Volkmar Fritz

Rubinkiewicz, Ryszard SDB: **Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament**, übers. v. Herbert Ulrich. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Kath. Bibelwerk 1984. 175 S. (Österreichische Biblische Studien 6), kart. DM 27.–

Der Vf., der 1970 aufgrund einer Arbeit zum Thema „ΙΗΣΟΥΣ ΑΡΧΗΓΟΣ im NT" in Lublin zum Dr. theol. und 1978 nach weiteren Studien in Jerusalem und Rom aufgrund einer zweibändigen Arbeit über die Apokalypse Abrahams (Text, Übersetzung und Kommentar; vgl. ders., La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham: ANRW II 19, 137–151) zum Dr. rer. bibl. promoviert wurde, hat seit 1980 einen Lehrstuhl für „zwischentestamentliche Literatur" an der Kath. Universität Lublin inne und legt mit dieser Untersuchung eine deutsche Übersetzung seiner Habilitationsschrift (Lublin 1980) vor. Die Arbeit gliedert sich in eine „Einführung", drei Kapitel und einen die Ergebnisse zusammenfassenden „Schluß".

Die Einführung (1–9) orientiert knapp über einzelne Arbeiten, welche in der Vergangenheit den Beziehungen zwischen den ntl Schriften und dem äthHen nachgegangen sind. Da die Komplexität des äthHen zur Beschränkung nötige, will R. sich „lediglich mit einem Textfragment ... befassen, das ein in sich geschlossenes Ganzes bildet", mit dem sog. „Noachitischen Fragment" (8).

Das erste Kapitel (11–55) ist der kritischen Analyse von äthHen 9–11 gewidmet: Text und Übersetzung (R. folgt in 10,3 mit Milik dem von GrS2 gebotenen Langtext); Literarkritik: äthHen 6–11 ist der älteste Bestandteil von äthHen 1–36; dieser zerfällt wiederum in eine alte Erzählung vom Engelsturz 6–8 und in eine diese voraussetzende Schilderung einer Offenbarung an Noach in 9–11 (R. setzt sich nicht mit der zuletzt von Hanson: JBL 96 [1977] 195–233; Nickelsburg: ebd. 383–405; Dimant: SBLASP [1978] 323–339 vertretenen und anders ausgerichteten Unterscheidung einer älteren, von Anfang an nicht nur den „Engelsturz", sondern auch das strafende Eingreifen Gottes schildernden Semyaza-Schicht und einer jüngeren, ebenfalls sowohl in 6–8 wie in 9–11 nachweisbaren Asael-Schicht auseinander, scheint sich ihr aber in den traditionsgeschichtlichen Überlegungen (42ff) doch anzuschließen); Beziehungen zu Gen 6–9 und anderen biblischen Büchern, zur orientalischen Mythologie; literarische Gattung: haggadischer Midrasch (vgl. Dimant; Hanson: expository narrative), älteste Apokalypse (ähnlich Nickelsburg); Herkunft aus priesterlichen Kreisen (?), palästinisch, zur Unterstützung der Reformen des Esra geschrieben (so 51 – das wäre um 400 v. Chr.) „um die Wende vom 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr." (52 – ähnlich Nickelsburg); Wirkungsgeschichte im Frühjudentum.

Das zweite Kapitel (52–96) behandelt die „Eschatologie von Hen 9–11" und wendet sich zunächst dem „Bösen und seinen Ursachen" zu: der Ursprung der Sünde wird nicht beim Menschen, sondern in der Einmischung übermenschlicher Mächte gesucht. Für die ältere Semyaza-Schicht besteht die Sünde im „Abfall von Gott zugunsten eines fremden Kultes (Begründung: „große Sünde" äthHen 6,3 bezeichne in Ex 32,21.30.31; 2 Kön 17,21 den Götzendienst; sexuelle Terminologie werde auch im AT metaphorisch für Götzendienst gebraucht, so 59f; Hanson vgl. Nickelsburg: Rebellion gegen Gott, die sich auch in den die Ordnung verkehrenden Ehen zwischen Engeln und Menschen dokumentiere, Dimant: die Engel und ihre Nachkommen übertreten die noachitischen Gebote). Die Asael-Schicht führe die Errungenschaften der materiellen Kultur auf die Lehre dieser Engel zurück und sei ein Beispiel für eine „frühe Konfrontation von materialistischer und religiöser Weltanschauung" (67; Nickelsburg: auch die Frage, weshalb Gott letztlich dem Krieg dienende Techniken in solchem Maß zugelassen habe, finde eine Antwort durch Verweis auf eine Revolte von Engeln; Dimant: Die Asael-Legende will als Versuchungslegende zeigen, wie das Böse in die Welt kam). – Der zweite Abschnitt „Der große Tag des Gerichts" stellt die Aussagen von äthHen 9–11 in den Kontext atl und apokalyptischer Gerichtsaussagen (68–72). – Der dritte Abschnitt (72–84) ist der „Königsherrschaft Gottes" gewidmet, welche R. mit Recht (Hanson: Restoration of the Kingship of the Most High and of Cosmic Order; Nickelsburg: new age), aber mit unzulänglicher Begründung (nur mit Berufung auf 9,3–5) als Rahmenkategorie für die Enderwartung des Fragments einführt. Diese ist „messianisch", sofern 10,16 „Pflanze der Gerechtigkeit" (gewöhnlich auf Israel bezogen vgl. S. Uhling in: JSHRZ V 530 Anm. 16c; Hanson) auf einen neuen Abraham – der biblische Abraham werde in 10,3 (s. o.) als „Pflanze" bezeichnet – zu beziehen sei, und universal (äthHen 10,21). – Im vierten Abschnitt „Der Mensch zwischen Gericht und Heil" (84–94) fragt R., welche Aufgabe dem Menschen/Israeliten bei der die eschatologische Perspektive bestimmenden Auseinandersetzung zwischen guten und

bösen Engeln zukomme und folgert aufgrund einer Kombination der Endaussagen des Fragments mit prophetischen und priesterlich-gesetzlichen Zitaten aus dem AT, daß der Mensch „am Werk der Erneuerung der Erde aktiv mitwirkt" (93) – zweifellos eine Überinterpretation der einzig auf das Überstehen der Endzeit angelegten Weisung 10,3 und der durchaus pessimistischen Einschätzung der Zeiten und Zustände vor der eschatologischen Wende, von welcher der fünfte Abschnitt „Die Sicht der Weltgeschichte" (94–96) handelt: „Für den Autor von Hen 9–11 begann die Endzeit schon mit der ersten Sintflut und strebt seitdem unvermeidlich dem ersehnten Augenblick zu, da Wahrheit und Frieden für immer unter den Menschen wohnen" (95f; vgl. dagegen Hanson 202: „In effect the period from the time of the deluge to the Noachic covenant which in Gen 9,8–17 involves the briefest possible interval is sprung open so as to encompass all of history from the diluvian age to the eschaton. All of history is, therefore, placed under the ominous chaos of the deluge"; Nickelsburg 388f: „Our author is utilizing an Urzeit – Endzeit typologgy, according to which the judgment and new beginning in Noah's time are a prototype of the final judgment and new age ... His description of the prediluvian evil mirrors the troubles of his own time").

Das dritte Kapitel „Hen 9–11 in den Texten des NT" befaßt sich zunächst mit fünf ntl Passagen (91–140). Das Gleichnisfragment Mt 22,11–13 knüpfe an Gestalt und Geschick Asaels (Mt 22,13 = äthHen 10,4) an, zum Motiv des Gewandes (Mt 22,12) sei ApkAbr 13,15 und Sach 3,3–6 zu vergleichen: das in Mt 22,13 eingebrachte Henochzitat habe den „Hörern nicht nur die über Asael verhängte Strafe in Erinnerung" gerufen, „sondern auch die Tatsache, daß das eingebüßte Gewand des aufrührerischen Engels den gerechten Menschen zuteil wird und daß die menschlichen Sünden auf Asael übertragen werden". Wenn im Gleichnis nur von einem Eingeladenen ohne festliches Gewand die Rede sei, so repräsentiere dieser nach äthHen 10,4 jeden, der die wichtigste Teilnahmebedingung des messianischen Mahles nicht erfülle (110f).

Dieses fragwürdige Ergebnis konnte wie manche andere nur auf dem Wege einer Texte flächenhaft abgreifenden, kombinatorischen, auf den Gebrauch bestimmter Worte, aber nicht auf deren Kontexte und auf die Differenzierungen im Traditionsprozeß achtenden Methode erreicht werden. Die anschließenden Überlegungen befassen sich mit der Aufnahme von äthHen 10,4.12 in 1 Petr 3,19; 2 Petr 2,4; Jud 6 (in dieser Reihenfolge!) und Offb 20,23. Für gewöhnlich nimmt R. eine zu enge literarische und theologische Bezugnahme an; die dargebotenen exegetischen und theologischen Schlußfolgerungen sind entsprechend ungesichert und zuweilen recht ausgefallen. Ein letzter Abschnitt „Hen 9–11 und das NT: Übereinstimmung und Verschiedenheit der eschatologischen Perspektive" (140–155) soll über die bereits notierten peripheren Berührungen hinausführen. Zunächst einmal stehe äthHen 9–11 zum NT im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung. Der prinzipielle Unterschied werde vor allem durch einen Vergleich mit der joh. Gegenwartseschatologie (Joh 12,31) deutlich (141f). Unter dem Stichwort „die kosmische Dimension des Heils" macht R. u. a. auf Röm 8,18–27 im Gegenüber zu äthHen 10,7f.20ff aufmerksam, das übrige ist nicht plausibel. Dieses Urteil gilt wohl auch für den Versuch, die christologische Prädikation ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Apg 3,15), die R. in seiner theol. Diss. von einer Mose-Christus-Typologie her gedeutet hatte, nun unter Berufung auf äthHen 10,16 (vgl. schon oben zu 10,3) im Sinne einer Abraham-Christus-Typologie zu verstehen: „So wie Abraham der Stammvater des Volkes Gottes war, so gibt Christus jetzt dem neuen Gottesvolk das Leben. Und ähnlich wie die Geburt Isaaks aus Gnaden und in übernatürlicher Weise geschah, ist auch die aus Christus geborene Kirche ein übernatürliches Geschenk" (154).

Insgesamt leidet die Arbeit unter einem weitgehenden Verzicht auf die form-, traditions- und religionsgeschichtliche Arbeitsweise und auf eine kritische Diskussion der in der Forschung vertretenen Rekonstruktions- und Interpretationsansätze, welche dem Vf. nach Ausweis seines Literaturverzeichnisses, wenigstens sofern äthHen betroffen ist, bekannt sein dürften – ich habe daher zur Information des Lesers einige Hinweise gegeben. Statt dessen läßt sich der Vf. fast ausschließlich von einem Interesse an den theologischen Inhalten leiten bzw. an deren Zuordnung zu einer ebenfalls zu einseitig an den Lehrgehalten und zu wenig an der traditionsgeschichtlichen Differenzierung orientierten biblischen Theologie. Ein so kurzes Dokument wie äthHen 6–11 hätte im Zusammenhang analysiert werden müssen, gerade weil apokalyptische Eschatologie eben nicht nur „Lehre" ist, sondern auf bestimmten geschichtlichen Erfahrungen aufbaut und mit einer Neubewertung der bisherigen Geschichte verbunden ist, ganz abgesehen davon, daß das Urzeit-Endzeit-Schema äthHen 6–11 zusammenhält. Es wäre auch zu bedenken, welche Fragen bei der Gegenüberstellung von Teilen eines in ein großes apokalyptisches Corpus eingegangenen Dokuments, zumal wenn dieses zu den Anfängen der Apokalyptik gehört, und des „Neuen Testaments", wenn dieses so unterschiedliche Schriften wie die Offb und das Joh usw. enthält, eigentlich gestellt werden müßten.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Baum-Bodenbender, Rosel: **Hoheit in Niedrigkeit.** Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a). – Würzburg: Echter Verlag (1984). XI, 394 S. (Forschung zur Bibel, Bd 49), kart. DM 56.–

Die Arbeit von R. Baum-Bodenbender ist im wesentlichen ihre Diss.-Schrift, die vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Mainz angenommen wurde (Betreuung: Prof. Dr. L. Schenke). Trotz des begrenzten Abschnitts, der analysiert wird, geht es eigentlich um viel umfassendere Probleme: nämlich um „die literarische Problematik des JohEv, die theologische Absicht des Evangelisten sowie die religionsgeschichtliche Einordnung joh Theologie" (1f). Die Perikope vom „Prozeß Jesu vor Pilatus" wurde deswegen gewählt, weil dieser Text zu den zentralen Texten des 4. Ev gehört und „sich an solchen ‚Brennpunkten' der joh Theologie auch die Probleme der Entstehung und Überlieferung des vierten Evangeliums bündeln und deshalb wahrscheinlich auch leichter greifbar werden" (8).

In der Einleitung (1–21) werden u. a. die „Grundprobleme der gegenwärtigen Johannes-Forschung" und – in kritischer Auseinandersetzung – „Die Jüngsten Arbeiten zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus" (A. Dauer, F. Hahn) besprochen. – Kap. 1 (23–96) enthält eine „Form- und Kompositionsanalyse" von Joh 18,28–19,16a. Hier arbeitet die Autorin mit dem begrifflich-methodischen Instrumentarium der allgemeinen Literaturwissenschaft (Erzählprofil, Erzähltempo, Baugesetze der Komposition) und versucht nachzuweisen, daß Joh 18,28–19,16a „in seiner redaktionellen Endgestalt einen formal und gedanklich sehr durchdachten Aufbau zeigt, der bewußte Gestaltung verrät" (349). Im Zentrum steht Jesus als der hoheitsvolle Wahrheitszeuge etc., der zugleich aber auch als der „Geschundene und Erniedrigte schlechthin" (ebd.) gezeichnet wird.

Kap. 2 gilt der „Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus" (97–231): Es geht um die Rückfrage nach der Vorgeschichte des Textes, nach seinem traditionsgeschichtlichen Überlieferungsprozeß. Mit Hilfe der Literarkritik und ihren klassischen Methoden kommt die Vf.in zu dem Schluß, „daß in unserer Erzählung zwei Traditionsschichten greifbar werden: Eine frühjoh Schicht A bestand aus einem zusammenhängenden Erzählkomplex, der – wie sein relativ großer Umfang vermuten läßt – höchstwahrscheinlich bereits in einer schriftlichen Fassung existiert hat; eine spätere red Schicht B hat diese frühe ‚Quellenerzählung' aufgegriffen, erweitert und ergänzt zur vorliegenden Endfassung" (350). Diese Überarbeitung und Reinterpretation von Schicht A durch Schicht B geschah mit Hilfe der (uns heute vorliegenden) syn Evv; damit sind auch die Parr. zu den Syn in der untersuchten Perikope befriedigend geklärt. Zu Schicht A rechnet die Autorin: 18,33.36–38; 19,7–11a.13–15 (ohne V. 14a); sie gehören „eng zusammen und bilden eine frühe, schlüssige, wohl schon schriftlich fixierte Erzählung" (227). Außerdem sind vorred. Elemente in VV 18,28a.c; 19,1.16a benutzt worden. In 18,33.37b; 19,9b–10a(15a) sollen sich zudem „in Umrissen noch Fragmente der ganz frühen, allen vier Evangelien voraufgehenden, mündlichen Überlieferung erkennen" (ebd.) lassen. Zur späteren, red. eingearbeiteten Schicht B gehörten: 18,29–32.34.35; 18,39–19,6; 19,11b–12c sowie die rahmenden Zeitangaben in 18,28b und 19,14a (ebd.)

In Kap. 3 (233–288) geht es um die Herausarbeitung der „Theologische[n] Akzente der vorredaktionellen Erzählung und der redaktionellen Endgestalt" auf der Grundlage der literarkritischen Ergebnisse des vorhergehenden Kap.s. Schicht A ist gekennzeichnet durch „eine ausgeprägte ‚Hoheits-Christologie'" (351): Jesus erscheint als der „hoheitsvolle, eschatologische Offenbarer und Wahrheitszeuge" (ebd); die ablehnend-ungläubige Verweigerung der Juden ist zwar Grund für seinen gewaltsamen Tod am Kreuz; dieser „aber [ist] nicht das Ende seiner Hoheit und Herrlichkeit in Schmach und Erniedrigung ..., sondern Voraussetzung und Ermöglichung seiner endgültigen Erhöhung und siegreichen Heimkehr zum Vater" (ebd.). Dieser einlinigen (und deshalb leicht mißverständlichen) christologischen Konzeption wird durch die spätere red. Schicht B entsprechend gegengesteuert zur jetzigen Fassung des 4. Ev: Jesus ist zugleich der Geschundene, Mißhandelte, dem Leiden ausgesetzte Mensch – Erzählzüge und Elemente aus „dem ‚synoptischen Traditionsstrom'" (ebd.).

Kap. 4 (289–348) bringt die „Auswertung der Untersuchungsergebnisse für das Problem einer religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums" und enthält „Erwägungen zum Problemkomplex Johannesevangelium und ‚Gnosis'". Die Autorin stellt zunächst einmal die drei wichtigsten Lösungsvorschläge von R. Bultmann, R. Schnackenburg und E. Käsemann dar und setzt sich mit ihnen kritisch auseinander (295–306). Nach einer „Zwischenüberlegung: Zum Problem der Ursprünge des ‚Gnostizismus'", differenziert sie in der Frage nach dem „Ort" des JohEv und bietet als Lösung an: „das ‚geistige Klima' der frühen joh Gemeinden [ist] durch eine Art ‚Prä-gnostizismus' bestimmt gewesen" (352); die spätere red. Bearbeitung ist eine Reaktion „in Richtung ‚Anti-Doketismus'" (ebd.) gewesen, als die „einseitig akzentuierte vorred ‚Hoheits-Christologie' ... im Laufe ihrer Überlieferung in die Gefahr einer ‚gnostisierenden' Verfälschung geraten" (ebd.) war.

Im Schluß (349–359) werden die Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammengefaßt und die „Tragweite der erzielten Ergebnisse" bedacht sowie ein „Ausblick" gegeben. – Der „Anhang" (361–394) enthält den griechischen Text von Joh 18,28–19,16a – strukturiert in sieben Szenen mit Exposition und Schluß – und das Literaturverzeichnis.

Die Arbeit ist ohne Zweifel ein recht interessanter Beitrag zur Johannes-Forschung und gibt vielfältige Anstöße zum Nachdenken (auch über die eigene Position). Der Umstand, daß die Vf.in ihre

Thesen sehr selbstsicher vorträgt und anderslautende oft scharf kritisiert, provoziert natürlich zu einer besonders intensiven Überprüfung ihres Ansatzes. Leider ist das im Rahmen einer Rez. nur begrenzt möglich, so daß im folgenden nur ein paar Anfragen gestellt werden können. Ich konzentriere mich dabei hauptsächlich auf Kap. 2, das ja auch den größten Teil der Arbeit ausmacht und mir am umstrittensten erscheint.

Die Untersuchung folgt in ihrer Analyse (und z. T. auch in der theologischen Auswertung in Kap. 3 und religionsgeschichtlichen Einordnung der joh Theologie in Kap. 4) dem Ansatz der „Neuen Literarkritik" (G. Richter, H. Thyen, W. Langbrandtner u. a.). Mit Thyen verbindet sie die Annahme einer joh Grundschrift (bei B.-B.: frühjoh Quellenschicht), die durch umfangreiche red. Arbeit re-interpretiert und korrigiert worden sei. Angesichts der Bedeutung dieser Überarbeitung bezeichnet B.-B. wie Thyen diesen „Bearbeiter" auch als „vierten Evangelisten" (z. B. 355). In der Charakterisierung der spezifischen Christologie der einzelnen Schichten sowie ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung scheint mir die Vf.in G. Richter sehr nahezustehen (vgl. bes. seine letzten Artikel) – obwohl sie sich hier auffallend wenig auf ihn bezieht. Freilich vermeidet sie zu Recht die Einseitigkeiten und Übertreibungen Richters insbesondere hinsichtlich der innerjoh Konflikte. Die folgende Kritik ist somit in gewisser Weise auch eine Auseinandersetzung mit der „Neuen Literarkritik".

Dazu im einzelnen: Die Autorin arbeitet, wie schon oben gesagt wurde, mit den klassischen Methoden der Literarkritik: Sie achtet auf Spannungen, Brüche, Wiederholungen u. ä. Diese Beobachtungen sind sicher sehr wichtig und nützlich, reichen aber m. E. nicht aus, da gerade diese Kriterien oft sehr subjektiv (und willkürlich) sind.

Wie subjektiv ein solches Urteil sein kann (und mit welch unterschiedlichen Maßstäben bei B.-B. gemessen wird), sei an einem B e i s p i e l illustriert: Die Paschaamnestie scheidet B.-B aus, weil sie in Spannung zur Unschuldserklärung des Pilatus steht und unerwartet kommt. – Die Frage des Pilatus „Bist du der König der Juden?", die genauso überraschend kommt und in keiner Weise im vorhergehenden Text vorbereitet ist, wird von ihr nicht als störend empfunden, sondern der frühjoh Schicht zugeschrieben (ja, sogar als ein Element des Urpassionsberichtes erachtet).

Ich bin der Ansicht, daß man ohne z u s ä t z l i c h e Kriterien in der Literarkritik nicht weiterkommt. Zu ihnen gehört auch die Stil- und Wortkritik. Gegen diese hat die Autorin – mit anderen Exegeten – freilich die größten Vorbehalte, so daß sie sie überhaupt nicht oder nur sehr selten einsetzt. Ich kann diese übertriebene Reserve nicht verstehen, wenn man diese Methode mit entsprechender Vorsicht gebraucht. Man hat ja auch z. B. in der Syn-Exegese nicht diese Hemmungen.

Nun verläßt sich die Autorin freilich nicht nur auf die obengenannten Beobachtungen, sondern verwendet als 2. Pfeiler ihrer literarkritischen Analysen die syn Parr., die sie gerade in den Passagen vorfindet, die sich schon im 1. Arbeitsgang als red. erwiesen haben. Damit kommen wir aber zu einem weiteren Punkt der Kritik: zur Kritik an der Art, wie die Abhängigkeit von den Syn behauptet wird. Zwar bin auch ich der Ansicht, daß die „syn Anklänge" auf die uns bekannten Syn zurückgehen – freilich schon in der Phase der vor-joh Überlieferung (s. u.). Aber diese These muß man auch stichhaltig begründen. Das ist indessen nur dann möglich, wenn man mehr oder weniger s i c h e r nachweisen kann, daß z. B. die Parr. zu Lk und Mt Parr. zu r e d. Stücken oder Überarbeitungen dieser Evangelisten sind; Ähnlichkeiten allein lassen sich ja auch anders erklären: z. B. als Gemeinsamkeiten in der Tradition, falls hier bei Lk oder Mt Sondertraditionen vorliegen sollten. M. a. W.: Die Autorin hat gerade in diesem Abschnitt der Analyse einen wichtigen Schritt ausgelassen und sich lediglich – hin und wieder – auf die Literatur gestützt.

Schwer nachvollziehbar erscheint mir auch die Vorstellung, die man sich – nach der Hypothese von B.-B. – von der Arbeit des Red. (oder der „joh Schule") machen muß. Der Red. hätte – zur Korrektur der vorliegenden frühjoh Quellenschrift – eine recht eigenartige Methode gewählt: Er hätte Erzählelemente oder auch nur einzelne Wörter bald aus Mk, bald aus Lk oder Mt gewählt – und das sogar innerhalb einer kurzen Szene wie etwa 19,1–3. Ist das glaubhaft? M. E. sind die syn Parr. (zumindest in der Passionsgeschichte) nicht durch bewußte Übernahme und Gestaltung entstanden, sondern eher im Sinne einer – unbewußten – erzählerischen Anpassung, also im Rahmen einer Erzählgemeinschaft. U. zw. dürfte das geschehen sein, bevor der Evangelist diese Tradition/Quelle dann selber in seinem Sinne theologisch bearbeitet hat, und nicht als nachträgliche Anpassung des Red. an die Syn. Gegen diesen traditionsgeschichtlichen Ansatz spielt die Vf.in freilich die zeitliche Unwahrscheinlichkeit bzw. Unmöglichkeit aus. Dagegen kann man aber fragen: Wie sicher sind eigentlich unsere gängigen Zeitansätze hinsichtlich der Entstehung der Syn? Und: Welche Zeiträume sind denn notwendig, um einen solchen Vermischungsvorgang als möglich erscheinen zu lassen? – Im übrigen ergeben die von B.-B. angenommenen Ergänzungen und Korrekturen durchaus kein einheitliches Bild. So passen z. B. die als red. betrachteten VV 18,29–32.34.35 durchaus nicht zur Tendenz des Red.s (= Herausstellung Jesu als des Geschundenen, Mißhandelten etc.), noch stammen sie aus syn Material. Wie kann man sie dann aber derselben red. Stufe wie etwa 18,39–19,6 zurechnen?

Die Ausführungen in Kap. 3 und 4, die manche wichtigen Beobachtungen enthalten, sind wegen der fragwürdigen Analysen in Kap. 2, mit denen sie verklammert sind, auch nicht ganz unproblematisch. So geht m. E. die „Hoheitschristologie" auf den Evangelisten zurück, während sich die „antignostische Korrektur" hier überhaupt nicht und auch im übrigen Ev nur begrenzt nachweisen läßt, soweit sie nicht auf den Evangelisten schon selbst zurückgeht (z. B. 1,14 u. ö.). Im Zusammenhang mit der Rekonstruktion der (frühjoh) Christologie fällt übrigens auf, daß sich die Autorin – nach einigen vorsichtigen Absicherungen (z. B. 249) – durchaus auf Stellen des JohEv bezieht, von denen sie erst einmal nachweisen müßte, daß sie derselben Schicht angehören – so jedenfalls ihr Postulat an andere Autoren. Ja, sie stützt sich sogar auf Stellen, die heute von vielen Joh-Exegeten als spätere Ergänzungen betrachtet werden wie die 2. Abschiedsrede oder das „Hohepriesterliche Gebet" (vgl. z. B. 253) – eine Inkonsequenz, die zeigt, daß sie ihre eigenen strengen Maßstäbe wohl nicht allzu ernst meint.

Kap. 1 enthält u. a. einen interessanten Strukturierungsvorschlag für die ganze Perikope: Sie sei eingeteilt in zwei Akte mit sieben Szenen. Allerdings lassen sich auch hier manche Fragen nicht ganz unterdrücken. Eine sei kurz erwähnt: B.-B. sieht den Höhepunkt des 1. Aktes der jetzigen Fassung in 19,5. Damit wird aber die Bedeutung der Offenbarungsrede Jesu vor Pilatus zu sehr heruntergespielt, zumal die Autorin selber zugibt, daß die „Hoheitschristologie" – neben der Darstellung des Erniedrigten – durchaus ein Anliegen des Red.s war. Man könnte dann in 19,5 eher von einem Kontrapunkt zu 18,36–38 sprechen als von dem Höhepunkt. Im übrigen erscheint es gar nicht so sicher, daß 19,5 so stark die Geschundenheit Jesu in den Vordergrund stellt. Es fällt ja immerhin auf, daß die Brutalität der Verhöhnungsszene, wie sie bei den Syn anklingt, bei Joh sehr stark zurücktritt. Er erzählt von Geißelung und Dornenkrönung nur das, was Jesus letztendlich als König – wenn auch vordergründig als verspotteten König – darstellt. Ähnlich erzählt er dann das Wichtigste von der Kreuzigung, um sie – u. a. auch durch den dreisprachigen Titulus und den Streit um den Titulus – als „Erhöhung Jesu" darzustellen.

Nach diesen inhaltlichen und methodischen Bedenken seien ein paar Bemerkungen zur L i t e r a t u r b e n u t z u n g angefügt. Die Vf.in ist offensichtlich auf einige Autoren so „fixiert", daß sie andere Entwürfe nur nebenbei oder gar nicht zur Kenntnis nimmt. So bleiben z. B. völlig unberücksichtigt: M.-É. Boismard – A. Lamouille, Synopse des quatre évangiles en française, Tome III (Paris 1977); die Aufsätze von F. L. Cribbs; E. Osty, Les points de contact; Ph. A. Pharr, The Passion Narrative of the Fourth Gospel (Diss. Duke Univers. 1972); H. M. Teeple, The Literary Origin of the Gospel of John (Evanston 1974); S. Temple, The Core of the Fourth Gospel (London/Oxford 1975); T. A. Mohr, Markus- und Johannespassion (Zürich 1982), um nur einige zu nennen. Andere werden nur nebenbei zitiert oder kurz erwähnt wie R. T. Fortna, H. Klein, F. Neirynck, M. Sabbe. Rätselhaft ist auch, warum der Joh-Komm. von J. Blank nicht berücksichtigt wurde.

Die Schreibfehler etc. halten sich im Textteil einigermaßen in Grenzen, treten aber im Literaturverzeichnis gehäuft auf.

Trotz der im Vorhergehenden geübten Kritik stellt die Untersuchung von B.-B eine recht fleißige und kenntnisreiche Arbeit dar. Die Vf.in hat sich mit viel Verständnis in die vielschichtigen Probleme des Joh-Ev eingearbeitet und bietet – von ihrem Ansatz aus – interessante Lösungen an. Eine letztlich befriedigende Lösung der „joh Rätsel" hat sie freilich auch noch nicht erbracht. Die Diskussion wird weitergehen – unter Beachtung des Beitrags von B.-B.

P e g n i t z A n t o n D a u e r

Schnackenburg, Rudolf: **Das Johannesevangelium.** Ergänzende Auslegungen und Exkurse. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1984, 236 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd IV) gebunden, Subskriptionspreis DM 38.–, Einzelpreis DM 44.–

Schon im Vorwort zum 3. Bd seines großen Johanneskommentars sprach Sch. von dem „Lernprozeß", den er im Verlauf der Bearbeitung des JohEv durchgemacht habe, und war sich bewußt, daß dieser mit der Beendigung des Kommentarwerks keinesfalls abgeschlossen sei. Der nun vom Verlag Herder vorgelegte Ergänzungsband mit seinem

Überblick über „Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955" (9–32), seinen 5 „Ergänzende(n) Exkurse(n)" (33–118) und 6 „Auslegungen zu einzelnen Texten" (119–183) sowie dem Anhang von 4 „Nachträge(n) zu den Kommentarbänden" I–III (185–234) gibt Einblick in die „Werkstatt" Sch.s und dokumentiert sein stets wach gebliebenes Interesse an der neuesten Entwicklung der Johannesforschung. Deren Weg von 1955–1975 beschreibt der 1. Beitrag unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen. Vor allem an den Fragen der „Entstehungsgeschichte des JohEv", „der geschichtlichen Umstände und ihrer Relevanz für Entstehung und Gestalt des JohEv" sowie am „religionsgeschichtliche(n) Problem und seine(r) Behandlung" erläutert Sch. die Bedeutung der sich wandelnden Fragestellungen und Methoden und die Schwierigkeiten, die sich ergeben aus dem Zusammenfließen literarischer, redaktions-kritischer, historischer und religionsgeschichtlicher Probleme.

Für diesen Forschungsüberblick werden viele Leser ebenso dankbar sein wie für die Nachträge zu den Kommentarbänden I–III, die es den Benutzern der Erstauflagen ersparen, sich um die Ergänzungen bei den Neuauflagen eigens bemühen zu müssen.

Besonderes Interesse unter den „ergänzende(n) Exkurse(n)" und den „Auslegungen zu einzelnen Texten" dürften die beiden bisher unveröffentlichen Beiträge „Zur Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums" (90–102) und über „Die Hirtenrede Joh 10,1–18" (131–143) finden.

Letztere nennt Sch. nämlich „ein M u s t e r b e i s p i e l für die Schwierigkeiten . . ., die sich für die Exegese des JohEv in der heutigen Forschungssituation auftürmen" (131).

„Auslegung unter Annahme der Textkohärenz" werde zwar nach wie vor versucht, weiche aber mehr und mehr einer „Auslegung unter Annahme einer Diskontinuität des Textes", wobei nicht nur die Literarkritik, die Redaktionskritik und die Schichtenscheidung, sondern auch die Traditions- (oder Überlieferungs-)geschichte Lösungsansätze böten. Dennoch blieben „Entstehung, Formung, Komposition und Einfügung der Hirtenrede in den Zusammenhang des Evangeliums" „rätselhaft oder doch umstritten" (142).

Sch.s – hier am Modell Joh 10,1–18 vorgeführter – „Weg zur Lösung des Rätsels" (142f) setzt auf die Konvergenz verschiedener methodischer Schritte. Er fordert zunächst „eine genaue linguistische Analyse" in der Hoffnung auf den Erweis größerer Textkohärenz. Das steht freilich in Spannung zur literarkritischen Arbeit, die mit ihrem Aufweis von Nähten, Umbrüchen, Widersprüchen etc. die Textkohärenz gerade bestreitet! Sch. ist viel zu sehr historisch-kritischer Exeget, als daß er Literarkritik entbehrlich fände. Er plädiert nur für behutsameres Vorgehen und für Lösungen, die nicht nur zertrümmerte Einzelteile, sondern dahinter eine „sinnvoll arbeitende Redaktion" zum Vorschein bringen.

Wie schon im 3. Bd seines Kommentarwerks erkennbar, anerkennt er in zunehmenden Maße die Notwendigkeit einer „Schichtenanalyse", verlangt nur, daß diese weniger von „radikale(n) Umbrüche(n)" als von „Fortentwicklung innerhalb einer im ganzen homogenen Gruppe (des ‚johanneischen Kreises')" ausgehen sollte. Bei der Bestimmung der theologischen Tendenzen einzelner Schichten müßten primär die joh Schriften selbst (JohEv und Briefe) interpretiert werden, darüber hinausgreifende, religionsgeschichtliche Vergleiche etc. sollten „mit größerer Vorsicht" geführt werden. Dabei dürfe „über allen Verschiebungen der Aussageintentionen und pragmatischen Zielsetzungen . . . die tragende joh Theologie (Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie) nicht aus dem Blick geraten". Aber gerade deren Einheitlichkeit steht bei der Annahme der Schichtenscheidung zu allererst in Frage! Sieht man auf die 3 Johannesbriefe, kann auch gar nicht zweifelhaft sein, daß es in den joh Gemeinden heftigste Auseinandersetzungen gab um Orthodoxie und Häresie, ja daß sich die joh Gemeinden darüber nicht nur gestritten, sondern gespalten haben (vgl. nur 1 Joh 2,19; 2 Joh 7; 3 Joh 9f). Sch. hat daher unstreitig recht, wenn er die Aufhellung der Hintergründe, die Entwicklung der joh Gemeinden, ihres Schrifttums und ihrer Theologie(n), als Schlüssel zum Verständnis von Eigenart und Gestalt des JohEv betrachtet (102). Doch dürfte seine Auffassung von der Homogenität der joh Gemeinden und von der Einheitlichkeit ihrer Theologie kaum aufrecht zu halten sein.

Dahinter, wie hinter seiner mehrfach geäußerten (freilich eher vagen) Hoffnung auf neue Impulse und Einsichten von seiten der Textlinguistik, der Strukturanalyse und der Semiotik (vgl. 28–30 u. ö.), steht bei Sch. die Präferenz für eine synchrone Betrachtung und seine Überzeugung von einer traditionsgeschichtlichen Kontinuität. Auf dieser Basis hat er sein Kommentarwerk 1965 begonnen und sich von einer einheitlichen theologischen Leitlinie bestimmen lassen. Im 3. Bd von 1975 hatte er sich erstmals „stärker der Literarkritik und der Annahme größerer Einschübe durch die Redaktion geöffnet" (95). Aber mit dem mit der diachronen Betrachtung aufbrechenden Problem möglicher Diskontinuitäten hat er offenkundig seine Schwierigkeiten. Zwar befürwortet jetzt auch er die „Einbeziehung des großen Briefes" (bzw. auch von 2 und 3 Joh: 101) als „Schlüssel zum Verständnis der Gedanken und Intentionen der Redaktion" und die Anerkennung der „konzeptionellen Unterschiede zwischen dem Evangelisten und der Redaktion" (94), doch dem damit gewiesenen Weg folgt er nur zögernd und voller Bedenken (101f). Und doch ist m. E. nicht zu sehen, wie anders bei den gegenwärtigen „Problemschwerpunkten" der Johannesforschung weiterzukommen wäre. Als solche nennt Sch. in seinem Forschungsbericht S. 30–32: „1. Die literarische Gestalt und Eigenart des Werkes", „2. Geschichtliche und geographische Einordnung" und „3. Theologisches Profil und Einordnung in die urchristliche Entwicklung".

Sch. hat wie kaum ein anderer die Johannesforschung gefördert. Alle hier nicht eigens besprochenen „Exkurse" und „Auslegungen", die teils älteren, teils jüngsten Datums und zumeist in Festschriften erschienen sind (vgl. den „Nachweis der Erstveröffentlichungen", 235f), legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Und doch bleibt der „Lernprozeß" an den joh Schriften in vollem Gange.

E p p e n h a i n J o s e f H a i n z

Mundla, Jean-Gaspard Mudiso Mbâ: **Jesus und die Führer Israels.** Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen. – Münster: Aschendorff (1984) VIII, 377 S. (Neutestamentliche Abhandlungen NF 17) Ln. DM 98.–

Verglichen mit den zahlreichen Veröffentlichungen zu Gleichnissen oder Wundertexten der synoptischen Evangelien sind Arbeiten zu den Streitgesprächen geradezu Seltenheiten. Die letzte deutschsprachige Monographie zu diesem Thema von M. Albertz: Die synoptischen Streitgespräche, stammt immerhin schon aus dem Jahre 1921. Die Ergebnisse von Albertz kritisch auswertend werden in dieser Münchener Diss., die unter J. Gnilka verfaßt wurde, die Streitgespräche in Mk 11–12 mit formgeschichtlicher Fragestellung erneut angegangen.

Die herangezogenen Texte (11,27–33; 12,13–17.18–27.28–34.35–37) werden jeweils unter den Aspekten von Literar-, Form- und Gattungskritik bearbeitet. Dann folgen die Interpretation des Traditionsstückes, die Frage nach der Authentizität bzw. Historizität der Perikope, deren Stellung in der Urkirche und ihre Interpretation durch den Evangelisten. Auffallend sind die zahlreichen Exkurse zu einzelnen Problemen der Texte. Vf. bringt historische Informationen z. B. zu den Sadduzäern (83–88), betrachtet auslegungsgeschichtliche Aspekte im Judentum (besonders gelungen: Ex 3,6a und die Auferstehung der Toten, 96–102) und erhellt den religionsgeschichtlichen Hintergrund bestimmter Begriffe (z. B. 156–173; 253–289). Diese Exkurse sind informativ und fassen den neuesten Forschungsstand zusammen. In der gebotenen Kürze seien die Ergebnisse der Untersuchung vorgestellt.

In Mk 11,27a.32b sieht Vf. den Redaktor am Werk (12). Es liegt ein Streitgespräch vor, das „gut geeignet für die Unterweisung der Gemeinde" ist (9); das Traditionsstück, welches Vf. für „authentische Jesus-Überlieferung . . . aus palästinensischen Kreisen" (29) hält, thematisiert die Feindschaft zwischen Jesus und seinen Gegnern und stellt Jesu Überlegenheit heraus (27). Ausgelöst wurde der Streit durch die Tempelreinigung (7. 36). In der Urkirche hatte dieser Text nicht nur die Aufgabe, die Gemeinde zu rechtfertigen und gegen die Führer Israels zu polemisieren, sondern bot auch Trost für die verfolgte Gemeinde (29–32). Im Rahmen des Mk-Ev rückt Jerusalem als die Stadt des Todes Jesu in den Blick. Zu Recht meint Vf., daß ταῦτα in V 28b sich bei Mk auf das gesamte Wirken Jesu zurückbeziehe (39–40). Vf. fügt diesen Ausführungen die These an – unter Berufung auf W. Marxsen –, daß Mk seine Quellen durch Anordnung, nicht durch Überarbeitung ausgewertet hat (vgl. auch 223).

In Mk 12,13–17 gehen V 13, die Partizipialkonstruktion in V 15a und 17c auf Mk zurück (42–45). Der Text wird als Streitgespräch bestimmt (50), in dem die Beziehung des Menschen zu Gott unter dem Vorzeichen von Gehorsam und Hingabe dargestellt wird (56–60). Vf. führt auch diese Perikope auf Jesus zurück (60–63). Während in der Urkirche dieser Text einen geringeren Stellenwert besaß (63–65), diente er Mk dazu, Jesus als einen unübertrefflichen Lehrer zu zeigen, der zu Unrecht den Verfolgungen seiner Gegner ausgesetzt war. Vf. glaubt hier im Kontext des Mk-Ev auch Verweise darauf zu finden, daß Jesus nach Mk in der Passion als der gehorsame Sohn den Willen des Vaters erfüllt (65–70).

In Mk 12,18–27, einem Streitgespräch (82–83), hat Mk lt. Vf. nicht eingegriffen. Es stehen sich Jesu „hohes, großartiges Gottesbild" (102) und ein „oberflächliches, ja ‚primitives' Gottesbild der Sadduzäer" (88) gegenüber. Da Vf. diese Perikope ebenfalls auf Jesus zurückführt (102–106), fällt er damit auch ein Werturteil über die (historischen) Sadduzäer; dies dürfte dann in die Abteilung Antijudaica gehören. In der Urkirche wurde das Gewicht mehr auf die Aussage des Textes über die totenerweckende Macht Gottes verlagert und das Geschick Jesu mitbedacht (106–108), eine Interpretation, die Mk nochmals durch die Stellung im Kontext verdeutlicht (108–109).

Die literarkritische Analyse von Mk 12,28–34 erbringt nur geringfügige Erweiterungen in V 28 und 34c (120–126). Vf., der den Text als Lehrgespräch

bestimmt (142–143), hebt nach umfangreichen Voruntersuchungen zu Begriffen der Perikope (143–173) den Bezug des Liebesgebotes zur Basileia hervor (204–214). Mehr spitzfindig als überzeugend behauptet er, der Schriftgelehrte habe „Jesu Antwort (V 31c) abgeschwächt (V 33c)" (204). Auch wenn die Perikope „aus dem hellenistischen Judenchristentum stammt", vermutet Vf. doch, „daß wenigstens ein Kern der Erzählung ... auf den irdischen Jesus zurückgeht" (226). Für Mk beobachtet Vf. treffend, daß Jesus hier in Übereinstimmung „mit dem Grundbekenntnis und den Grundwahrheiten des Glaubens Israels" (229) gezeigt wird. Daß ihm dennoch die Führer Israels nachstellen, hat seinen Grund in deren Bösartigkeit (231).

Warum Vf. Mk 12,35–37 bearbeitet, obwohl der Text a prima vista kein Gespräch ist und von ihm selbst als Monolog bestimmt wird (243–245), erfährt der Leser nicht. Der wahrscheinliche Grund besteht darin, daß M. Albertz diese Perikope zu der von ihm rekonstruierten Sammlung der Jerusalemer Streitgespräche zählte. In diesem Text rechnet Vf. VV 35b.36.37ab zur Tradition (236–237), die auf Gemeindebildung zurückgeht (294). In der mk Deutung wird hier eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu gegeben und auch das Centuriobekenntnis vorbereitet (294–298). Abschließend lehnt Vf. M. Albertz' These von einer Sammlung Jerusalemer Streitgespräche ab; erst Mk habe die Texte zusammengestellt (299–302). Ebenso verwirft er die Pascha-Haggada-Hypothese von D. Daube (303–305). Bei gattungskritischen Einlassungen betont Vf. ganz zu Recht, daß zur genauen Scheidung zwischen Lehr- und Streitgespräch nicht nur formale Aspekte maßgeblich sind, sondern auch inhaltliche, näherhin die jeweiligen Motivationen der Gesprächspartner (305–307). So richtig diese Einschätzung ist, bleibt sie doch solange fragmentarisch, wie nicht Konsequenzen und Probleme aufgezeigt werden. So findet sich z. B. auch kein Lösungsvorschlag dafür, wie diese Motivation denn festzustellen sei, da explizit nur in Mk 12,13 ein Hinweis vorliegt. Die Frage des Verhältnisses von synoptischen zu rabbinischen Streitgesprächen – auf mögliche hellenistische Hintergründe geht Vf. nur in einer Fußnote ein (19, Anm. 84) – wird nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, von den Texten aus angegangen, sondern das Problem wird auf Personen übertragen. Die Besonderheit der synoptischen Streitgespräche beruht letztendlich auf der Besonderheit Jesu, die Vf. so bestimmt: „Der ungeheure Anspruch und die unerhörte Autorität, die Jesu Auftreten charakterisieren, machen jeden Vergleich mit anderen Lehrautoritäten in Israel und anderswo unmöglich" (308). Damit ist aber immer noch nichts zu der Vergleichbarkeit dieser Texte ausgesagt.

Der starke Bezug auf den historischen Jesus prägt die ganze Untersuchung und ist wohl auch der Grund für manche Unklarheiten, die sich in der Terminologie und in Einzelschritten finden. Da ist vor allen Dingen der Begriff Tradition und die mit ihm verbundenen Probleme, die einer gründlicheren Klärung bedurft hätten. Ein Traditionsstück ist lt. Vf. frei von mk Redaktion; es wurde Mk von einer Gemeinde, die nicht näher bestimmt wird (bis auf S. 29 u. 226), überliefert und wird vom Vf. häufig auf Jesus zurückgeführt. Ob und inwieweit beim Tradierungsprozeß noch Bearbeitungen vorgekommen sind, wird nicht diskutiert. Offensichtlich meint Vf., das g a n z e Traditionsstück in solchen Fällen auf Jesus zurückführen zu können. Deutlich wird dies an der Einlassung zu Mk 12,18–27: „Es stellt sich nun die Frage nach dem Sinn dieses Streitgespräches im Munde Jesu" (83, ähnlich 54). So interessant ein solcher Ansatz auch ist – ohne die notwendige Beschreibung einer Traditions-Entwicklung von Jesus zur Gemeinde und zu Mk, die wenigstens den Anspruch der Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist er nicht überzeugend. Letztendlich kehrt Vf. doch zur Urgesprächs-Hypothese von Albertz zurück, ohne auch nur z. B. so einfache Fragen zu klären, weshalb die Gespräche, die nach Meinung des Vf.s das ganze religiöse Gefüge der Gegner zusammenbrechen lassen (308), dennoch so gelinde abgelaufen sind. Der situative Kontext dieser jesuanischen Gespräche wird überdies oft aus den Rahmenversen des Evangelisten rekonstruiert und zwar ohne tieferes Hinterfragen. Man muß es als erstaunlich bezeichnen, mit welcher Sicherheit aus den Texten auf den historischen Jesus geschlossen wird.

Bei den einzelnen Arbeitsschritten fallen bisweilen Widersprüchlichkeiten auf, die einer mangelnden Methodenreflexion zuzuschreiben sind. Werden in 11,27a Wendungen als typisch markinisch ausgegrenzt, gilt dieses Kriterium nicht mehr in 11,31 (9. 11). Wird ein Anakoluth als ein deutliches Zeichen für einen Bruch gewertet, der zu literarkritischen Scheidungen führt (11), so findet diese Erscheinung wenig später keine Berücksichtigung (75). Zur Not arbeitet Vf. auch mit Suggestivfragen, um seine literarkritischen Urteile zu begründen (vgl. 11. 106). In den sprachlichen Untersuchungen, die an sich sehr präzise durchgeführt sind, stellt Vf. gerade in den Traditionsstücken häufig typisch mk Wendungen fest (14. 76. 239f). Unverständlich wird die Interpretation eines Traditionsstückes, wenn dafür ein Vers herangezogen wird, der kurz zuvor noch dem Redaktor zugeschrieben wurde (12 u. 26).

Letztendlich wird man sagen können, daß Vf. zwar einen mutigen, aber wenig überzeugenden Versuch vorlegt, die Geschichte der Streitgespräche zu rekonstruieren. Seine Ergebnisse werfen mehr neue Fragen auf, als sie beantworten. Die Rückbindung der Texte an den historischen Jesus ist methodisch zu wenig abgesichert; der Verweis auf semitischen Sprachstil der Traditionsstücke ist da auch keine Hilfe. Dieses Insistieren auf den jesuanischen Ursprung geschieht um den Preis einer bei zahlreichen, treffenden Einzelbeobachtungen blassen Exegese der Texte im Mk-Ev. In deren knappen Interpretation (insgesamt 28 S.) findet sich vieles, was durchaus einer Diskussion wert ist. Man kann bisweilen den Eindruck gewinnen, daß Vf. einige Aspekte nicht weiterdachte, da ihm deutlich wurde, daß seine Darstellung der mk Intention die Ergebnisse der literarkritischen Analyse und der Untersuchung auf Historizität in Frage stellte.

Der Wert der Untersuchung besteht nicht in den Antworten, sondern in den Anregungen, die hier gegeben werden. Zugleich ist sie eine Warnung vor dem (zu) schnellen Schritt vom vertexteten zum historischen Jesus.

Paderborn Rainer Kampling

Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese. Mit Beiträgen von Peter Fiedler, Dieter Zeller, Ulrich Wilckens, Ingo Broer und Rudolf Pesch. Hrsg. v. Rudolf P e s c h . – München, Zürich: Schnell & Steiner (1981) 118 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) kart.

Die kleine Festschrift enthält fünf Referate zur Theologie der Kindheitsgeschichten, die während einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. anläßlich des 70. Geburtstages A. Vögtles gehalten wurden.

P. F i e d l e r untersucht das Christologumenon der geistgewirkten Empfängnis in Mt 1 und Lk 1–2 und ordnet es traditionsgeschichtlich der entfalteten heidenchristlichen Theologie zu; gegen R. E. Brown und R. H. Fuller wird ein direkter Zusammenhang mit urchristlichen Bekenntnisformeln zurückgewiesen.

D. Z e l l e r geht der Gattungsfrage nach und skizziert einen Abriß der Gattungen der Geburtsankündigung im AT, im haggadischen Midrasch und im NT. Für eine Präsentation außerbiblischer Textparallelen war anscheinend leider kein Platz.

Der Beitrag von U. W i l c k e n s enthält eine Auslegung der lk Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria (Lk 1,26–38), deren christologische Aussage (geistgewirkte Empfängnis, Jungfrauengeburt) dogmatisch und fundamentaltheologisch eingeordnet wird und deren mariologische Implikationen in Auseinandersetzung mit der katholischen Marienfrömmigkeit kritisch bedacht werden. Dieser Beitrag zeigt das hohe Maß an möglicher ökumenischer Übereinstimmung in exegetischen und systematischen Sachfragen, andererseits aber auch deren Grenze in der Frage einer soteriologisch gedachten Mittlerschaft Mariens als „Gottesmutter an der Seite Christi der Kirche g e g e n ü b e r" (72).

I. B r o e r zeigt in seinem Beitrag zu Mt 2 an Beispielen aus der (harmonisierend-historisierenden) Auslegung der Kirchenväter die Abhängigkeit der exegetischen Interpretation von den kulturell bedingten Plausibilitätserwartungen einer Epoche.

R. P e s c h untersucht auf der Basis einer einleuchtenden Analyse des erzählerischen Aufbaus der vorlk Geburtsverkündigungslegende (Lk 2,1–21) deren politische Implikationen und versteht sie als doppelte Frontstellung gegenüber der Friedensidee des Kaiserkultes einerseits und des nationalpolitischen Messianismus des antirömischen Widerstandes andererseits.

Insgesamt eine methodisch und sachlich vielseitige Einführung in den Forschungsstand.

Münster Karl Löning

Festugière, André-Jean, O. P.: **Les actes apocryphes de Jean et de Thomas.** Traduction française et notes critiques. – Genf: Patrick Cramer 1983. 123 S. (Cahiers d'orientalisme VI) Ln.

Während E. Junod und J.-D. Kaestli an ihrer Neuausgabe der Acta Johannis arbeiteten (Corp. Christ. S. Apocr. 1 u. 2 1983), hat der durch seine einschlägigen Forschungen weltbekannte Dominikaner eine französische Übersetzung derselben sowie der Acta Thomae (auf Grund der Ausgabe von Bonnet) erstellt, die höchsten Ansprüchen genügt und von kurzen Noten begleitet ist, die häufig eine wertvolle Ergänzung zu denen von Junod-Kaestli darstellen. Das Gleiche gilt von einer ganzen Reihe von philologischen Bemerkungen, wie daß Infinitive als Imperative auftreten (9 A. 3 zu 18,13; 13 A. 17 zu 28,9; 20 A. 33 zu 58,7). 13 A. 18 zu 29,2 wird ἑαυτῷ zutreffend als lui-même verstanden (ebenso 18,31 zu 48,5). Hier und öfter wird man F. gegenüber Junod-Kaestli folgen.

In anderen Fällen kann man Zweifel anmelden, so wenn F. 14 A. 23 ἀχώρητον τὴν λύπην (chagrin immense) gegenüber ἀχώριστον (34,11) konjiziert, was Junod-Kaestli halten (tristesse constante). Tatsächlich finden sich bei Lampe, Patr. Gr. Lex. 281a zwei analoge Belege, von denen allerdings der eine aus cat. Luc. hinfällig ist (s. Reuss TU 130,

Nr. 250,9), aber der andere Ep. Clem. 10,4 (jetzt GCS 42,13,13) ἀχώριστον μνήμην, von Rufin (ebd. 14,15) durch sine intermissione in vestro corde volvatis wiedergegeben, beweiskräftig bleibt.

19, A. 32 findet F. ἐπιχείρου (52,3) sinnlos und läßt es weg, Bonnet hält den Text für korrupt, James schreibt ‚at this moment', Schäferdick (Hennecke – Schneemelcher II,162) versucht: „gib Gott die Ehre an dem ‚faßbar'(?) gewordenen Werk"! Auch Junod und Kaestli raten aus dem Kontext auf ein Subst. ἐπίχειρον bienfait. In Wirklichkeit hatte James längst das allein Richtige getroffen, auch wenn er Schimmelpfeng (Hennecke Hb. 1904, 509) folgen dürfte, der ein unbelegtes Adj. ἐπίχειρος „zur Hand seiend, vorliegend" annimmt. Ich lese ἐπὶ καιροῦ „im Augenblick", „gerade" (vgl. Luc. Abdic. 9, Deor. Dial. 12,1).

Die Acta Thomae hat F. auf Grund der Ausgabe Bonnets, aber mit steter Berücksichtigung der syrischen Überlieferung (nach A. C. J. Klijn, Leiden 1962) übersetzt und dabei den griechischen Wortlaut verbessert (mit „S" gekennzeichnet). Die englische Übersetzung von James wie die deutsche von G. Bornkamm (Hennecke – Schneemelcher) hat ihm auch hierbei gedient.

Die beiden italienischen Bearbeitungen (L. Moraldi, Apocrifi del NT II, Turin 1971 und M. Erbetta, Gli Apocrifi del NT II, Turin 1966), die so weit ich sehe, ohnehin hauptsächlich auf James und Hennecke – Schneemelcher basieren, blieben außer Betracht.

Graz Johannes B. Bauer

Mollenkott, Virginia R.: **Gott eine Frau?** Vergessene Gottesbilder der Bibel. Mit einem Nachwort von Elisabeth Moltmann-Wendel. Aus dem Englischen von Christa-Maria Knirck. – München: C. H. Beck 1985. 137 S. (Beck'sche Schwarze Reihe 295). Paperback DM 14.80

Die Vf.in ist Professorin für englische Sprache und Literatur an der New York University. Darauf sind manche Eigentümlichkeiten dieses Buches zurückzuführen, die es zu einer angenehmen Lektüre machen: ein ungezwungener Stil, häufige Zitate und Anspielungen nichtbiblischer Art. Sie erhebt hier aus dem Bereich der Bibel und ihrer Umwelt folgende Gottesdarstellungen: Die Gottheit als gebärende Frau, Gott als stillende Mutter und andere mütterliche Aspekte Gottes, Gott als Geburtshelferin, die Schechina, Christus als weiblicher Pelikan, Gott als Bärenmutter, der Gott der Noomi, Gott als Haushälterin, Gott als Geliebte, Gott unsere Hilfe, Gott als Bäckerin, Gott als Adlermutter, Gott als Henne, Gott als Weisheit. Die bisherige Theologie hat unter diesen Redeweisen immer ausgewählt und die Weisheit für ungleich relevanter gehalten als die Bärenmutter. Ein Buch wie das vorliegende zwingt mindestens dazu, die Prämissen der Selektion zu hinterfragen. Es ist in einer Zeit willkommen, da das Mißtrauen in die spekulative Gotteslehre und das Interesse für Mythen und Bilder neu zunehmen.

Darüber hinaus verfolgt die Vf.in feministische Interessen. Von ihnen her ist es bisher nicht gelungen, konkrete Weisungen zu entwikkeln, wie in Predigt, Unterricht usw. mit konträren Gottesbildern umzugehen wäre. Die Vf.in optiert nicht für eine radikal-feministische Position, da sie feststellt, „daß es uns christlichen Feministinnen nie darum gegangen ist, von Gott als Vater oder Geliebten nichts wissen zu wollen, sondern darum, dabei nicht stehen zu bleiben" (11). Wie weiterzukommen wäre, sagt sie nicht.

E. Moltmann-Wendel hat ein Nachwort von 6 Seiten beigefügt, in dem sie verschiedene Strömungen der Feministischen Theologie (sehr) kurz vorstellt; außerdem weist sie auf einige weiterführende Literatur hin. Lektüre und Meditation des Buches sind für Menschen unterschiedlicher Interessenrichtung nützlich: für die, die nach der Rede von Gott fragen, und für die, denen es um irdische Gerechtigkeit (auch gegenüber Frauen) geht.

Münster Herbert Vorgrimler

Ko Ha Fong, Maria: **Crucem tollendo Christum sequi.** Untersuchungen zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche. – Münster: Aschendorff (1984), VIII, 148 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 52), kart. DM 44.–

Die Arbeit möchte das fünfmal überlieferte Wort vom Kreuztragen (nach dem Schema von Mk: Mk 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23; von Q stammend: Mt 10,38; Lk 14,27) untersuchen (9). In ihren methodischen Überlegungen (4–6) unterscheidet die Autorin zwischen primär literargeschichtlicher und primär problemgeschichtlicher Auslegung. Sie dagegen möchte „sich auf den theologischen Inhalt der Auslegungen . . . auch nicht hauptsächlich problemgeschichtlich" (5) hin orientieren. „Dementsprechend wird die Auslegung der einzelnen Autoren katenenartig untersucht." (5) Entsprechend auch die von ihr gewählte Beschränkung: „In dieser Arbeit kommen daher nur die Autoren oder Schriften zu Wort, die direktes Material zur Auslegung des Logions bieten." (7)

Zunächst wird „das Logion vom Kreuztragen in den synoptischen Evangelien" (9–25) hinsichtlich der verschiedenen „Interpretationsmodelle" (21–24) dargestellt. Es wird nicht ausgeschlossen, „daß man in diesem Wort die ‚ipsissima vox' Jesu hören kann", sicher aber ist, „daß sich die ‚ipsissima intentio' Jesu in der Forderung der Kreuzesnachfolge entdecken läßt". (24f)

Der Hauptteil (26–131) bietet die Auslegungsgeschichte „in der frühchristlichen Literatur bis zum fünften Jahrhundert" (sic!). Der Rahmen der Untersuchung spannt sich von den Apostolischen Vätern bis hin zu Augustinus. In chronologischer Abfolge kommen Texte zu Wort, die „das Logion entweder wörtlich oder in Form von freien Zitaten, Mischzitaten, Zitatenkombinationen und direkten Anspielungen" (26) bieten. Die großen Vertreter der griechischen wie lateinischen Tradition werden untersucht.

Der Rückblick (131–136) faßt unter drei Gesichtspunkten – Hermeneutischer Aspekt, Theologiegeschichtliche Relevanz, Verwirklichungsformen – die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammen.

Die Arbeit bietet einen Auslegungsüberblick, und in der Präsentation des Materials liegt der unbestreitbare Wert dieser Untersuchung. Da die Autorin aber – wie in den methodischen Überlegungen unterstrichen – ihre Ausgabe sehr eng versteht, bietet sie gelegentlich nur kurze Hinweise auf Vorkommen des Logions (vgl. 78) oder referiert sehr knapp, wie etwa zu Hippolyt (61f) oder Athanasius. Andererseits behandelt sie Ignatius (29–32), obwohl er das Logion nur „möglicherweise" (30) kannte. Die als Beleg (30, Anm. 117) angeführte Stelle bei Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, 24ff referiert die von Köster abgelehnte Meinung von Völter. Köster selbst schließt ausdrücklich aus, daß Ignatius das Mt-Evangelium benutzt habe. „Andere Evangelien kommen für eine Benutzung durch Ignatius schon gar nicht in Frage (von Joh ist hier abgesehen)" (61). Ignatius wird also behandelt, weil „die Ignatiusbriefe einen Platz von unverkennbarer Wichtigkeit in der Wirkungsgeschichte unseres Logions" (32) einnehmen! Eine vertretbare, glückliche Inkonsequenz ihres eigenen engeren methodischen Ansatzes. Dann fragt man sich aber, warum die Märtyrerakten nicht behandelt sind und über sie kein Wort verloren wird, obgleich das Fehlen des Logions in der apologetischen Literatur des zweiten Jh.s kurz behandelt wird (32–34). Zudem haben Origenes (54–58) und Tertullian (63–66) das Logion auf den Märtyrer hin interpretiert.

Der Verzicht auf problemgeschichtliche Orientierung hat vielleicht auch dazu geführt, daß motivgeschichtliche Zusammenfassungen fast ganz fehlen und die Einordnung der Auslegung in die Theologie eines Kirchenvaters oder in die Traditionsgeschichte weitgehend nicht geleistet wird. Dies eben ist der Preis des engen methodischen Rahmens.

Bochum Wilhelm Geerlings

Der Brief an Diognet. Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1982). 112 S. (Christliche Meister Bd 18), kart. DM 15.–

Die wahrscheinlich um 200 entstandene Schrift an Diognet, „nach Form und Inhalt ein Meisterwerk" (G. Rauschen), verdient es, einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu werden. Zur gerechten Beurteilung der vorliegenden Neuübersetzung und des Kommentars ist sicher zu berücksichtigen, daß keine streng wissenschaftliche Untersuchung angestrebt wurde. Allerdings sollte auch eine „bloße" Verbreitung frühchristlicher Schriften mit wissenschaftlicher Gründlichkeit geschehen.

„Zur Hinführung" (7–10) nutzt es wenig, unbeweisbare Vermutungen über Autor und Adressaten zu wiederholen; stattdessen wäre es allein aufgrund des Textes durchaus möglich gewesen, Diogn 1–10 als ein an heidnische Leser gerichtetes apologetisch-protreptisches Schreiben zu bestimmen und Diogn 11f wegen der sprachlichen und thematischen Andersartigkeit deutlich als sekundären Nachtrag davon abzusetzen.

Die durch Zwischenüberschriften gegliederte Übersetzung (13–32) erreicht nicht den bestmöglichen Stand philologischer Exaktheit und stilistischer Klarheit. Diogn 1,1 καινὸν τοῦτο γένος = „dieses bis dahin unbekannte Volk" statt richtiger „diese neue Art" oder „dieses neue Geschlecht", Diogn 2,1 ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος = „ähnlich einem Neugeborenen ein neuer Mensch" und statt „gleichsam ein von Grund auf neuer Mensch" Diogn 6,1 κόσμος = „Menschheit" statt „Welt" treffen nicht die Aussageabsicht des Autors. Eine sorgfältigere Übersetzung hätte manche unsachgemäße Kommentierung (39f, 64) verhindern können.

Der Kommentar (35–103) beschränkt sich weitgehend auf eine Nacherzählung des Inhalts, der in „meditierender Assoziation" ideenverwandte Bibelstellen und historische wie theologische Einzelheiten beigefügt werden. Manche Bemerkungen verdunkeln leider Aussage und Bedeutung des Diognetbriefs. So kann aus der Diogn 1,1 angesprochenen Einstellung der Christen zur „Welt" und zum Tod kein grundsätzlicher „Gegensatz von geistlichem und weltlichem Bereich mit der weit überragenden Bedeutung des Spirituellen" (35) herausgelesen werden, zumal gerade diese Schrift wichtige Passagen über den Auftrag und die Verantwortung der Christen gegenüber der Welt enthält (vgl. Diogn 6). Als mißlungen erweist sich die angestrebte Herstellung von Gegenwartsbezügen, die als Ziel allerdings sehr zu begrüßen ist. Wenn der Vf. S. 37f an den nazistischen Judenmord erinnert, darf er nicht übersehen, daß dieser aus rassischen Motiven die Juden ausrotten wollte, während Diogn 1,1 nicht gegen die Juden als solche gerichtet ist, sondern bei Anerkennung ihrer Gottesvorstellung nur einzelne ihrer Lehren und ihre Kultpraxis ablehnt. Ebenso läßt sich die Bemerkung über Engel- und Heiligenverehrung als „Topos einer Abirrung ‚der' Katholischen Kirche" (84) in keiner Weise durch Diogn 9,1 rechtfertigen; aus Diogn 10,7 hätte der Vf. mühelos die richtige Vorstellung von kirchlicher Heiligen-, hier: Märtyrerverehrung gewinnen können.

Der Vf. verzichtet fast ganz auf Anmerkungen. Das Literaturverzeichnis ist jedoch recht umfangreich.

Münster Winfrid Cramer

Arens, Herbert: **Die christologische Sprache Leos des Großen.** Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 716 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 122) kart. DM 128.–

Der sogenannte Tomus Leonis, der 28. Brief Papst Leos des Großen an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel, zählt zu den berühmtesten Verlautbarungen römischer Päpste in Sachen der altkirchlichen Christologie, und es überrascht darum nicht, daß er in der Dogmengeschichte einen bevorzugten Platz einnimmt. Über die detaillierten Einzelaussagen zum Christusverständnis hinaus kommt dabei immer wieder die Bedeutung des Tomus insgesamt ins Spiel, vor allem hinsichtlich seiner Rolle beim Zustandekommen der Formel von Chalkedon. Ziel der vorliegenden Untersuchung „ist eine möglichst umfassende Beobachtung der sprachlichen Erzeugung des Tomus durch Leo den Großen. ‚Sprachlich' soll in diesem Zusammenhang einen weiten Sinn haben und die verschiedenen Schichten der Sprache, die wir unterscheiden können, mitberücksichtigen: die Schichten von der äußeren Gestalt bis zum Inhalt, von der Orthographie bis zur Semantik, den Gedankenstrukturen" (17). Kurz, es sind die Methoden der Linguistik, mit denen die Analyse des leoninischen Textes vorangetrieben wird.

Zunächst geht freilich der Vf. in einem Einleitungsteil auf Werk und Sprache Leos des Großen ein (23–138), um so den zu behandelnden Tomus in den Kontext des gesamten literarischen Nachlasses einzubetten. Während für die Predigten des Papstes neuerdings die Editionen von A. Chavasse (SChr. SL 138–138A, Turnholti 1973) grundlegende Auskünfte zur überlieferungsgeschichtlichen und chronologischen Situation bieten, herrscht hinsichtlich der Briefe, und zwar trotz der kritischen Ausgaben von E. Schwartz und C. Silva-Tarouca, noch manche Unsicherheit hinsichtlich der Einschätzung der benutzten handschriftlichen Sammlungen. Zum angemessenen Verständnis des Tomus Leonis wird nun die Korrespondenz des Papstes in der Angelegenheit des Eutyches bis zur Synode Ephesus (449) vorgestellt, wobei Anlaß, Datierung und inhaltliche Aussagen jeweils angesprochen werden. Ausführungen über Verbreitung, etwa in Gallien und Oberitalien, sowie zu Brieftypus und Redaktion des wichtigen dogmatischen Briefes zielen unmittelbar auf den analysierten Text, dessen Sprache noch vor dem Hintergrund altchristlicher Latinität und als Kunstprosa vorgestellt wird.

Der Hauptteil dieser umfänglichen Bonner Diss. besteht aus der Textbesprechung des Tomus (147–685), deren Schritte vorab noch erläutert werden (139–143).

Auf den Abdruck des Textes, und zwar nach der Ausgabe von Silva-Tarouca, folgt die Textkritik des betreffenden Abschnittes. Unter „Stilistisches" kommen anschließend Besonderheiten des Textes zur Sprache, während unter „Prätexte" nach Einflüssen vorgegebener Texte, insbesondere der Heiligen Schrift, gefragt wird. Die Prüfung der „Komposition", also die Erhebung von Kriterien für den Aufbau eines Abschnittes, führt schließlich zu einer „semantischen Auslegung", um „die sich im Tomus ausdrückende Denk- und Vorstellungswelt Leos näher zu erfassen, die Ansicht, Ordnung, Konzeption von Welt (im umfassenden Sinn), wie sie sich dem Sprechenden oder Schreibenden darstellt oder wie er sie sich wünscht" (142).

Entsprechend diesen methodischen Schritten erfolgt nun die Analyse des gesamten Tomus, wobei die einzelnen Abschnitte sorgfältigen Untersuchungen unterworfen werden. Der Vf. kam dabei im Verfolg seiner Überlegungen zu dem Schluß, daß aufgrund von Stil und Thematik „das usprüngliche Konzept des Tomus (W 1-53; VV 158 ff) in einem schon fortgeschrittenen Stadium des Textentwurfs um den langen Zitatenteil erweitert worden ist". Als äußeren Anlaß für diese Erweiterung vermutet er die inzwischen erfolgte Einberufung eines Konzils nach Ephesus (692). Neben den durchgehenden Beobachtungen zum Stil gewinnt die Berücksichtigung der Prätexte für die gesamte Interpretation hohe Bedeutung. Tatsächlich ermöglichen etwa der unmittelbare Vergleich mit den einschlägigen Schreiben aus dem Osten oder auch das Eingehen auf das eingefügte Apostolische Glaubensbekenntnis klarere Aussagen, wobei zugleich der Argumentationszusammenhang deutlich wird. „Mit dem römischen Symbolum aber kann Leo mit einem Blick auf Nikaia ... ein zweimaliges ‚natus esse' bzw. eine zweifache ‚nativitas' Jesu beweisen und damit auch zwei ‚Naturen'" (332ff). Analysen einzelner Begriffe wie des Verbs suscipere (226f; 329ff), des Begriffs substantia (332ff) oder persona (338ff) vertiefen jeweils das Ergebnis, ja legen die Strukturen des leoninischen Sprachgebrauchs frei.

Die Untersuchung von A. trägt mit ihrer Methode ohne Zweifel zu einem intensiven Verständnis des Tomus Leonis bei, einfach schon deshalb, weil der Text aus der Gesamtstruktur leoninischer Sprache analysiert wird. Zielsetzung des Briefes und Argumentationsweise kommen deutlich in den Blick; aber auch Detailbeobachtungen loten den Stellenwert einzelner Aussagen in der Christologie des Papstes aus. Insofern wird die Forschung die subtilen Interpretationen dieser Arbeit aufnehmen.

Ihr voluminöser Umfang läßt freilich auch die Frage nach dem Verhältnis von Aufwand und Ergebnis aufkommen, zumal die Ergebnisse sowohl in synchroner und diachroner Perspektive je zu überprüfen wären. Der Vf. macht selbst auf die Einführung des Symbols von Nikaia im sogenannten zweiten Tomus aufmerksam (175ff), ein Befund, der vom Prätext her die Argumentationsweise wandelt; andererseits wird man die abendländische Explikation theologischer Begrifflichkeit nicht ausklammern können, um die Konturen leonischer Christologie treffend zu erfassen. Insofern hat die hier geübte Methode der Linguistik noch kaum die Aussagen der bisherigen Forschung überholt.

München Peter Stockmeier

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Mit Beiträgen von A. Ganoczy, W.-D. Hauschild, Th. Schneider, R. Slenczka. Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. – Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 127 S. (Dialog der Kirchen Bd 1) kart. DM 22.80

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen beschäftigte sich auf seiner 42. Arbeitstagung in Freiburg i. Br. vom 6.–10. April 1981 mit dem Glaubensbekenntnis des ersten Konzils von Konstantinopel, dessen 1600. Wiederkehr in diesem Jahr begangen wurde. Das Spektrum der Referate umfaßte Herkunft und geschichtliche Situation, Wirkungsgeschichte sowie Relevanz des Symbols für die gegenwärtige ökumenische Gesprächslage, wobei in der Diskussion weitere Probleme aufbrachen wie das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis.

W.-D. Hauschild behandelt in seinem geschichtlich ausgerichteten Beitrag „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensausbildung". In sorgfältiger Auseinandersetzung mit der jüngsten Forschung, insbesondere mit der Darstellung des Konzils von A. M. Ritter, der bekanntlich das Symbolum C als eine Art Unionsbekenntnis betrachtete, sucht er eine Lösung unter Verweis auf offene Bekenntnistexte. Die Bekräftigung des Nicaenums sei erfolgt „unter Zitierung eines der im Gebrauch befindlichen ‚nicaenischen' Credotexte, welcher ausführliche Aussagen zum 3. Artikel enthielt (= C), einige begrifflich präzise Formulierungen über die Einheit der göttlichen Usia und die Dreiheit der Hypostasen (gleichsam ein Resümee der trinitätstheologischen Argumentation der Kappadokier) als authentische Interpretation des ‚Glaubens von Nicaea' brachte und das nicht mehr ganz aktuelle Anathema von 325 durch eigene neue Formulierungen ersetzte" (24f). Die ungeklärte Pneumatologie vor dem Konzil rechtfertige diese Hypothese, wonach C als „Kompromißtext" (27) Eingang in die Konzilsbeschlüsse gefunden habe und in ihrem biblischen Sprachgewand noch einer Präsisierung fähig war; nach wie vor spricht sich aber H. dafür aus, es handle sich bei C um „ein komplett unverändert übernommenes Credo" (34), das einen Grundbestand des Glaubensbewußtseins repräsentiert und so als Ausdruck kirchlichen Konsenses verbindlich bleibt.

A. Ganoczy geht in seiner Untersuchung auf „Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis" ein. Das Verhältnis von Konzil und Symbol stellt sich als Ringen um ein universales Glaubensbekenntnis dar, das nicht nur auf eine Zweieinheitlichkeit von NC hinausläuft, sondern im Florentinum der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß letztlich die Väter in ihrer Gesamtheit nicht einem Irrtum erliegen und deshalb eine unterschiedliche Haltung zum Filioque eingenommen werden könne. Unweigerlich taucht damit das Problem der Ökumenizität von Konzilien auf, wobei G. aufgrund einer Äußerung des Papstes Paul VI. das Kriterium päpstlicher Approbation in den Hintergrund treten läßt, – Möglichkeit gegenseitiger Rezeption? Angesichts der bis in die Gegenwart lebendigen Auseinandersetzung um das Filioque folgert G. zu Recht: „Nur eine christologisch begründete Pneumatologie kann weiterhelfen" (79).

„Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion" behandelt R. Slenczka, indem er – vom kanonischen, liturgischen und sprachlichen Aspekt ausgehend – die dogmatische Problematik erörtert, um das seit den Thesen des Petersburger Kirchenhistorikers Bolotro († 1900) laufende Gespräch zu vertiefen. Der Vorwurf des Filioquismus an die westliche Kirche greift tiefer, als daß der mit Hilfe der Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre kurzfristig gelöst werden könnte. Zielvorgaben in sprachlicher Hinsicht oder in betracht des Verhältnisses Gott – Welt bieten Anstöße, die für den Fortgang des Dialogs richtungweisend sind.

Die ekklesiologische Dimension greift schließlich Th. Schneider auf: „Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels". Ausgehend von einem institutionellen Kirchenverständnis und dessen Kritik durch die Reformation erinnert der Vf. an den frühchristlichen Gedanken von der Kirche als „Geistgeschöpf", eine Aussage, die konvergiert mit der Intention des Bekenntnisses von 381, wonach „der Geist die bleibende Anwesenheit der Oikonomia des einen Gottes ist und das Handeln von Vater und Sohn in der Geschichte bleibend vermittelt" (107). Unter Rückgriff auf den ntl Wurzelboden wird anschließend das Ringen um ein angemessenes Verständnis von Kirche innerhalb der katholischen Theologie skizziert, ein Aufriß, der in die Feststellung mündet, daß die ekklesiologische Sicht der früheren Symbola „mit dem altkirchlichen Begriff Sacramentum wieder in die heutige Ekklesiologie" eingebracht werde (118).

Obwohl die vier Beiträge eine Fülle historischer, dogmengeschichtlicher und systematischer Aussagen zum Thema Geist/Kirche aufnehmen, verlieren sie ihr Thema nicht aus den Augen. Diese Konvergenz wird unterstrichen durch die weitgehende historische Berichterstattung, wobei weiterführende Überlegungen wie kritische Vorbehalte durchaus zur Geltung kommen. Bei aller Aufgeschlossenheit, die jeweils für die ostkirchliche Theologie durch die Zeilen schimmern, wünschte man dennoch, daß einer ihrer Vertreter bei diesem Thema zu Worte käme. Ein Einstieg mag durch die gemeinsame Erklärung (120–125) mit ihren zusammenfassenden Thesen erleichtert werden, insofern sie die Verständigung zwischen evangelischen und katholischen Theologen knapp artikuliert.

München Peter Stockmeier

Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von Margot Schmidt und Carl Friedrich Geyer. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. – Regensburg: Pustet 1982. 424 S. (Eichstätter Beiträge; Bd 4: Abt. Philosophie und Theologie) DM 68.-

Die Veröffentlichung der Beiträge, die auf dem internationalen Kolloquium in Eichstätt von 1981 zum Vortrag kamen, soll in gewisser Weise eine gedankliche Fortführung des Wolfenbütteler Symposiums von 1978 (Formen und Funktion der Allegorie) darstellen wie im Vorwort angekündigt wird. Als Ziel hatten sich die Veranstalter, Frau Prof. Dr. Margot Schmidt und Prof. Dr. Reinhard M. Hübner, vorgenommen die Thematik, wie sie in den frühesten Ansätzen bei den östlichen Vätern greifbar wird, „mit dem Mittelalter in Beziehung zu setzen", ein wichtiges Vorhaben, das jedoch nicht in allen Beiträgen wirklich zum Tragen gekommen ist. Dies dürfte zum Großteil damit zusammenhängen, daß ein interdisziplinäres Kolloquium, das den Bereich des christlichen Orients und die Literatur des Mittelalters umspannt, Schwierigkeiten besonderer Art bietet. Der mutige Schritt der Veranstalter in dieses Neuland kann deshalb nur begrüßt werden. Zudem hatten sich eine Reihe namhafter Gelehrter in Eichstätt eingefunden, deren Vorträge bereits maßgeblich zur weiteren Diskussion in der Forschung beigetragen haben.

Der Bd setzt mit der schönen Arbeit (Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition) von Sebastian Brock (Oxford) ein, auf die weiter unten noch näher eingegangen wird. Symbols of the Incarnation in Cyril of Alexandria, vorgestellt von Lionel R. Wickham (Southampton), behandelt die Christologie Cyrils in seinen Scholia anhand der Bilder von der Einheit von Leib und Seele, der Flamme und der Kohle (Is 6,6f) und dem Duft, der von der Lilie ausgeht (Hl 21), der mit Gold ausgeschmückten Bundeslade, den beiden Vögeln im Zusammenhang mit dem Reinigungsritual (Lev 14,1ff), dem Stab Mose (Ex 4,1ff) und der Hand Mose (Ex 4,6ff).

Auf den leidenden Gottesknecht (Is 53) in östlicher und westlicher Exegese (Isaiah 53 in East and West) ist D. D. Bundy (Löwen) eingegangen, indem er die syrische Auslegung mit der lateinischen des Mittelalters verglich. Pierre Yousif (Mossul) zeichnet sich mit seinem Beitrag (Typologie und Eucharistie bei Ephräm dem Syrer und Thomas von Aquin) durch gute Übersichtlichkeit aus; fraglich scheint mir nur, inwieweit ein Vergleich zwischen dem syrischen Poeten-Theologen aus dem 4. Jh. und dem im aristotelischen Denken verwurzelten Doctor Angelicus des Mittelalters wirklich ergiebig sein kann. Auch die zusammenfassenden Feststellungen (93) wie z. B. „Thomas ist in der Exegese dem Osten näher; Ephräm könnte wohl den thomistischen Realismus adoptieren ... Beide haben für ihre Zeit geschrieben. Jedoch lassen sich in der Wesensbetrachtung der Eucharistie überwiegend Ähnlichkeiten feststellen", konnte ich gedanklich nicht nachvollziehen. Die sich daran anschließende Darstellung über den Zusammenhang zwischen Isidor von Sevilla und Origenes (Der Einfluß der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der ‚Quaestiones in Vetus Testamentum') von Domingo Ramos-Lissón (Pamplona/Navarra) ist aufgrund der interessanten und überzeugend dargelegten Parallelen wesentlich besser gelungen.

Jacob Thekeparampil (Göttingen) war mit seinem Thema, Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysius, wohl aufgrund seiner Doktorarbeit (Sedre and Rite of Incense in the West Syrian Liturgy, Institut Catholique de Paris 1977) besonders vertraut. Der Autor verbindet mit der Analyse der Weihrauchgebete und Hymnen auch die des Myrons (cf 136, 137–138). Nun läßt sich hier ein mittelbarer Zusammenhang durchaus herstellen; ich würde nur vorschlagen, dabei eine bessere Brücke zu schlagen und den ‚Sitz im Leben' des Myrons und Weihrauchs (sowie den Wandel des Vokabulars für das Öl) etwas näher zu erläutern. Die Verwendung des Weihrauchs ist aufs engste mit dem Stundengebet verknüpft und zwar (1) mit dem Abendoffizium mit dem universalen Vesperpsalm 140,2: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo ... was gerade bei den Syrern zu einer rituellen Ausgestaltung des Bußgedankens und der Darbringung von Weihrauch innerhalb des Abendoffiziums führte. Die Verwendung von Weihrauch ist (2) mit der aus Jerusalem stammenden und von allen Riten übernommenen sonntäglichen Kathedralvigil zu verbinden, die die Feier der Auferstehung des Herrn durch die Ankunft der drei Frauen am Grabe mit Spezereien zum Inhalt hat. Dabei wird dieses Ereignis durch das Verbrennen von Weihrauch, drei Psalmen oder Cantica und der Verlesung der Auferstehungsperikope sinnfällig dargestellt.

Die Anwendung des Öls und Myrons ist vor allem mit dem Initiationsritus verknüpft. Im syrischen Raum ergab sich dabei ein Wortspiel zwischen mešha (Öl) und mešiha (Gesalbter, Christus), was für die Erforschung der frühen Christologie bei den Syrern bedeutsam ist. Erst zu einem späteren Zeitpunkt hat sich dann auch das griechische Lehnwort, Myron, im Syrischen durchgesetzt. Dies läßt sich besonders schön an den syrischen Übertragungen und Kommentaren zu Dionysios Areopagitas De Ecclesiastica Hierarchia ablesen. Sergios übersetzt im ausgehenden 5. oder zu Beginn des 6. Jh.s die Myronweihe in Dionysios Areopagita und behält dabei noch die alte Terminologie für das Öl, nämlich mešha bei, während in der Revision des Phokas von Edessa zwischen 684 und 686 mešha durch das griechische Lehnwort ersetzt wird, wie eine genauere Untersuchung des Vokabulars in W. Strothmanns Ausgabe des syrischen Texts (Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren. Syr. Text mit Wortverzeichnissen [Göttinger Orientforschungen I: Syriaca 15/1, Wiesbaden 1977]), S. 177, 180, deutlich erkennen läßt.

Besonders an aktuellen Themen hat sich Fairy von Lilienfelds Arbeit, „Frau Weisheit" – in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts – allegorische Personifikation, Hypostase oder Typos?, orientiert. Der kluge und gelehrte Beitrag bespricht (1) die Verlobung des Knaben Konstantin und späteren Lehrers der Slawen, (2) den Bericht über den Bau der Hagia Sophia, (3) Alkuins Hinweise auf die Sophia bzw. Sapientia, (4) die Schriften des Alkuin-Schülers Hrabanus Maurus und des Paschasius Radbertus. Von Interesse ist zudem die Erläuterung des sich anschließenden Bildmaterials. Am Schluß ihres gut dokumentierten Aufsatzes kommt die Autorin zu dem berechtigten Ergebnis, daß „‚Frau Weisheit' im Alten Testament und als wirksames Bild in der Kirche ... ihre letzten Geheimnisse noch nicht enthüllt [hat]".

Han J. W. Drijvers (Groningen) besteht in seiner interessanten Arbeit (Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum) auf seiner unter Syrologen bekannten These eines maßgeblichen hellenistischen Einflusses auf die Frühkirche Syriens (cf 188 passim). Auch wird seine in mehreren Veröffentlichungen dargelegte Behauptung, daß die Datierung der Oden Salomos viel später anzusetzen sei als bisher angenommen wurde, nochmals aufgegriffen: Drijvers datiert die Oden nun in die 2. Hälfte des 3. Jh.s (cf 197, 207 Anm. 28). Dazu ist jedoch jetzt der wichtige Diskussionsbeitrag von Luise Abramowski, „Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos", Oriens Christianus 68 (1984), S. 80–90 zu konsultieren.

An Drijvers Aufsatz schließt sich der Überblick von Louis Leloir (Löwen) an: Le diable chez les pères du désert et dans les écrits du Moyen-Age sowie die erschöpfende Erläuterung und Klärung wichtiger syrischer Termini von Edmund Beck (Abtei Metten): Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie.

Von besonderem Reiz ist Margot Schmidts Vortrag über Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik, der in vorbildlicher Weise das Quellenmaterial untersucht und die angestrebte Thematik des Kolloquiums wohl am besten widerspiegelt. Auch die sorgfältige Darstellung von Ute Schwab (Catania), Östliche Einflüsse in der Überlieferung des ae. Kreuzgedichtes ‚The Dream of the Rood', entspricht dem gesetzten Ziel des Kolloquiums. Eine vergleichbare Analyse insbesondere griechischer, syrischer, georgischer und

äthiopischer Texte zur Transitus-Literatur hat Michel van Esbroeck (Brüssel) mit Bild und Begriff in der Transitus-Literatur vorgelegt; und Thomáš Špidlík (Rom) bildet mit seinem Aufsatz, Tempel und Bild, den Abschluß.

Der Bd ist mit Diskussionsberichten (361–176) ergänzt worden, an die sich eine Liste der verwendeten Abkürzungen (377–384), das Personen- und sehr ausführliche Sachregister (385–419) sowie ein kurzer Überblick über die angeführten Hss. (420–421) anschließen. Die Anführung der Mitarbeiter rundet das inhaltlich aufschlußreiche Werk ab.

Zum Abschluß möchte ich nochmals einen der wichtigsten Aufsätze aufgreifen, und anhand von Sebastian Brocks Aufsatz darlegen, wie bedeutsam die Veröffentlichung so mancher Beiträge dieses interessanten Bandes für die weitere Diskussion ist.

Von Brocks Pionierarbeit über die Theologie des Gewandes und der Gewandung bei den Syrern greife ich die Verwendung der Metapher bei der syrischen Inkarnationslehre heraus, um sie weiterzuführen und mit den Aussagen in armenischen Quellen zu vergleichen. Den Hinweis bei den Syrern, daß Jesus bei der Inkarnation „einen Leib anzog" (syr.: lbeš pagra), finden wir ebenso in den frühesten armenischen Quellen als zgecᶜaw marmin (er zog einen Leib an), zgecᶜaw marmin mardkutᶜean (er zog den Leib der Menschheit an) bzw. zgecᶜaw bnut'iwn (er zog [unsere] Natur an) und ähnliche Formulierungen, die sich insgesamt ebenso im syrischen Schrifttum nachweisen lassen. Diese Ausdrucksweise findet sich in folgenden armenischen Quellen: Lehre Gregors, Agathangelos, Eghiše und im Brief Ezniks an Maštocᶜ. Hochbedeutsam ist zudem die Tatsache, daß die Syrer zu Beginn des 5. Jh.s das lbeš pagra (er zog einen Leib an) zu etgaššam (lit.: er „verleiblichte" sich) änderten, um das griechische σαρκωθέντα des nicänischen Glaubensbekenntnisses genauer wiederzugeben. Bei den Syrern vollzog sich der Wandel Anfang des 5. Jh.s; die Armenier haben wenig später das zgecᶜaw marmin (er zog einen Leib an) in 435 oder 436 analog zum syrischen Neologismus in marmnacᶜaw (lit.: er „verleiblichte" sich) umgeprägt, wie ich in meinen (kurz vor der Veröffentlichung stehenden) Armenischen Symbolstudien nachzuweisen versuchte.

Parallel zu dieser Entwicklung haben die Syrer das ursprüngliche hwa barnaša (er wurde Mensch) fast ein Jahrhundert später in etbarnaš umgewandelt, um das nicänische ἐνανθρωπήσαντα getreuer nachzubilden. Ähnliches läßt sich auch bei den Armeniern feststellen. Zu Beginn des 6. Jh.s (wenn nicht bereits ein wenig früher) wurde das ursprüngliche mard eghew (er wurde Mensch) in mardacᶜaw umgeformt, um das ἐνανθρωπήσαντα wiederzugeben.

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß mit der Veröffentlichung der Vorträge des interdisziplinären Kolloquiums ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Bildthematik geleistet und vor allem dabei Neuland betreten wurde, wobei zu erwarten war, daß die Bedeutung der einzelnen Arbeiten für die weitere Forschung nicht ganz einheitlich ausgefallen ist.

Collegeville, USA Gabriele Winkler

Sieben, Hermann Josef: **Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378).** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1984). XXI, 484 S. (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen) geb. DM 118.-

Hermann Josef Sieben, der mit seiner Untersuchung über „Die Konzilsidee der Alten Kirche" (1979) große Anerkennung fand, setzt in dem vorliegenden Bande seine Studien über die Konzilsidee fort und behandelt ihre Geschichte im Mittelalter. In der Zeit von 847, dem Regierungsantritt von Papst Leo IV., und dem Beginn des Abendländischen Schismas (1378), die S. erörtert, fanden sieben größere Kirchenversammlungen statt, die als neuntes bis fünfzehntes Allgemeines Konzil bezeichnet werden. Daneben gab es zahlreiche weitere Reichs-, National- und Provinzialsynoden. Trotz der Stärkung des päpstlichen Primats fanden auch in dieser Zeit die Synoden eine Fortsetzung. Die glänzendste und größte Kirchenversammlung des Mittelalters, das vierte Laterankonzil 1215, fand zu einer Zeit statt, als das Papsttum auf dem Höhepunkt seiner Macht stand.

Eingehend erörtert S. die Frage: Welche Vorstellungen verband die mittelalterliche Kirche mit ihren Kirchenversammlungen? Er erinnert daran, daß diese Frage in der Forschung keineswegs neu ist, vor allem der Teilaspekt, das Verhältnis von Papst und Konzil, habe das lebhafte Interesse der Forscher erfahren. Nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte umschreibt S. das Ziel seiner Untersuchung. Er will keine systematische Analyse einzelner Aspekte der Konzilsidee vorlegen, sondern die Entwicklung der Konzilsidee als solche erörtern und diese Idee in der ganzen Breite ihrer Aspekte vor Augen führen. Als Methode bietet sich nach ihm der Wechsel zwischen der Analyse einzelner exemplarischer Autoren und gattungsspezifischer Literatur an. Die Untersuchung einzelner Autoren soll dabei der punktuellen Vertiefung, die Durchmusterung homogener Textgruppen perspektivische Durchblicke auf langfristige Entwicklungen eröffnen. Die Auswahl der Einzelautoren erfolge im Hinblick auf den Umfang und die Bedeutung ihrer Aussagen zum Konzil.

Die zeitliche Begrenzung der Studie begründet S. mit dem Hinweis, daß die Nichtanerkennung des nach römischer Zählung vierten Allgemeinen Konzils von Konstantinopel (869–70) durch die griechische Kirche den entscheidenden Einschnitt in der Entwicklung der Konzilsidee darstelle. Bis dahin haben wir es nach S. mit einer gemeinsamen Entwicklung der Konzilsidee zu tun. Als Grenze sei das Jahr 847 gewählt worden, weil schon im Pontifikat Leos IV. ein neues Primatsverständnis greifbar werde, das dann unter Papst Nikolaus I. zur vollen Entfaltung gelange. Nikolaus I. habe die Grundlagen für die ganze folgende Entwicklung der Kirche gelegt. Unter ihm habe der Konzilsgedanke seine spezifische Ausprägung erfahren. In der Frequenz, der Form der Einladung, dem Ablauf, kurz, der Praxis der vom Papst geleiteten Konzilien, würden Ansätze einer neuen Konzilsidee sichtbar, die die Päpste später ausdrücklich im Hinblick auf die außeritalienischen Synoden formulierten.

Als obere Grenze wurde von S. das Jahr 1378 festgesetzt, weil mit dem Beginn des großen Abendländischen Schismas eine völlig neue Phase in der Entwicklung der Konzilsidee beginne.

Die die Entwicklung vorantreibenden Impulse gehen nach S. in dem Zeitraum von 847–1378 ohne Zweifel von Rom aus. Deshalb beginnt er seine Darstellung mit einer Analyse der römischen Konzilsidee in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s Er fragt: Wie sehen die damaligen Päpste das Verhältnis von Papst und Konzil? Das Konzilskonzept von Papst Nikolaus I. werde in der Gregorianischen Reform in die Tat umgesetzt.

Die Päpste versuchten verständlicherweise den Primat der römischen Kirche auch gegenüber den synodalen Strukturen der Rom nicht unmittelbar unterstellten Kirchen des Westens und des Ostens zur Geltung zu bringen.

Demgegenüber ist die Konzilsidee eines Hinkmar von Reims fast diametral der Konzilsidee von Nikolaus I. entgegengesetzt. Für ihn gibt es das Berufungsrecht der Metropoliten. Er sieht die Struktur der Konzilien in der Apostelgeschichte modellhaft vorgebildet. Die Ansichten der Gregorianer über die Konzilien und das Verhältnis von Papst und Konzil zeigt S. am Beispiel von Bernold von Konstanz († 1100) auf. Für ihn steht die Unterordnung des Konzils unter den Papst außer Frage. Die Reaktion der Ostkirche auf die Verhältnisbestimmung von Papst und Konzil wird im Kapitel 4 dargestellt. Aus den „Dialogen" des Anselm von Havelberg erfahren wir die Ergebnisse eines Streitgespräches Anselms mit einem führenden Theologen der griechischen Kirche. Anselm spricht in begeisterten Worten von seiner Hoffnung, daß es auf einem ökumenischen Konzil zu einer vollständigen Einigung zwischen Osten und Westen kommen möge. So macht S. deutlich, wie man in Rom, im Frankenreich, in Deutschland und in Konstantinopel über das Konzil dachte.

In den Kap. 5 und 6 erörtert S. die Frage, wie die vorgratianischen Kirchenrechtssammlungen und das Decretum Gratiani über die Konzilien denken.

Die Traktate gegen die Griechen und gegen die Lateiner, die im Kap. 7 vorgestellt werden, bieten einen aufschlußreichen Durchblick auf die Entwicklung des abendländischen Konzilsgedankens im Gegensatz zum morgenländischen.

Im 8. Kap. führt S. Ansichten von Publizisten und Theologen zwischen 1294 und 1342 über die Konzilien vor. Stichworte der Diskussion sind hier der Repräsentationsgedanke, die Frage der Appellation vom Papst an das Konzil, die Unfehlbarkeit. Eine besondere Behandlung erfahren Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung ist von solchem Gewicht, daß S. sie mit Recht aus der Gesamtbilanz ausgeklammert hat. S. zeigt die radikal neue Konzilsidee des Marsilius auf und würdigt überzeugend den Beitrag von Wilhelm von Ockham zum Konzilsgedanken. Die Hauptoriginalität Ockhams, durch die er in die Geschichte eingegangen ist, sieht S. (427) in den Angriffen auf das Allgemeine Konzil. Ockhams Konzilsidee markiert nach S. nicht nur das Ende einer Phase der Entwicklung des Konzilsgedankens, sondern ist auch Anknüpfpunkt für die folgende Zeit, wie z. B. der Traktat des Pariser Theologen Jean Courtecuisse († 1423) über die konziliare Unfehlbarkeit zeigt. S. urteilt S. 401f: „Wir wissen also nicht mit ausreichender Gewißheit, ob es vor Marsilius schon Theologen gegeben habe, die in aller Ausdrücklichkeit wie er die These von der konziliaren Unfehlbarkeit vertreten haben." S. weist aber zugleich auf die Aussage von Gregor d. Gr. hin, er verehre die vier Allgemeinen Konzilien wie die vier Evangelien. Sie hat die mittelalterliche Auffassung über die Unfehlbarkeit der Konzilien stark beeinflußt. Zu Ockhams Ansichten über die konziliare Unfehlbarkeit habe ich bereits 1971 in meiner Arbeit über „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens" (169 Anm. 48) festgestellt: „Für eine endgültige Beantwortung der Frage nach den Ansichten Ockhams über die Lehrautorität des Konzils ist eine kritische Ausgabe des ‚Dialogs' erforderlich". S. erinnert daran, daß sich bei Ockham 1. Argumente für die Unfehlbarkeit, 2. Widerlegungen dieser Argumente, 3. Argumente gegen die Unfehlbarkeit finden. Er spricht von dem traditionellen Selbstverständnis der Konzilien, vom Hl. Geist inspiriert zu sein (436). Er erinnert ferner an die traditionelle kanonistische Lehre, daß in Glaubensfragen die Synode über dem Papste stehe. Nur unter der Voraussetzung, daß das Konzil unfehlbar ist, unterstehe ihm der fehlbare Papst. Hingewiesen sei ferner auf die Ausführung über die Unfehlbarkeit des Konzils auf den Seiten 359f., 362f., 431 und auf das Kapitel Appellationen vom Papst an das Konzil. Der Seite 336 erwähnte Artikel von H. J. Becker, Die Appellation vom Papst an das Allgemeine Konzil, ist inzwischen in der Festschrift für Heinz Hübner (1984) erschienen. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis bereichert den Band. Bei den Ausführungen über Ockham fällt auf, daß S. die Edition von H. S. Offler, Opera Politica, nur teilweise zitiert und noch die alte

Ausgabe von Melchior Goldast verwertet. So führt er Seite 44 Ockhams „Opus nonaginta dierum" noch nach Goldast, nicht nach Offler an.

Die Arbeit von S. ist eine grundlegende Untersuchung und eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis des mittelalterlichen Konzilsgedankens, solide gearbeitet und mit interessanten Fragestellungen, ein Werk, das man mit großem Dank und mit Anerkennung entgegennimmt.

Freiburg Remigius Bäumer

Katholische Theologen der Reformationszeit. Mit Beiträgen v. R. Bäumer, R. Braunisch, P. Fabisch u. a. Hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff (1984) 132 S. 5 Abb. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften d. Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 44) kart. DM 26.-

Die Erforschung der katholischen Kontroverstheologie ist in den letzten Jahren vorangekommen. Freilich gilt immer noch, was Iserloh im Vorwort des vorliegenden Bandes schreibt. Der Einspruch der katholischen Theologen der Reformationszeit ist noch nicht hinreichend erfaßt. Ihre Schriften sind nicht oder nur schwer zu erreichen. Die inzwischen geleistete Forschung führte zu einer ausgewogeneren und gerechteren Bewertung der Theologen, die sich in der Treue zur alten Kirche, Luther und der Reformation gegenstellten.

Das vorliegende Bändchen erschließt in einzelnen Beiträgen von namhaften Forschern der Kontroverstheologie Leben und Werk von dreizehn Kontroverstheologen, die unter die bedeutendsten zu rechnen sind.

Der Fortschritt der Forschung wird in diesem Bändchen deutlich.

B. Hallensleben zeigt aus ihrer Forschungsarbeit Cajetan als einen Mann, der die Anliegen Luthers aufgreift und versteht, obwohl oder gerade weil er Aristoteliker und Thomist ist. Er erkennt all die trennenden Unterschiede in den Fragen um Geschichte und Vermittlung. – R. Braunisch stellt Johannes Gropper als den Mann vor, der erst sehr spät in die Auseinandersetzung eingreift, sich sehr stark für eine Vermittlung einsetzt, mit großer Klugheit und Tatkraft das Erzstift Köln für die katholische Kirche rettet und mehr und mehr die Erfolglosigkeit seiner Vermittlungsbemühungen hinnehmen lernt. – In dem Aufsatz über Hieronymus Emser kann H. Smolinsky zeigen, wie über der Auseinandersetzung um Luther aus einem Humanisten ein Kontroverstheologe wird, der die Unterschiede erst nach und nach tiefer erfaßt und das Problem um die Vermittlung erkennt. – K. Ganzer gelingt es, Gasparo Contarini als einen Vertreter der italienischen Reformkreise aus dieser Zeit zu erweisen und sein Bemühen um eine Vermittlung und sein Leiden am Scheitern gut zur Sprache zu bringen. – E. Iserloh kann aus seiner gründlichen Kenntnis dieser Epoche den Franziskaner Kaspar Schatzgeyer als den Mann vorstellen, der das Anliegen Luthers tief erfaßte, sich vornehmlich auf die Schrift berief und die Gegenposition vor allem in der Theologie vom Meßopfer sehr gelungen darstellte. In dem Beitrag über Eck geht Iserloh davon aus, daß Eck bereits in seinem Frühwerk, vor dem Auftreten Luthers, auf die Freiheit und das Wirken des Menschen unter dem Anruf der Gnade verweist. Ecks Charakter wird abwägend in seinem Wirken und in seinen Auseinanersetzungen umsichtig geschildert. – An der Gestalt von Johann Fabri, dem Generalvikar von Konstanz und Bischof in Wien, kann H. Immenkötter zeigen, wie diese Humanisten, die bei der katholischen Kirche bleiben wollten, erst allmählich lernten, wie die Auseinandersetzung mit Luther nicht nur theologisch, sondern auch auf das Publikum hin wirksam geführt werden kann. – Der Bibelübersetzer und Katechet Johannes Dietenberger wird von P. Fabisch in seinen persönlichen Beziehungen vorgestellt. Die Darlegung über seine Methode wird zu einem Abriß der theologischen Grundlegung einer Kontroverstheologie und gibt Einblick in die Argumente um Schrift, Überlieferung und Kirche. – R. Bäumer kann aus seinen Kenntnissen in gelungener Weise Albert Pigge und Georg Witzel vorstellen, über die in den letzten Jahren weniger gearbeitet wurde. Dem viel geschmähten Johannes Cochlaeus widmet er eine sehr ausgeglichene Würdigung.

An anderen Beiträgen zeigt sich, daß die Forschung noch einiges zu tun hat. P. Fabisch hat dankenswerterweise eine Darstellung von Silvester Prierias und seinen Beiträgen zur Kontroverstheologie gegeben. Die Forschung wird sich dieser Gestalt noch zuwenden müssen. In dem Beitrag H. Smolinsky's zu Augustin von Alveldt zeigt sich, daß eine Reihe von Quellen erst noch erschlossen und erarbeitet werden müßten. Der nur handschriftlich vorhandene Kommentar zur Franziskanerregel müßte für die Frage, wie damals das Ordensleben begründet und gesehen wurde, sehr interessant sein.

Das Bändchen ist sehr hilfreich, da in anderen Sammlungen von Biographien diesen katholischen Kontroverstheologen wenig Beachtung geschenkt wird. Es ist zum anderen auch eine gelungene Vorstellung von Forschungsergebnissen. Deutlich wird aber auch, daß die Arbeit des Corpus Catholicorum noch nicht beendet ist. Die Forschung sollte noch die Motive erheben, die diese Humanisten bewegt haben, katholisch zu bleiben und ihre Feder und ihre Kraft in den Dienst der Verteidigung der Kirche zu stellen. Solche Forschung könnte auch dem heutigen ökumenischen Gespräch hilfreich sein. Die Wege zur Verständigung, von denen heute viel die Rede ist, wurden von den Theologen der Vermittlung angegangen. Aber sie mußten erfahren, daß das Bemühen um Verständigung bei einem Festhalten an der Überlieferung scheiterte.

Passau Philipp Schäfer

Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner. II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer. Bearb. von Robert Stupperich. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1980. VI, 246 S. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXII) kart. DM 68.-

Der um die Quellenedition der Reformationsgeschichte hochverdiente Kirchenhistoriker hat durch die Publikation der Schriften Rothmanns und der von katholischer und evangelischer Seite gegen die münsterischen Täufer gerichteten Schriften der kirchenhistorischen Forschung einen Dienst erwiesen, den der Rez. bei seinen Studien zur Reformationsgeschichte Westfalens besonders zu schätzen wußte.

In einer Einführung zu den Schriften katholischer Autoren behandelt St. das Verhältnis der alten Kirche zur neuen Bewegung, stellt die katholischen Kontrahenten aus dem westfälischen und rheinischen Gebiet vor und kennzeichnet die Art ihrer Polemik. Die Reihe beginnt mit der brieflichen Antwort des Soester Minoriten Patroclus Boeckmann auf ein Schreiben Rothmanns, das ein vorausgegangenes Streitgespräch über die guten Werke und die Messe fortführt (8–25). Die Verurteilung der 16 Glaubensartikel Rothmanns durch die Kölner Theologische Fakultät (26–31) wird durch den Dominikaner Johannes Host ausführlich begründet (32–41). Der Münsterer Domprediger Johannes von Deventer, Franziskanerobservant aus Hamm, wendet sich in der Flugschrift Christianae veritatis telum gegen die Epitome fidei und die Epitome abusuum Rothmanns (42–79). Ein unter dem Pseudonym Christianus Adelphus Stenerensis schreibender Autor (vermutlich aus dem Raum Osnabrück) sucht Rothmann nachzuweisen, daß er, Rothmann, nicht nur von der alten Kirche, sondern auch von Luther und Melanchthon abweiche (80–85). Die von einem anonymen Täufergegner zusammengestellten, in verschiedenen Versionen überlieferten „Münsterschen Artikel" (86–95) werden von Joh. Cochläus „widerlegt mit Anzeigung des Ursprungs, daraus sie herfliessen" (96–127). Nach einem anonymen Spottgedicht auf Rothmann (128–132) folgt das bekannte Ketter-Bichtbok, ebenfalls ein Spottgedicht (3383 Zeilen) auf den Reformator von Münster, das auch Kerssenbrock in seiner Wiedertäufergeschichte ausgewertet hat (133–224). Den Abschluß bilden zwei antitäuferische Flugschriften des Franziskaner-Observanten Johannes Heller (225–229) und eine Zusammenfassung der Bekenntnisse der von Münster entsandten und später hingerichteten Täufer-Apostel, die den Nachweis erbringen will, daß es sich bei den „Aposteln" nicht um Märtyrer, sondern um Aufrührer handle (230–237).

Die Schriften enthalten nicht nur interessante geschichtliche Nachrichten zur münsterischen Reformation und zum Täufertum, sondern auch zur regionalen Geschichte der Kontroverstheologie. Es kennzeichnet den wissenschaftlichen Bildungsstand der Zeit, daß unter den Autoren dieser Schriften kein Vertreter des Weltklerus genannt wird. Die Dominikaner und Franziskaner-Observanten weisen dagegen in den genannten Schriften eine beachtliche theologische Bildungshöhe auf, die allerdings noch erheblich deutlicher sichtbar geworden wäre, wenn St. bei der Wiedergabe von „Christianus veritatis telum" des münsterischen Dompredigers Johannes von Deventer auch den ersten Teil der Schrift, der sich mit der Epitome fidei befaßt, in die Textpublikation aufgenommen hätte. (Den gesamten Inhalt der für die Kontroverspredigt der damaligen Münsterer Domkanzel bezeichnenden lateinischen Schrift hat jüngst P. Meinolf Mückshoff ofm cap, Predigt und Prediger auf der Cathedra Paulina = WS 8 [1985] 20–59, wiedergegeben.)

Corrigenda: 1) Das Franziskanerkloster in Hamm war nicht von Minoriten (2), sondern von Observanten besiedelt. 2) Nicht der Franziskanerobservant Johannes von Deventer (5), sondern der Osnabrücker Dominikaner Dr. theol. Heinrich Mumpert erhielt im Frühjahr 1533 vom Münsterer Stadtrat ein Verbot der Domkanzel, dem sich der Bischof im Oktober offen widersetzte. 3) Der von dem Landgrafen Philipp von Hessen zusammen mit Dietrich Fabricius nach Münster entsandte Prediger war nicht Peter Wertheim (42), sondern Johannes Lening. Weder Lening noch Mumpert treten in den vorgelegten Schriften in Erscheinung.

Der Quellenband stellt einen wertvollen Beitrag zur geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung des Reformationszeitalters dar und wirft neues Licht auf das Täufertum sowohl als geschichtliches Phänomen als auch in seiner münsterischen Ausprägung. Die reformationsgeschichtliche Forschung ist dem Bearbeiter für diese Quellensammlung zu hohem Dank verpflichtet.

Münster Alois Schröer

Behnk, Wolfgang: **Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei.** Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung. – Frankfurt am Main, Bern: Peter Lang (1982). VIII, 509 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie. Bd 188) kart. sfr. 83.–

Diese Arbeit, als Diss. bei der Erlanger Theologischen Fakultät vorgelegt, behandelt ein Thema, das in der neueren Forschung sehr häufig und mit sehr verschiedenen Beurteilungen und Ergebnissen erörtert wurde. Das Buch mit seinen über 500 Seiten und nicht weniger als 3825 Fußnoten bietet in der Tat ein vollständiges Inventar der früheren Forschungsergebnisse und dazu im III. und IV. Teil eine eingehende systematische Analyse der zum Thema gehörenden Hauptprobleme.

Man hätte sich einen schnelleren Weg zum Endergebnis, der eigenen Stellungnahme des Vf.s zu Luthers Willenslehre und zum Problem der sogenannten Spitzensätze in De servo arbitrio denken können. Der Vf. hat sich aber keine Mühe erspart, die bisherige Forschung ausführlich zu Worte kommen zu lassen, wie auch die theologische Problematik grundsätzlich und in allen Einzelheiten zu erörtern. Da frühere Forschungsergebnisse oft ziemlich schnell in Vergessenheit geraten, ist es für die zukünftige Forschung wertvoll, ein Inventar der neueren Forschung über ein zentrales Thema wie dieses zur Verfügung zu haben.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt aber trotz allem nicht in der ausführlichen theologiegeschichtlichen Untersuchung, sondern in der systematischen Analyse der Willensproblematik bei Luther. Eine Hauptfrage ist dabei die Beurteilung der bekannten Aporien der „Spitzensätze" in De servo arbitrio über Gottes Alleinwirksamkeit, Prädestination und Verborgenheit.

Der Vf. hat in seiner Darstellung die theologiegeschichtliche und die systematische Untersuchung klar unterschieden; er hat auch die methodischen Fragen seiner systematischen Analyse ausführlich behandelt.

Die theologiegeschichtliche Untersuchung wird nicht chronologisch, sondern nach verschiedenen Beurteilungstypen geordnet. Er unterscheidet sechs in der Forschung vorkommende Beurteilungsmodelle. Es handelt sich um Deutungsversuche der Persönlichkeit Luthers und seiner subjektiven Eigenart, um philosophische oder psychologische Sachbeurteilung oder um Deutungen der Willenslehre Luthers unter ethischem oder „hermeneutischem" Aspekt. Ein fünfter Typus ist die ökumenische Beurteilung, eine Fragestellung, die offensichtlich ein wenig aus dem Rahmen fällt. Zuletzt wird der Beurteilungstypus angegeben, an den sich der Vf. selbst anschließt: Luthers Willenslehre unter dem Aspekt dogmatisch-normativer Gewichtung und Abgrenzung.

Die Untersuchung der verschiedenen Beurteilungstypen ist mit einer kritischen Stellungnahme verbunden, nicht nur gegen die außertheologischen Deutungsversuche, wie z. B. die tiefenpsychologischen oder rein philosophischen, sondern auch gegen die in der ökumenischen Diskussion vorkommenden Gesichtspunkte, wonach die eigentliche Intention Luthers mit der römisch-katholischen Lehre vereinbar sei, während die Gegensätze nur auf die terminologische Ebene verlegt werden. Demgegenüber meint der Vf., daß auch eine sachliche Differenz der katholischen Gnadenlehre gegenüber vorliegt.

Nach der forschungsgeschichtlichen Darstellung folgt im dritten Teil die systematische und theologiegeschichtliche Analyse der Willenslehre Luthers. Besonders ist hier die chronologisch disponierte Darstellung der Willenslehre von den Randbemerkungen 1509 bis zu De servo arbitrio 1525 als instruktiv hervorzuheben. In der vieldiskutierten Frage nach der „reformatorischen Wende" lehnt der Vf. zwar die Spätdatierung ab, meint aber, daß man zwischen der reformatorischen Wende einerseits und dem in der Vorrede 1545 geschilderten „Turmerlebnis" andererseits unterscheiden muß – eine gut begründete Bemerkung, die eine nuancierte Lösung des Problems ermöglichen konnte.

Bei seiner eigenen systematischen Beurteilung will der Vf. als grundlegende Voraussetzung die Rechtfertigungstheologie und das Christuszeugnis hervorheben. Das Schriftprinzip muß so verstanden werden, daß die entscheidende Instanz in dieser Mitte der Schrift zu finden sei. Von hier aus muß auch die Willenslehre und die Verneinung des freien Willens in De servo arbitrio beurteilt werden.

Die eigentliche Hauptfrage wird dann, wie die sogenannten Spitzensätze in De servo arbitrio von diesem Grundansatz her gedeutet werden müssen.

Mit den „Spitzensätzen" meint der Vf. die Äußerungen Luthers vor allem in De servo arbitrio über die Alleinwirksamkeit Gottes, über die „doppelte" Prädestination und über die Verborgenheit Gottes. Daß diese Äußerungen nach Luther selbst biblisch begründet sind, steht außer Frage. In jedem Fall werden bestimmte Bibeltexte in den Vordergrund gestellt, wie der Vf. zeigt (330). Luthers Äußerungen sind aber derartig zugespitzt, z. B. wenn er von Gottes ewigem Haß gegen die Menschen redet (383; 18,724f), daß die Frage – wie oft früher in der Luther-Literatur – gestellt wird, ob sie mit dem Christuszeugnis und mit der Rechtfertigungslehre vereinbar sind. Der Vf. meint, daß Luther in diesen Sätzen von der Hauptlinie seiner Theologie in Richtung einer allgemeinen metaphysischen Denkweise abgewichen ist.

Um die Problematik einer solchen Beurteilung näher zu beleuchten, hat der Vf. im letzten Abteil des Buches (Teil IV) eine vertiefte hermeneutische Analyse der Spitzensätze hinzugefügt. Hier behandelt er ausführlich die Kriterienfrage mit dem schon früher angedeuteten Hinweis zum Christuszeugnis als Mitte der Schrift, fügt aber als zweites Kriterium hinzu die zum rechten Schriftgebrauch anleitenden Bekenntnisse und als drittes die Relevanz für die gegenwärtige Situation. Nur wenn alle diese drei normativen Gesichtspunkte in ihrer Korrelation zueinander berücksichtigt werden, kann die Sachgemäßheit der Willenslehre Luthers mit ihren Spitzensätzen entschieden werden (379f). Kann man dann von diesen Kriterien her sagen, daß die Spitzensätze in De servo arbitrio aus dem Rahmen fallen, daß sie die theologische Prüfung des heutigen Theologen nicht bestehen können? Die Antwort des Vf.s auf diese an sich sehr problematische Frage besteht nicht in einem direkten Ja oder Nein, sondern ist viel nuancierter. Um die Sache zu klären, knüpft er hier an die sogenannte generative Transformationsgrammatik des amerikanischen Sprachforschers Noam Chomski an. Wie dieser unterscheidet er zwischen der Tiefen- und der Oberflächenstruktur eines Satzes, wobei die Tiefenstruktur in diesem Fall die Intention des Geäußerten bezeichnet, während die Oberflächenstruktur sich auf die konkrete sprachliche Ausformung des Satzes bezieht. Wenn man dann die Spitzensätze über die Prädestination mit dem rechtfertigungstheologischen Grundansatz der Willenslehre Luthers vergleicht, kann man erstere nur als Anakoluthe verstehen, die dem grundlegenden Christuszeugnis nicht nebengeordnet, sondern unterstellt und von daher geklärt werden müssen.

Das Ergebnis ist dann einerseits, daß die Spitzensätze ihrer Intention nach dem theologisch entscheidenden und heute noch relevanten Christuszeugnis untergeordnet werden können, andererseits daß sie in ihrer konkreten sprachlichen Form mit diesem Grundansatz der Theologie Martin Luthers nicht vereinbar sind, ja sogar als „theologisch falsch" bezeichnet werden können (389). Der Vf. kann somit seine anschließende Anerkennung der Willenslehre Luthers „als heute noch theologisch aktuell und ökumenisch relevant" mit einer kritischen Abstandnahme von der sprachlichen Ausformung der Spitzensätze verbinden (398).

Zwei Bemerkungen mögen hier zuletzt als kritische Fragen hinzugefügt werden. Erstens ist es nicht sicher, daß die sogenannten Spitzensätze auf einen Nenner zu bringen sind. Die Alleinwirksamkeit Gottes wird nicht nur von Luther, sondern von der gesamen älteren Tradition festgehalten, und zwar eher als eine selbstverständliche Konsequenz des Schöpfungsglaubens als eine metaphysische Zuspitzung des biblischen Gottesgedankens. – Eine zweite Bemerkung bezieht sich auf die Methode, einen logisch einwandfreien Zusammenhang der theologischen Aussagen in einem Lehrpunkt finden zu wollen, wo Luther offensichtlich mit einer undurchdringbaren Paradoxie rechnet, die erst „im Lichte der Herrlichkeit" aufgelöst werden kann. Muß nicht eher vor diesem Hintergrund die Frage gestellt werden, ob nicht die Aporien der Spitzensätze in ihrer Radikalität bleiben können, ohne daß der Glaube dadurch gefährdet wird?

Lund Bengt Hägglund

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von Galen (1650–1678). Teil 1: Vom Antritt der Regierung bis zum Frieden von Kleve (1650–1666). Hrsg. von Wilhelm K o h l. – Münster: Aschendorff 1980. XXII, 569 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII. Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen, Bd 1) kart. DM 128.-

Der vorliegende Bd, dem noch zwei weitere folgen werden, stellt eine quellenmäßige Ergänzung zu dem Buch von W. Kohl, Christoph Bernhard v. Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678 (1964) dar. Seine Entstehungsgeschichte ist nicht unproblematisch. Man kann in der Tat die Frage stellen, ob es sinnvoll ist, die gewaltigen, im hiesigen Staatsarchiv gestapelten Aktenberge aus der zweiten Hälfte des 17. Jh.s, die über die Innen- und Außenpolitik Christoph Bernhards v. Galen bis in ihre letzten Verästelungen berichten, auch nur zu einem Bruchteil für eine dreibändige Textpublikation in Anspruch zu nehmen. Abgesehen von thematisch begrenzten, geschichtlich bedeutenden Quellengruppen, beschränkt sich die Forschung bei Aktenveröffentlichungen solcher Art im allgemeinen auf detaillierte Inhaltsangaben und markante Textauszüge. Ich verweise nur auf die früheren Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven.

Im vorliegenden Fall hat die Historische Kommission von Westfalen, wie ich meine, mit Recht beschlossen, das vorhandene Material, soweit „es wesentliche Nachrichten enthält, die in der Darstellung [Kohls] nicht verwertet werden konnten, die aber für die allgemeine Geschichte von erheblicher Bedeutung sind" (S. VII), zu veröffentli-

chen. Der vorliegende erste Bd zählt 514 Nummern. Diese beleuchten u. a. in Briefen, Kabinetts- und Domkapitelsprotokollen, in Instruktionen und Resolutionen fast alle politischen Probleme und Vorgänge, die K. in seinem Galen-Buch behandelt hat. Allerdings wäre dem Benutzer des Buches bei manchen Schriftstücken minderer Bedeutung eine konzentrierte Inhaltsangabe vermutlich dienlicher gewesen als der im umständlichen Amtsstil geschriebene, breit ausladende Text der ungekürzt wiedergegebenen Briefe und Akten.

Der Bd enthält über die Galen-Monographie Kohls hinaus bemerkenswerte Nachrichten zum politischen Zeitgeschehen. Auch die kirchliche Reformpolitik Christoph Bernhards wird gelegentlich gestreift. In der Einleitung schreibt Kohl, der Fürstbischof habe „alle seine [politischen] Entschlüssee darauf aufgebaut, ob sie der katholischen Kirche dienten oder nicht" (S. VIII Anm. 4). Er fügt hinzu, daß dieses konfessionelle Kriterium der Grund für manche Fehleinschätzung der machtpolitischen Konstellation durch den Fürsten gewesen sei. Um so erstaunter liest man zwei Seiten weiter, daß dem Fürstbischof der rechte innere Reformgeist abzusprechen sei, eine Annahme, die zu den gesicherten Erkenntnissen der katholischen Reformgeschichte des Fürstbistums Münster im Widerspruch steht.

Im übrigen hat der um die Quellenedition im Bistum Münster hochverdiente Herausgeber durch diesen neuen Beitrag zur politischen Geschichte Christoph Bernhards v. Galen unsere Kenntnis vom Wesen und der Methode des konfessionellen Absolutismus in den geistlichen Fürstbistümern Westfalens und darüber hinaus nicht unbeträchtlich erweitert und vertieft.

Münster Alois Schröer

Das wohlgelahrte Frauenzimmer Hrsg. v. Elisabeth Gössmann. – München, iudicium Verlag 1984, 212 S. (Archiv für philosphie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd 1) kart.

„Das wohlgelahrte Frauenzimmer" ist der 1. Bd in der Reihe ‚Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung', die von Elisabeth Gössmann herausgegeben wird und es sich zur Aufgabe gemacht hat, „eine Reflexion auszulösen, die längst fällig ist: Haben wir es bei Frauenbewegungen, ihren Theorien und Gegentheorien mit einem kontinuierlich wiederkehrenden Phänomen in Sozial- und Geistesgeschichte zu tun, oder sind wir heute einer endgültigen Lösung und Überwindung der Frauenfrage, die bekanntlich niemals eine bloße Frauenfrage ist, nähergekommen?"

Das erste Buch enthält Schriften aus sechs Jahrzehnten des 17. Jh.s, und es ist geplant, in den folgenden Bänden „einen repräsentativen Querschnitt des Diskurses zur Frauengelehrsamkeit innerhalb der über drei Jahrhunderte währenden Querelle des Femmes zu geben."

In der Forschung wird seit der Jahrhundertwende der Begriff „Querelle des Femmes" für die „theoretischen Auseinandersetzungen um das Menschenbild" benutzt. Besonders bezeichnet wird damit die Zeit von der Renaissance bis zum 18. Jh., eine Zeitspanne, aus der Texte in dieser Reihe dokumentiert werden sollen, wie G. in ihrer Einleitung schreibt. Sie betont darin eingehend die Notwendigkeit für die Frauenforschung, sich mit alten Quellen auseinanderzusetzen, um daraus zu lernen. Es scheint ihr deshalb auch verfehlt, die Querelle des Femmes „als eine rhetorische Pflichtübung des Umgangs mit abgestandenen Argumenten und Gegenargumenten" über die ‚Natur der Frau', ihre Fähigkeiten, Stärken und Schwächen abzutun. Sie betrachtet die Querelle des Femmes vielmehr als Quelle für eine „Gegentradition der Bibelexegese und Entwicklung eines christlichen Menschenbildes zu den aus der Schultheologie bekannten negativen Auffassungen über das weibliche Geschlecht". Der heutigen feministischen Theologie will sie klarmachen, daß bereits vor einigen Jahrhunderten von Frauen und auch Männern der Kampf gegen eine patriarchalische Kirche und Theologie aufgenommen worden ist. In diesem Sinn hat feministische Theologie für sie bereits eine lange Tradition und ist keine ‚Erfindung' unserer Zeit.

Aufgegliedert ist dieser 1. Bd in einen Text- und ausführlichen Anmerkungsteil, eingerahmt von der Einleitung G.s und einem Nachwort von Elfriede Walesca Tielsch: „Femina sapiens. Kampf und Erfolg der Frau als Philosophin, Naturwissenschaftlerin oder Ärztin, in Orient und Antike, Mittelalter, Renaissance und Neuzeit". Ausgewählt wurden Schriften aus der Zeit von 1622 bis 1678, wobei nur zwei Frauen und sieben Männer zu Wort kommen. Unter den Männern finden sich sowohl Fürsprecher der Frauenanliegen als auch scharfe bis polemische Gegner.

Gerade in dieser Konfrontation wird besonders gut deutlich, was G. eine „frauenfreundliche Gegentradition" nennt. „Diese im feministisch bestimmten Schrifttum greifbare Theologie der Frau konzentriert sich auf drei Themenkreise", schreibt G.,

„1. eine von allem Gewohnten völlig verschiedene Interpretation der drei ersten Kapitel des Buches Genesis, die in ihrer das Menschenbild prägenden Bedeutung gar nicht überschätzt werden können.

2. eine für das gesamte weibliche Geschlecht positive Darstellung der Mariologie, die nicht nur fern von einseitiger Betonung der Demut und Niedrigkeit, sondern als ein Muster für weibliche Selbstentfaltung konzipiert ist.

3. eine als befreiend verstandene eschatologische Lehre von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz zum undifferenzierten Menschsein".

Die Auseinandersetzungen um die Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte nehmen in diesem Buch einen zentralen Stellenwert ein. Es zeigt sich – wie auch insgesamt durch die Kirchengeschichte bis heute zu beobachten ist – in welcher Weise gerade diese Texte zur Unterdrückung und Geringschätzung von Frauen benutzt wurden. Deshalb ist es umso wichtiger aufzuzeigen, daß und wie sie auch als Quelle für die Stärke und Würde von Frauen ausgelegt wurden. Eine Sichtweise, wie sie in den letzten Jahren von Vertreterinnen der feministischen Exegese wieder neu belebt worden ist.

G. bezieht sich in ihrer Einleitung auf Christine de Pisan, eine Schriftstellerin des 14./15. Jh.s, die sich bereits Ende des 14. Jh.s mit diesem Text beschäftigt hatte. Sie galt zu dieser Zeit bereits als Kämpferin für die Frauen, gründete einen Orden zu deren Schutz und rief eine Versammlung zur Pflege und Ausübung der Dichtkunst ein. Christine de Pisan geht davon aus, daß die Frau ebenso wie der Mann nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, wobei ihre materielle Beschaffenheit feiner sei, weil sie aus der Seite Adams und nicht wie er, aus Lehm gemacht wurde. Daraus ergibt sich eine Überlegenheit der Frau über den Mann, die auch aus dem Ort ihrer Erschaffung, nämlich dem Paradies hergeleitet wird.

G. schreibt dazu: „Die Überlegenheit der Eva und damit der Frau basiert auf vier Grundpfeilern, locus, ordo, nomen, materia, also dem Ort der Erschaffung, der Reihenfolge (das zuletzt Erschaffene als das Vollkommenste), dem Namen der Frau (der im Hebräischen Leben bedeutet) und ihrer Herkunft aus schon beseelter Leiblichkeit. Zuweilen wird auch in Anlehnung an Gen. 3,15 die Bestimmung der Frau zur Gottesgebärerin in die Schöpfungslehre einbezogen, was eine vollkommen unbelastete Eva-Maria-Parallele mit sich bringt". Diese Linie zieht sich sozusagen als Gegentradition auch durch die Kirchengeschichte. Einen Höhepunkt erreicht sie nach G. in einer anonymen Schrift von 1599, wo es heißt, daß das Menschwerden Christi als Mann – als einer geringeren Form des Menschseins – auch seine Erniedrigung symbolisiere. Hier würde die alleinige Schuld des Mannes an der Erbsünde sinnvoll durch einen Mann gesühnt.

Es reizt, diese Sichtweise mit der feministischen Theologiekritik von Mary Daly zu verbinden, was hier leider nicht geleistet werden kann.

Die beiden in dem Buch vorgestellten Frauen Marie de Jars de Gournay und Anna Maria von Schurmann beeindrucken durch ihre Gelehrsamkeit und Unerschrockenheit bzgl. der Verletzung und Infragestellung gesellschaftlicher und theologischer Tabus, auch wenn ihre Schriften bald wieder in Vergessenheit geraten sind und ihre männlichen Zeitgenossen mehr an ihrer Demut, Bescheidenheit oder auch ihrer Schönheit interessiert waren.

Marie de Jars de Gournay (1565–1645) arbeitete als Übersetzerin, Literaturkritikerin, verfaßte selbst Schriften und stritt für die Ausbildung von Frauen. In ihren Ausführungen über den Menschen kommt sie zu dem Schluß, der Mensch sei weder Mann noch Frau. Ihre Idee von der Gleichheit der Menschen bezieht sie aus der angenommenen Geschlechtslosigkeit der Seele. Konsequenzen hat das für ihr Verständnis von Christentum und ihre Lesart der Bibel. Wie feministische Theologinnen heute, erinnert sie an die ersten christlichen Prophetinnen und Lehrerinnen der frühen Kirche, ihre führende Stellung in einigen Gemeinden und betrachtet Maria Magdalena als Apostolin. G. meint allerdings, daß der eigentliche „Triumph" von Marie de Jars de Gournay darin liegt, daß sie erkennt, daß die alten Völker die Frauen vom Priestertum nicht ausschlossen, sondern es beiden Geschlechtern zuerkannten. Sie stellt deshalb die Frage, weshalb die christliche Kirche, die den Frauen die Spendung der Taufe zugesteht, ihnen die anderen Sakramente zu spenden verweigert. Sie antwortet, wie G. anmerkt, mit Kühnheit, wenn sie als einzigen Grund für diesen Ausschluß der Frauen „die Aufrechterhaltung der männlichen Autorität" anführt.

Ihre Idee von der Gleichheit der Menschen läßt sie den Ausschluß von Frauen aus der Wissenschaft, der Theologie und der Kirche kritisieren und bekämpfen.

Anna Maria von Schurmann (1607–1678) weist eine so umfassende Bildung auf (10 Sprachen und Ausbildung in Mathematik, Naturwissenschaften, Malerei, bildender Kunst und Musik), daß sie auch von Männern ihrer Zeit als hochgebildete Frau angesehen und anerkannt wurde. Trotzdem wurde auch sie bald wieder vergessen, denn „Obwohl während des Höhepunktes ihrer Berühmtheit als zehnte Muse, holländische Sappho und Stern von Utrecht hoch verehrt und in Kontakt mit den klingenden Namen ihrer Zeit", sollte sie doch, wie die Herausgeberin schreibt, nur als Ausnahme angestaunt werden, „aber keineswegs zur Regel werden".

Auch sie setzt sich ein für die Ausbildung von Frauen und verfaßt eine Dissertatio über das Frauenstudium in „aristotelisch-scholastischem Konklusionsstil [verfaßt], indem jeweils aus Ober- und Untersatz eine Folgerung abgeleitet wird".

Diese Art und teilweise auch ihre nicht ganz vorurteilsfreie Argumentation, brachten später Männer dazu, ihre Thesen für das Frauenstudium antifeministisch zu benutzen.

Von den weiteren Autoren erklärt sich insbesondere Wilhelm Ignatius Schütz zum Frauenfreund. Sein Ziel ist, die Gleichheit der Geschlechter logisch nachzuweisen und damit die Einstellung der Männer zu den Frauen positiv zu verändern. Doch denkt er dabei weniger an strukturelle Veränderungen als lediglich an die Veränderung der Gesinnung. An seiner Argumentation wird gut deutlich, worin sich Frauen und Männer unterscheiden in diesem Anliegen: die Frauen wollen mehr als Umdenken; es geht um ihr Leben und Arbeiten.

G. und ihre Mitarbeiterin haben hier eine Menge Material zusammengetragen und sich die Mühe gemacht, nicht nur zu sammeln, sondern zu übersetzen und zu kommentieren.

Der erste Bd ist vielversprechend für Wissenschaftlerinnen, sicherlich weniger für Nicht-Fachfrauen. Es bleibt zu hoffen, daß sich bald Frauen daranmachen, diese ausgegrabenen Schätze für die heutige feministische Theologie noch weiter auszuwerten.

Berlin Renate Rieger

Fronzek, Klaus: **Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814).** – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1983, XXX, 278 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 50) kart. DM 25.50

In der von F. vorgelegten Monographie geht es nicht um die heute viel erörterte Amtsfrage in der Kirche, sondern um die nur selten in der Theologie reflektierte Frage, auf welche Art und Weise die Träger kirchlicher Leitungstätigkeit ihre Aufgabe sinn- und zweckgemäß wahrnehmen sollen. Im Zentrum der historischen Untersuchung stehen die drei wichtigsten Werke des josephinischen Pastoraltheologen F. Ch. Pittroff. Zum Vergleich seiner Aussagen werden die Lehren anderer zeitgenössischer Pastoraltheologen herangezogen. Unter kirchlicher Leitungstätigkeit versteht F. „jenes Tun . . . , das darauf gerichtet ist, die Kirche als eine von Christus gewollte und durch ihn belebte Gemeinschaft mehr durch das Wort als durch autoritative Anordnungen und Maßnahmen (die notwendig sind und nicht außer acht gelassen werden dürfen) so zu leiten, daß diese Gemeinschaft und jeder einzelne in ihr befähigt werden, nach den Zielsetzungen und im Geiste Jesu Christi leben und wirken zu können" (20).

Das erste der sechs Kapitel hat die „Notwendigkeit einer Leitungstätigkeit in der Kirche" zum Gegenstand (24–39), während das zweite Umfang und Eigenart sowie die hierarchische Stufung des kirchlichen Leitungsamtes behandelt (40–78). Im dritten Kapitel über den „Inhaber" werden der Öffentlichkeitscharakter und der Amtsgeist des Kirchenvorstehers sowie der zentrale Begriff der Pastoralklugheit entwickelt (79–108). Die konkrete Ausübung des Leitungsamtes als Pfarrer, Bischof und Papst (109–181) wird im umfangreichsten vierten Abschnitt beschrieben. Das im Josephinismus besonders delikate „Verhältnis von Kirche und Staat hinsichtlich der kirchlichen Leitungstätigkeit" kommt im fünften Kapitel zur Darstellung (182–241), dessen Einleitung eine instruktive Zusammenfassung der deutschen Aufklärung und des Josephinismus als einer speziellen Spielform derselben bildet. Zum Abschluß arbeitet F. als Ertrag seiner Arbeit die Gegenwartsbedeutung der Lehre Pittroffs über die kirchliche Leitungstätigkeit heraus (242–269). Ein Personenregister schließt die Arbeit ab (271–275).

Die Entwicklung des Gedankenganges der oft recht trockenen und spröden Materie dürfte sachgerecht und folgerichtig sein, wenn man von der Frage absieht, ob die vorzügliche Abhandlung über Aufklärung und Josephinismus (204–220) nicht besser in die Einleitung eingefügt worden wäre. Dem nicht speziell fachkundigen Leser werden dadurch einige wichtige Koordinaten zur Einordnung Pittroffs in das Zeitgeschehen erst im nachhinein geliefert. Von der Sache her voll gerechtfertigt kann F. Pittroff als einen gemäßigten Vertreter des Josephinismus (236) charakterisieren. Er habe zwar die Ansätze der Theologie seiner Zeit übernommen, sei aber nicht ihren Einseitigkeiten verfallen. Seine gute theologische Fundierung (in der Hl. Schrift) und seine Verbundenheit mit der großen Tradition der Theologie habe ihn zu einer kritischen Einstellung gegenüber den theologischen Ansichten seiner Zeit befähigt (237). Dies gilt vor allem für seine theologische Sicht der Kirche und ihres Leitungsamtes (24-28.233f).

So ergibt sich ganz selbstverständlich eine Reihe von Akzenten, die für die kirchliche Leitungstätigkeit auch heute ihre Bedeutung haben.

Kirchliche Leitung ist nach Pittroff eine Leitung durch das Wort, weil das Wort den Menschen unter Wahrung seiner Freiheit anspricht und so für den rechten Weg zu gewinnen sucht (244). Dementsprechend darf der Träger des Leitungsamtes nicht amtlicher Verwalter, sondern muß persönlich glaubwürdiger, kommunikativer Seelsorger sein (248f), ein „Mann ohne Vorurteil" (251). Dies bedeutet auch eine hohe Wertschätzung der anvertrauten Menschen; die mündige Gemeinde taucht – wenn auch noch in nebligen Umrissen – am Horizont der Pastoraltheologie auf (255–258). Für den Umgang mit mündigen und weniger mündigen Gemeindemitgliedern sowie kirchlichen und staatlichen Stellen braucht es mehr noch als Frömmigkeit und Tugend die Klugheit. Sie ist die unentbehrliche Amtstugend des Kirchenvorstehers (261f).

Die vorliegende Monographie bezeugt ein weiteres Mal den guten Standard theologischer Forschung an der Erfurter Theologischen Hochschule. Das Sachverzeichnis, das die oft ungewohnten Begriffe wie z. B. Kirchenamtspolitik in die heutige Begriffswelt der Pastoraltheologie zu übersetzen helfen könnte, vermißt man ungern.

Vallendar Manfred Probst

Hausberger, Karl: **Staat und Kirche nach der Säkularisation.** Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert. – St. Ottilien: Eos-Verlag (1983) XXIV, 371 S. (Münchener Theologische Studien I/23) kart. DM 68.-

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München im WS 1980/81 angenommene Habilitationsschrift aus der Schule von Georg Schwaiger ist, dem Untertitel entsprechend, noch einmal jenem großen Thema gewidmet, dem bereits H. v. Sicherer (1874) und B. Bastgen (1940) in breit angelegten, jedoch einseitigen Arbeiten nachgegangen sind. H., dem wir zu derselben Thematik auch eine Studie über die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz (ZKG 92, 1981, 269–289) zu verdanken haben, hat sich zum Ziel gesetzt, die Vorgänger-Arbeiten auf Grund der erreichbaren Quellen in München, Rom, Paris und Wien, ergänzend und korrigierend, die Neugestaltung der Verhältnisse von Staat und Kirche im Kurfürstentum und Königreich Bayern – dem deutschen Mittelstaat mit dem höchsten katholischen Bevölkerungsanteil – wie sie aus mühsamen Verhandlungen bis zur Tegernseer Erklärung hervorgangenen ist, noch einmal darzustellen.

Einleitend skizziert H. die Entwicklung des bayerischen Staatkirchentums seit der Reformation mit seinen Höhepunkten unter Max III. Joseph (1744–1777) und Karl Theodor (1777–1799) (1–22) und schildert dann eindringlich und überzeugend, wie auf den Trümmern der „altehrwürdigen Bavaria Sancta" seit der Säkularisation der moderne bayerische Staat entstanden ist und mit ihm die Kirche des 19. Jh.s. An der „Dornenkrone der Dienstbarkeit" hatte sie – wie H. zeigt – zunächst in der etatistisch-aufgeklärten Montgelas-Zeit schwer zu tragen, aber auch an einigen ihrer in politischen Schlüsselpositionen wirkenden Diener, es sei hier nur an den Münchener Nuntius Emidio Ziucci erinnert, „ein in jeder Hinsicht unwürdiger Mann" (9), oder an den Titularbischof von Chersones und späteren Kardinal, den Rheinpfälzer Johann Kasimir Haeffelin. Während noch G. Schwaiger (LThK IV, 1311) seine Lebensführung „unbescholten" nennen konnte, weist H. nicht nur mit Zeugnissen des Nuntius Severoli und des Uditore Troni das genaue Gegenteil nach. Sicher war Haeffelin ein gebildeter, schlauer und „in den Verhandlungen sehr feiner Minister. Was er sonst wert ist, das besagt die Geschichte seines Lebens genug." (Severoli bei Bastgen I, 60).

In der übersichtlich gegliederten, dem chronologischen Ablauf der Ereignisse folgenden Darstellung, die gelegentlich den Eindruck erweckt, als hafte sie allzu ängstlich an der Sprache der aufgefundenen Akten, werden die vergeblichen Bemühungen um ein Reichskonkordat und die Verhandlungen um ein Sonderkonkordat mit Bayern erschöpfend dargestellt. Der fast anarchische Zustand der Kirchenorganisation war nur durch ein Konkordat zu überwinden. Das wiedererwachende Selbstbewußtsein der Kirche und die noch aus dem 18. Jh. herüber wirkenden Reformansätze konnten zu einer kirchlich-religiösen Erneuerung nur dann führen, wenn eine neue Rechtsgrundlage mit dem Staat erreicht wurde. Darin ist die kirchenhistorische Bedeutung der bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jh. zu sehen.

Die neue bayerische Königswürde – ihre Anerkennung stieß in Rom auf keine Schwierigkeiten – und das Ende des Reiches ließen die Aussichten für ein Sonderkonkordat nicht ungünstig erscheinen. Doch gestalteten sich die Verhandlungen, die zwischen Nuntius della Genga und Minister Rechberg am 1. August 1806 in Regensburg begannen – am gleichen Tag, da sich die Staaten des Rheinbundes vom Reichsverband lossagten – schon bald recht schwierig, nicht zuletzt dank der Engstirnigkeit des Kardinals Antonelli, die den römischen Unterhändler zu verbittern begann und schließlich in eine ausweglose Situation brachte. Zusätzlich belastet waren die Verhandlungen durch die Nachfolge für Dalberg und dessen Erklärung, auf die Metropolitangewalt über den Regensburger Sprengel „nur unter Vorbehalt aller mit der Primaswürde verbundenen Rechte" verzichten zu können (98). Der rigorose römische Konkordatsentwurf vom Januar 1807, vor allem die „unblutige aber äußerst gefährliche Verfolgung der Kirche" (114) in der von Bayern neu erworbenen Provinz Tirol führten zum Abbruch der Gespräche durch die Münchener Regierung, doch machte das Scheitern eines von Dalberg angestrebten Rheinbundkonkordats den Weg wieder

frei, in neuen Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl die Errichtung einer bayerischen Landeskirche zu erreichen.

Eine bundeseinheitliche Regelung der Säkularisationsfolgen durch ein gesamtdeutsches Konkordat hat Bayern zusammen mit Württemberg auf dem Wiener Kongreß zu verhindern gewußt. Den entscheidenden Schritt zu einer neuen Ordnung des zerrütteten deutschen Kirchenwesens, die angesichts des seelsorgerischen Notstandes und zahlreicher Vakanzen im Episkopat immer dringender wurde, tat dann Bayern im Sommer 1816 mit der Wiederaufnahme der Verhandlungen über ein Konkordat. Die kirchenpolitischen Ziele der Regierung, die Denkschriften der bayerischen Ordinariate, die langwierigen Verhandlungen, die Vorstellungen und Aktivitäten von Haeffelin, der Sturz von Montgelas, schließlich die Unterzeichnung und verzögerte Ratifikation des Konkordats, das alles wird von H. zuverlässig und kenntnisreich dargestellt. Auf ein besonderes Interesse werden seine Bemerkungen zum publizistischen Kampf um das Konkordat – Feuerbachs maßlose Polemik und Niethammers Kritik seien erwähnt (212f.) – rechnen dürfen, zumal die einschlägige Diss. von G. Schardt (1922) nur in Maschinenschrift vorliegt.

Ein letztes Kapitel: „Regierung und Kurie im Widerstreit um die Geltung des Konkordats" (235–299) und ein Ausblick auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche bis zum bayerischen Konkordat vom 29. März 1924 beschließen die stoffreiche Arbeit, die durch gelegentliche Straffung der Darstellung und Vertiefung der Betrachtung vielleicht noch hätte gewinnen können, insgesamt jedoch dank der Auswertung eines umfangreichen Archivmaterials und der einschlägigen Literatur als ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jh.s im allgemeinen und der bayerischen Konkordatspolitik insbesondere betrachtet werden muß. Sie wird künftig von jedem benutzt werden müssen, der auf diesen Gebieten sich gründlich informieren oder weiter arbeiten will.

Die wenigen bibliographischen oder sachlichen Ungenauigkeiten (etwa 161, 346: Sturmfelder anstatt Sturmfeder) fallen gegenüber den Vorzügen der Arbeit nicht ins Gewicht.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Drewermann, Eugen / **Larentzakis,** G. / **Löser,** W. u. a.: **Trinität.** Aktuelle Perspektiven der Theologie. Hrsg. von Wilhelm Breuning. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 182 S. (Quaestiones Disputatae 101) kart. DM 39.–

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf Referate zurück, die auf der Arbeitstagung der deutschsprachigen kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1982 in Luzern gehalten wurden. – In einem ersten Beitrag analysiert W. Löser *Ansätze und Entwürfe zur Trinitätstheologie* heute (19–45).

Es ergibt sich, daß bei verschiedenen Autoren zwei Fragen in entscheidender Weise strittig sind: 1. *Wie* ist die Zusammengehörigkeit zwischen dem ewigen dreieinen Wesen und Leben Gottes einerseits und dem dreieinigen Handeln Gottes in der Geschichte näher zu bestimmen, bzw. *wie* sind die ökonomische und die immanente Trinität aufeinander bezogen? 2. In welcher Art und Weise verhält sich die Lehre von Gottes Dreieinigkeit zur „natürlichen Gotteslehre" bzw. zur Metaphysik? Ausführlich erörtert werden die Antworten, die sich aus den Werken von K. Rahner, E. Jüngel, W. Kasper und H. U. von Balthasar ergeben.

Bekannt ist Rahners Grundaxiom von der Einheit der immanenten und der ökonomischen Trinität, mit dem zugleich der Weg gewiesen wird, wie die unterscheidbaren Momente der Ökonomie nicht mehr nur durch bloße Appropriation den göttlichen Hypostasen zugeordnet werden, sondern in einem inneren Zusammenhang mit ihnen gesehen werden können. Dabei wird deutlich, welche Bedeutung der Christologie für die Fassung der Trinitätslehre zukommt. Wenn Rahner auf einer „rein chalkedonischen" Christologie und Soteriologie besteht, so stellt L. dagegen die Frage, ob diese Position nicht zu einer Sicht des Kreuzes Jesu führt, die die biblische Botschaft vom Kreuz nicht einholt. Ist die Theologie Rahners nicht primär eine „Inkarnationschristologie" und nicht auch im Sinn der biblischen Maßgaben in genügendem Maß Kreuzestheologie? Gegenüber der „konkreten" Art und Weise, wie Rahner Gottes Einheit zur Sprache bringt, ist zu fragen, ob sich bei dessen Aussagen nicht die Erinnerung an das Einheitsverständnis der abendländischen Seins- und Geistphilosophie einstellt, die Einheit als Identität, als Bewußtsein, als Abwesenheit von Vielheit. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß die gnädige Selbstmitteilung Gottes, die die Metaphysik von ihren Voraussetzungen aus nicht zu denken wagt, das Herz der Rahnerschen Theologie bildet. Die letzte Frage, die bleibt, ist nach L. die, ob Rahner von seiner Grundoption her wirklich die Freiheit des dreieinigen Gottes zu denken vermag. Ist Gott *in sich* als frei sich selbst bestimmender Gott denkbar, wenn trinitätstheologisch sein ewiges Wesen und seine gnädige Offenbarung so entschieden aneinander gebunden werden?

Auch nach E. Jüngel dürfen Christologie und Trinitätslehre nicht voneinander getrennt werden, denn sofern in Jesus Gott offenbar wird, ist Gottes Trinität ein Heilsmysterium, dem die Tendenz eignet, den Menschen mitgeteilt zu werden. Während jedoch bei Rahner die hypostatische Union Christi das Grundereignis ist, ist dies bei Jüngel die Identifikation Gottes in der Person des Sohnes mit dem Gekreuzigten. So entwirft Jüngel die Trinitätslehre im ersten Ansatz soteriologisch und formuliert von daher ihre ontologischen Implikationen. Die Trinitätstheologie ist dann die begriffliche Explikation des geglaubten Sachverhaltes, daß nur der gekreuzigte Gott lebt und liebt. Die christliche Rede von der Dreieinigkeit Gottes erscheint als die radikale Alternative zu jeder sonstigen Theologie, die Menschen sich entwerfen mögen.

Gestalten demnach sowohl K. Rahner als auch E. Jüngel ihre Theologie im Blick auf das Gottesverhältnis der abendländischen Metaphysik, in der es darum ging, Sein als Geist und Identität auszulegen, so fragt L. dagegen, ob es nicht sein könne, daß das, was Vernunft und Metaphysik bedeuten (!), selbst eine wesentliche Geschichte habe. „Kann es nicht eine Gestalt von Metaphysik geben, die ihrerseits eine Alternative zu einer Metaphysik des Geistes und der Identität ist und als Metaphysik der Liebe bezeichnet werden könnte?" (36).

Als Alternative erscheint der Entwurf, den W. Kasper vorgelegt hat. Danach ist das Trinitätsbekenntnis „konkreter Monotheismus" und als solcher die christliche Antwort auf die Gottesfrage des Menschen. – Auch bei H. U. von Balthasar erschließt sich Gottes Dreieinigkeit nur von der Christologie her. Zwar wird Gottes Göttlichkeit nur gewahrt, wenn eine Differenz zwischen Gottes ewigem Wesen und Leben einerseits und Gottes Handeln im Drama der Welt andererseits festgehalten wird, aber die so von der ökonomischen Trinität zu unterscheidende immanente Trinität ist doch nur von Gottes trinitarischem Heilshandeln her erschließbar. Die ökonomische Trinität ist hier eine, ja die einzige Möglichkeit innerhalb der ewigen immanenten Trinität, zu der diese sich aktualisieren kann.

L. sieht in den Fragen, die zwischen K. Rahner und H. U. von Balthasar bzgl. der Trinitätslehre und der Kreuzestheologie strittig sind, eine erstrangige Aufgabe für die Zukunft.

In einer zweiten Untersuchung ist L. Scheffczyk bemüht, die *Uneingelösten Traditionen der Trinitätstheologie* aufzuzeigen (47–72).

Der Rückweg in die Überlieferung steht dabei unter der Anleitung jener Fragen, die der heutigen Trinitätslehre aufgegeben sind. Diesem Interesse liegt die Überzeugung zu Grunde, „daß die Überlieferung das Medium darstellt, in dem aller geschichtliche Wandel vor sich geht, das diesen Wandel aber auch erfüllt und durchstimmt" (50). Nach Sch. ist die viel berufene Rahnersche Formel einer Klärung bedürftig. Auf der seinshaften Ebene ist sie, ontisch verstanden, eine Selbstverständlichkeit; wenn jedoch, ontologisch, metaphysisch verstanden, die innertrinitarische Sohnschaft mit der heilsökonomischen gleichgestellt wird, dann sind die processiones von den missiones nicht mehr zu unterscheiden. Dies hat zur Konsequenz, daß die Trinität erst durch die Heilsgeschichte konstituiert wird und daß sie am Ende wieder in die Einheit zurückmündet. Die ontologische Differenz zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Sein und Offenbarung muß daher gewahrt werden.

Im einzelnen legt Sch. dar, daß die griechische Patristik, trotz des unschätzbaren Beitrags der Kappadozier zur Bestimmung der Existenzweise der göttlichen Hypostasen, keine völlig überzeugende Begründung der Konstitution des Personalen in der Trinität geleistet hat. Auch die Frühscholastik war im allgemeinen geneigt, den Wesensbesitz als solchen ohne Berücksichtigung der Relation als das Charakteristische des Personbegriffs anzusprechen. Erst auf der Höhe des trinitarischen Personendenkens wurde – etwa bei Thomas v. A. – in Verbindung von Subsistenz und Relationalität ein Gedanke freigesetzt, der eine gewisse Kongruenz zum heutigen „personologischen" Denken besitzt und zur heutigen Vermittlung des Trinitätsgeheimnisses herangezogen zu werden verdient. Entgegen der Befürchtung, daß der von der Tradition verwendete Personbegriff dem heutigen Denken „inkommensurabel" sei, wird darauf verwiesen, daß der moderne Personalismus gerade auch die Relationalität in diesem Begriff entdeckt hat, das Selbstsein im Gegenübersein und Mitsein. Besonders nachdrücklich verweist Sch. auf die Konzeption des Deutzer Abtes Rupert, nach dem die Veröffentlichung des Christusgeheimnisses das Ziel jenes göttlichen Welthandelns ist, das als ein gewaltiges Schauspiel vor Engeln und Menschen erscheint. Dabei handeln die göttlichen Personen in ihren Werken nach außen derart zusammen, daß jedes dieser Werke nach der Ordnung der Hervorgänge der göttlichen Personen erfolgt, so daß daraufhin die spezifische Ursächlichkeit der drei Personen gemäß der Ursprungsfolge gewahrt bleibt.

Auch die orthodoxe griechische Theologie ist nach G. Larentzakis von der Frage bewegt, ob eine tiefere Besinnung auf das Wesen der Trinität heute zu einem verständlichen Reden von Gott weiterhelfen kann. Insbesondere wird das *Trinitarische Kirchenverständnis* skizziert (73–96).

Die hypostatische und personale Existenz des dreieinigen Gottes schafft die Voraussetzung für die Ermöglichung einer Gott-Menschen-Gemeinschaft, die, soteriologisch gesehen, die Kirche des dreieinigen Gottes darstellt. Unter Berufung auf Athanasius d. Gr. wird gelehrt, daß das harmonische Verhältnis der göttlichen Personen der Typos für das Christenleben sein soll.

Wenn nun aus der Erkenntnis der göttlichen Liebe als des Grundes der Homoousie bzw. aus deren perichoretischem Vollzug in der Einheit der Personen eine Subordination, die die Eigenständigkeit der Personen gefährden oder beeinträchtigen könnte, abgelehnt wird, ist von uns dagegen einzuwenden, daß dies wohl für die Trinität gilt, nicht aber in gleicher Weise für das geschöpfliche Leben. In diesem ist Ordnung im Sinn von Unterordnung durchaus vorfindlich. Das Pochen auf das Prinzip der Kollegialität und das der Autokephalie erscheint als

Ausdruck eines orthodoxen Dogmatismus, gegenüber dessen Konzeption zu bedenken bleibt, ob in ihm der wesentliche Unterschied von Göttlichem und Geschöpflichem im Leben der Kirche gewahrt wird. Eine an Chalkedon orientierte Ekklesiologie jedenfalls kann nicht das Geschöpfliche im Göttlichen aufheben. Mit Recht wird die soziale Dimension des trinitarischen Mysteriums betont. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sich die Kirche in statu viae und nicht in statu perfectionis befindet. Die ökumenischen Probleme werden nicht dadurch gelöst, daß man von der eschatologischen Spannung, die in allem Zeitlichen gegeben ist, absieht. Die irdische Situation erfordert eine pastorale Leitung des gesamten Gottesvolkes, und zwar in der sakramentalen Amtsvermittlung des erhöhten Christus, und dies verlangt unsere Unterordnung unter ihn. Ist nicht nach dieser Konzeption das bischöfliche Amt in der orthodoxen Kirche gerechtfertigt? Warum jedoch sollte das, was von der einzelnen Kirche gilt, nicht auch von der Kirche Jesu Christi insgesamt zu sagen sein? L. verweist in seinem Referat auf das aktuelle Bemühen um Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen unsern Schwesterkirchen. Daß dabei das Problem des Filioque zufriedenstellend bereinigt werden sollte, ist ein berechtigtes und dringliches Anliegen, jedoch nicht das einzige.

Unter dem Titel *die Einheit des dreieinigen Gottes* steuert J. Moltmann einige Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre bei (97–113).

Zunächst erklärt er, daß weder Barths Formel von dem „einen persönlichen Gott in drei Seinsweisen" noch Rahners These von dem „einen göttlichen Subjekt in drei distinkten Subsistenzweisen" der Geschichte gerecht werde, die sich zwischen Jesus dem Sohn und Abba seinem Vater und dem Geist abspielt. Das im NT so eindrücklich bezeugte personale Gegenüber des den Sohn liebenden Vaters, des zum Vater betenden Sohnes und des den Vater und den Sohn bekennenden und verherrlichenden Geistes werde von jenen deduktiv gewonnenen Formeln neuzeitlicher Trinitätslehre nicht erfaßt. Er zieht daraus den Schluß, daß der Ansatz der christlichen Trinitätslehre die biblische bezeugte Heilsgeschichte sein muß. Desgleichen wird gefolgert, daß die Methode der christlichen Trinitätslehre der Methode der atl Gotteserkenntnis entsprechen müsse; d. h. für die christliche Trinitätslehre, daß sie von der biblisch bezeugten, konkreten und partikularen Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes auszugehen und auf die universale Offenbarung ihrer Einheit und Gottheit zuzugehen habe. Unter dem heilsgeschichtlichen Ansatz versteht M. die Orientierung der christlichen Trinitätslehre an der biblisch bezeugten Geschichte Gottes mit Israel, mit Christus und mit der Kirche in der Kraft seines Geistes. Diese göttliche Heilsgeschichte setzt die göttliche Schöpfungsgeschichte voraus und ist auf das Reich der göttlichen Herrlichkeit ausgerichtet. Sie ist als Offenbarungsgeschichte der genannten Subjekte wahrzunehmen und zwar in deren lebendiger, wechselnder und vereinigender Beziehung. Diese Gemeinschaftsbeziehungen führen dazu, daß von einer trinitarischen Geschichte gesprochen werden kann. Diese wird dadurch zur Heilsgeschichte, daß der arme sündige und sterbende Mensch in diese Geschichte des Sohnes und des Geistes mit dem Vater hineingenommen wird, um in ihr das göttliche Leben zu finden, bis endlich die ganze Schöpfung in dem Reich der Herrlichkeit ihr ewiges Leben findet. *Heil* bedeutet also, durch die trinitarische Geschichte in das ewige Leben der Trinität aufgenommen zu werden. Um diesen heilsgeschichtlich eschatologischen Ansatz der Trinitätslehre noch genauer zu differenzieren, verläßt M. die einfache, metaphysische Unterscheidung von *Wesenstrinität* und *ökonomischer Trinität* und setzt an deren Stelle die Unterscheidung zwischen einer *monarchischen,* einer *eucharistischen* und einer *doxologischen Trinität.*

Geht demnach die Trinitätslehre von drei distinktiven Subjekten der Geschichte aus, so will M. an den traditionellen Begriffen Person, Relation, Perichorese und Erleuchtung festhalten, allerdings indem er sie komplementär verstehen will, d. h. es darf kein Begriff den anderen subsumieren und zum Oberbegriff der anderen gemacht werden. M. behauptet, der perichoretische Begriff der trinitarischen Einheit überwinde die Gefahr des Tritheismus und des Modalismus gleichermaßen und erst der perichoretische Begriff der Einheit sei der trinitarische Begriff der Dreieinigkeit. Hieran anschließend möchte er die Komplementarität des trinitarischen und des soteriologischen Begriffs der Einheit des Dreieinigen Gottes bedenken: Der perichoretische Begriff der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes würde der Heilsgeschichte nicht entsprechen, wenn er nicht soteriologisch als integrativer Begriff der Einheit verstanden würde. Es bleibt das Problem der Allgemeinbegriffe in der Trinitätslehre. Wollte man konkret bleiben, dann müßte man – wie M. erklärt – für den Vater, den Sohn und den Geist einen je anderen, nämlich eigenen und einmaligen Personbegriff verwenden; ihre Bezeichnung als göttliche „Personen" habe die Tendenz zum Modalismus schon in sich, denn der Oberbegriff Hypostasis oder Person stelle das Gemeinsame und Gleiche heraus.

Gegenüber den Gefahren, die die Eintragung von „Oberbegriffen" in die Trinitätslehre mit sich bringt, zieht M. den Schluß, daß in der Trinitätslehre kein subsumierender Oberbegriff verwendet werden dürfe, da im Leben der immanenten Trinität alles einmalig sei. Wie er damit allerdings der Gefahr einer nominalistischen Begriffsbildung, die zu einem tritheistischen Verständnis führt, entgehen könnte, bleibt unklar. Es zeigt sich hier, daß die Reflexion auf die Einheit des göttlichen Seins und Wesens für die Trinitätstheologie unerläßlich ist. M. allerdings spricht von einer *„Ursprungskontingenz in der Trinität selbst";* diese scheint sich ihm in seiner Darstellung jeder begrifflichen Fassung zu entziehen. Wenn sie dennoch zum Lobpreis nötigt, so bleibt zu fragen, mit welchen Worten dieser artikuliert werden soll. Reicht die einfache Erzählung „trinitarischer Geschichte" aus? M. zitiert einen Satz Gregors von Nyssa, nach dem Begriffe Götzenbilder schaffen, das Staunen allein etwas erfaßt. Wird damit aber nicht der johanneischen Erkenntnis, nach der das Wort Fleisch geworden ist, zu wenig Bedeutung beigemessen? Immerhin ist durch die *Bemerkungen* M.'s jenes Problem aufgerissen, in dessen innerer Spannung die beiden folgenden Untersuchungen stehen.

Gibt es außerhalb der christlichen Religion die Offenbarung eines trinitarisch-göttlichen Lebens? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. E. Drewermanns *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre* (115–142), mit denen er mythische Archetypen von Dreifaltigkeit vorstellt, weiten den Blick.

Es ist allerdings zu fragen, ob das Verhältnis von Mythos und Logos in seiner Konzeption richtig bestimmt ist, wenn er behauptet: „Wort, das die Gottheit gegenwärtig macht, ist niemals logoshafte Aussage, sondern allein Mythos." Wenn er am gleichen Ort erklärt, nie sei Theologie, was sie der Etymologie nach zu sein vorgebe: ein Wort, in dem Gott selber lebt; stets sei sie Lehre über Gott – dann gilt dies selbstverständlich auch von seinen eigenen Ausführungen, in denen er keineswegs nur ein Erzähler von Mythen ist, vielmehr als Mythologe räsoniert und polemisiert. So werden nicht viele seinen Thesen und Ergebnissen zustimmen, ja es bleibt zu vermuten, daß es künftig noch manche Auseinandersetzung geben wird um eine Theologie, die aus tiefen-psychologischer Motivation das mythische Denken in Theologie, Kirche und Gesellschaft erneuern möchte. Solche Versuche werden dort fragwürdig, wo der Logos – auch der geoffenbarte Logos – als kritische Instanz des Denkens – auch des gläubigen Denkens – geleugnet wird. Mag man Mythen erzählen, soviel man will (Wer wäre nicht von Hugo Rahners *„Griechischen Mythen in christlicher Deutung"* fasziniert), nicht nur der philosophisch gebildete Denker, sondern auch der an der Bibel orientierte Theologe wird festhalten, daß alle göttliche Offenbarung und alle Gotteserkenntnis, ja die gesamte Schöpfung worthaft ist, logosartig, wie Gott selbst Wort bzw. der Logos Gott ist. Dies ändert sich auch nicht, wenn man das geschöpfliche Wort im Sinn Augustins als Zeichen versteht. Gewiß, auch Bilder und Träume vermögen den göttlichen Logos zu offenbaren, dieser aber allein vermag jene zu deuten und nur von ihm her erschließt sich ihr Sinn. Wenn es nach D. darauf ankommen soll, die Szenen biblischer Darstellung in ihrer mythischen Symbolik *innerlich* zu deuten, und zwar als Bilder, „in denen das Zeigende und das Gezeigte ineinanderfließen und unauflöslich miteinander verschmelzen" (115), so bleibt zu fragen, wie dann jenes „Unvermischt" von Chalkedon, das als Grundstruktur christlichen Redens von Gott normativ zu gelten hat, gewahrt wird.

Als besonders wichtig für die theologische Diskussion erweist sich nun die anschließende Untersuchung von L. Oeing-Hanhoff über die *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person* (143–181), die in der Reihe der Vorträge genau hier ihren richtigen Platz hat.

Wir stehen vor einem erneuten Versuch, Thoma v. A. und Hegel miteinander ins Gespräch zu bringen, um „mit Hegel die Absolutheit unserer Freiheit anzuerkennen, ohne jedoch den theologischen und metaphysischen Begriff von Gottes Schöpfung aus dem nichts aufzugeben" (148). Im Anschluß an Thomas wird festgehalten, daß esse, essentia und das Resultat ihrer Vereinigung, von denen her jedes Geschaffene ens, res und unum genannt wird, den göttlichen Personen und ihren Hervorgängen entsprechen und daher als die gesuchten vestigia trinitatis in jedem Geschöpf gelten können. Damit wird eine verbale Konzeption von Sein skizziert, nach der das zu jedem Urteil vorgängig bekannte und in jedem Urteil ausgesagte Sein der erste Grund der Seienden, Ursprung auch ihrer Wesenheiten und deren sie verwirklichender Akte, selbst als „Gleichnis und Ähnlichkeit" des göttlich subsistierenden Seins ist (153). Eine Ontologie des Wortes kann darauf verweisen, daß das *Erkennen* eigentlich ein *Sagen* ist, das wie das äußere Sprechen ein äußeres Wort, als inneres Sprechen ein inneres Wort bildet. Wort wird dabei als Begriff oder als Aussage verstanden; geistiges Leben ist stets auch begriffenes, im Begriff und Bild seiner selbst dargestelltes Leben (155–156). Im folgenden wird die Theologie des Wortes weiter entfaltet. Ist Gottes Wesen . . . völliges Erkennen seiner selbst, Erkennen sagendes Darstellen des Erkannten und das Bilden eines Wortes als des Bildes des Erkannten, dann setzt sich auch Gott, wie jeder Geist, indem er sich erkennt, ins erscheinende Sein; dann bildet er in seiner völligen Selbsterkenntnis ein vollkommenes Bild seiner selbst oder spricht sich, sein ganzes Wesen, in seinem ewigen Wort aus. Existiert somit Gott durch das Bild des Wortes als des vollkommenen Bildes seiner selbst in der Weise des sagenden Erkennendseins und des ausgesagten Dargestellt- oder Erkanntseins, dann folgt daraus auch, daß beide Existenzweisen das eine göttliche Sein, also auch ineinander sind. Gegenüber Moltmann wird erklärt, daß diese Wesensidentität der göttlichen Personen der Grund ihrer Perichorese ist, nicht aber umgekehrt die Einheit Gottes Resultat der Perichorese

der göttlichen Personen (159–160). Differenziert sich das göttliche Sein durch das aussagende Erkennen in zwei real verschiedene Seinsweisen, die als seine Subjekte das eine göttliche Erkennen und Wollen vollziehen, so ist zu begreifen, daß sich auch das Wollen, das im Bilden des Wortes Selbstbejahung und Selbstliebe ist, zur personalen Liebe zwischen dem ursprünglichen Besitzer der Gottheit, dem Vater, und dem durch das naturhafte Aussagen seiner selbst gezeugten Sohnes modifiziert. „Und weil personale Liebe Sich-einander-Schenken bedeutet, modifiziert sich der göttliche Wille zu einer zweiten Weise der Selbstmitteilung der göttlichen Personen aneinander, wodurch das identisch bleibende göttliche Sein auch in den Modus des Geschenktseins gesetzt oder hervorgebracht wird" (160). Diese Existenzweise Gottes ist der in der Liebe gehauchte Heilige Geist. Mit diesem philosophischen Verstehen christlicher Glaubenslehre wird der Mysteriencharakter der Trinität nicht aufgehoben, denn mögen Platon und Aristoteles schon gewußt haben, daß Denken sprachlich ist, nämlich Selbstgespräch der Seele mit sich selbst, so wird Liebe erst aufgrund der christlichen Offenbarung als Schenken seiner selbst verstanden (175).

Dieser Darstellung der Selbstkonstitution Gottes oder seiner ewigen Selbstverwirklichung zu seinem dreipersönlichen Leben ist nun der innertrinitarische Personbegriff zu entnehmen: Person ist eine Existenzweise des göttlichen Wesens, das ja mitteilbar ist ad alium et in alio (160, 162). Analog trifft dieser Personbegriff auch auf endliche Personen zu. Nimmt man nun an, daß gerade durch die Mitteilung der ungeschaffenen Gnade endliche Vernunftwesen als Personen konstituiert werden, die zu liebender Selbstmitteilung fähig sind und die ihre Vollendung im unverhüllten In-Gott-Sein finden, dann ergibt sich aus all dem eine Ontologie der Liebe, die Selbstbewußtsein und Freiheit umschließt, und zwar nicht „von Natur her", sondern „durch Gnade" (167). Nachdrücklich wird darauf verwiesen, daß der aristotelische Gottesbegriff dem christlichen Gottesverständnis unangemessen ist. „Sofern Freiheit ... über Selbstbestimmung hinaus ... wechselseitige Anerkennung und in ihrer Vollendung gegenseitige Selbstmitteilung in Liebe ist, fordert sie mit personaler Gemeinschaft reale Bezogenheit aufeinander, gegenseitige Anerkennung und Hinnahmefähigkeit gegenüber dem, was anderen Freiheit gibt" (169). Diese Erkenntnis führt letztlich auch zu der These, daß die Bestimmbarkeit und Rezeptivität Gottes gegenüber endlicher Freiheit für eine trinitarische Ontologie schlechthin konstitutiv ist (177). Allerdings ist auch hier zu beachten, daß das „Sichverendlichen Gottes zur Rezeptivität und Geschichtlichkeit" nicht der Schöpfungs-, sondern der Gnadenordnung zuzurechnen ist. In der Sendung des Hl. Geistes zur Eröffnung einer gemeinsamen, gegenseitigen Anerkennung einschließenden Geschichte zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen und in der Sendung und Selbstentäußerung des Sohnes wird Gott zwar geschichtlich, hinnahmefähig, endlich und ohnmächtig in der Ohnmacht der Liebe, aber er bleibt doch – als der Vater – auch ewig, unveränderlich, jenseitig und allmächtig" (172). Die Trinitätslehre ist nach Oe-H. mit Einbeziehung der Lehre von den Sendungen, also der ökonomischen Trinität, die Aufhebung des genannten Widerspruchs. Gott derartig dialektisch denken, heißt seine Rezeptivität, Geschichtlichkeit und ohnmächtige Endlichkeit als seine Tat, als Wesensmerkmal seiner Selbstmitteilung an vernünftige Geschöpfe denken. Nur so ist auch ein wechselseitig reales Verhältnis zwischen Gott und Kreaturen möglich (172).

Eine intensive Beschäftigung mit den hier herausgestellten Thesen ist insofern unerläßlich, als die Trinitätslehre mit Recht als Strukturprinzip christlicher Theologie gilt. Am Ende seiner *Einführung* in vorliegenden Bd (7–18) weist W. Breuning darauf hin, daß die Christologie stärker als bisher zu einer trinitarischen Ontologie herangezogen werden müßte. Im ganzen erhofft er, daß die im Augenblick sich „eher alternativ gegenüberstehenden Positionen" nicht nur wahrgenommen, sondern in der Diskussion um das Personverständnis künftighin auch zusammengeführt werden.

Fulda Elmar Fastenrath

De Schrijver, Georges: **Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu.** Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar. – Leuven: Leuven University Press: Peeters 1983. 341 S. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, LXIII) kart. FB 1500.–

Es handelt sich um die überarbeitete und ins Französische übersetzte Fassung einer Diss., die der Autor 1976 vor der Theol. Fakultät der Katholischen Universität in Löwen verteidigt hat. Aus einer Anmerkung in einem Aufsatz des Vf.s (in: Bijdragen 38 [1977] 250. Anmerkung 4) erfahren wir, daß diese in Niederländisch geschriebene Diss. mit dem Titel: Een God immanent in mens een wereld. Zijnsanalogie, schoonheid en kenosis in de theologie van H. U. von Balthasar 3 Bde umfaßt hat mit einem Umfang von XV + 839 Seiten. Demnach ist das nun veröffentlichte Opus stark gestrafft worden (341 S.), aber andererseits auch wieder erweitert durch die Einarbeitung des 1980 erschienenen dritten Bdes der Balthasarschen „Theodramatik", sowie die Berücksichtigung der neueren Sekundärliteratur (M. Lochbrunner, Analogia Caritatis und J. Schmid, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes).

Der Vf. beabsichtigt, den „theologischen Begriff der Analogie" (335) im Werk und Denken Hans Urs von Balthasars zu untersuchen. Er hat einen sehr weiten Weg vor sich, den er in vier Hauptteile untergliedert.

Die Einleitung bietet einen biographisch-werkgeschichtlichen Überblick (29–46), um dann im 2. Kap. (47–72) den Blickwinkel auf die Problematik der analogia entis anzugeben. Der Vf. grenzt sich kurz von den Ergebnissen ab, die bislang in der monographischen Sekundärliteratur zum Balthasarschen Analogiedenken erarbeitet worden sind und zieht daraus die Folgerung: „une étude de l'analogia entis au plan de la théologie fondamentale répond à une véritable nécessité" (51). Den in der philosophischen Reflexion geläufigen Typen der analogia attributionis und analogia proportionalitatis (– die Polemik gegen die Attributionsanalogie [53ff], die irrtümlich in den Bereich der Logik eingesperrt wird, ist mir nicht einsichtig; siehe dagegen „Theodramatik" II/2,203 –) wird als dritte Form die „mystische Übereinstimmung" („l'accord mystique") beigefügt, die gegen die Gefahr der in der Spätscholastik erfolgten Verbegrifflichung der Seinsanalogie reagiert und den religiösen Wurzelgrund der Analogie offenhalten will. In dieser spirituellen Vertiefung erlangt die Analogieproblematik eine neue Dimension. „La relation de proportionnalité entre Dieu et l'homme, telle que l'approche métaphysique nous la fait connaître, reçoit dans le cadre de la mystique un contenu nouveau issu de l'économie du salut elle-même" (55).

Der Vf. will zeigen, daß v. Balthasar mit den Spirituellen und Mystikern die analogia entis (in der Fassung der Proportionalitätsanalogie) zu einer Mystik des Gehorsams und der Gelassenheit vertieft.

„La préoccupation centrale qui domine toute sa pensée se situe au niveau existentiel où l'analogie de proportionalité, émergeant du plan de la métaphysique, se développe en une mystique de l'obéissance (correspondance, Entsprechung), qui est en même temps le moyen dont Dieu se sert pour se révéler lui même" (57). Im Glaubensgehorsam entspricht der Mensch der göttlichen Offenbarung. Der Vf. führt den Begriff „analogia mensurae" (60ff) ein, um das zumessende Verhältnis zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem glaubensgehorsamen Menschen auszudrücken. (Die Unterscheidung dieses Begriffes von der Barthschen analogia fidei kann der Sache nach wohl nur sehr subtil geschehen.) Wie der Vf. selbst vermerkt, kommt der Terminus bei v. Balthasar nicht vor (61, Anmerkung 21), aber er will darin die verborgene Mitte seines Denkens entdecken. „L'idée centrale de l'analogia mensurae, – idée qui plonge ses racines dans la mystique et dans la théologie de la révélation –, est le centre caché vers lequel Balthasar se sent attiré à travers les diverses étapes du cheminement de sa pensée théologique" (69). Diese verborgene Mitte ans Licht zu holen, ist die erklärte Absicht des Vf.s. „Notre étude n'a pas d'autre ambition que de rechercher et de définir les progrès de cette inspiration" (70). Aus dieser Absicht resultiert eine genetische Methode, die die Entfaltung eines zentralen Gedankens im Werk v. Balthasars verfolgt.

Der erste Hauptteil (73–137: La problématique de l'analogie dans l'idéalisme allemand) untersucht die Analogiethematik im großen, dreibändigen Erstlingswerk v. Balthasars, der „Apokalypse der deutschen Seele" (1937–1939). Der Vf. konzentriert die Erörterung auf Kant (3. Kap.: L'éclatement de l'analogia entis dans l'eschatologie transcendantale de Kant), Fichte (4. Kap.: Liberté et abandon de soi chez Fichte), Schelling (5. Kap.: Schelling et l'existence esthétique tragique) und Nietzsche (6. Kap.: Nietzsche et la justification esthétique de l'existence).

Die vorgenommene Auswahl ist m. E. berechtigt, da Fichte und Schelling den Kern des deutschen Idealismus repräsentieren, Kants Problemstellung als Auslöser der idealistischen Strömung betrachtet werden kann, und schließlich zehrt selbst Nietzsche bei seinem Kampf gegen die idealistische Denkform noch von deren Erbe. Treffend wird in der Einleitung auf das spannungsvolle Verhältnis v. Balthasars zum deutschen Idealismus hingewiesen. Die Anziehung, die der religiöse Ästhetizismus dieser Denksysteme auf den frühen Balthasar ausgeübt hat, kehrt sich um in eine Ablehnung, die auf die Scheidung von ästhetischer Theologie und theologischer Ästhetik insistiert. Die vom Feuer der Unterscheidung gereinigten Elemente, die v. Balthasar später in seine Theologie einbauen wird, vereinigt die Zusammenfassung am Schluß des ersten Hauptteiles (136–137). Als Schlüsselbegriff der Analysen wählt der Vf. den Terminus „mystische Potentialität" (77, 101, 106, 108, 111, 116, 135), den v. Balthasar im Fichte-Kapitel der „Apokalypse der deutschen Seele" eingeführt hat.

Im Anschluß an die Darlegung der Grundstruktur des Fichteschen Denksystems schreibt v. Balthasar: „Wir wollen darum diese Struktur mit einem Terminus festhalten, der uns erlaubt, sie in allen Verkleidungen und Metamorphosen wiederzuerkennen, und sie ‚mystische Potentialität' nennen. Der Ausdruck wurde von A. Faust bei Anlaß Plotins (in seiner ‚Geschichte des Möglichkeitsbegriffs') geprägt und bezeichnet dort dieselbe Absolutheit der reziproken

Priorität des schlechthin und des relativ Absoluten. Die Wiederkehr derselben Problemebene zeigt, wie sehr der deutsche Idealismus Plotinerneuerung ist" („Apokalypse der deutschen Seele" I, 176). Später notiert der Vf., die scholastische potentia oboedientialis könne als ein „Pendant" zur mystischen Potentialität aufgefaßt werden (156. Anmerkung 1). Balthasar hat einmal von der vertrackten Arbeit gesprochen, die die Engel am Jüngsten Tag zu leisten haben werden, „da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt hat" („Kleiner Lageplan zu meinen Büchern", 18). Der Vf. hat in seinen Analysen ein Stück dieser schwierigen Arbeit vorgeführt.

Der deutsche Leser, der die Zitate mit dem Originaltext vergleicht, wundert sich bisweilen über die zu freie französische Übersetzung. Auf S. 93 aber ist dem Übersetzer ein sinnentstellender Fehler unterlaufen, wenn aus dem „Mythos" („Apokalypse der deutschen Seele" I, 116) unter der Hand „un schème mystique" wird. Im Vorgriff auf die Ausführungen des dritten Hauptteiles sieht der Vf. in der patristischen Commercium-Theologie das entscheidende Korrektiv. „Si la ‚potentialité mystique' est remplacée par un commerce intime avec Dieu, à l'intérieur de l'espace religieuse de l'analogie et de l'obéissance dans l'être, bien des données que proposent Kant, Fichte, Schelling et Nietzsche pourront être reprises dans une anthropologie religieuse orientée vers une théologie authentique de la révélation" (136).

Der zweite Hauptteil (139–184: L'analogie de l'être et la théologie Barthienne de la subjectivité transcendantale de Dieu) durchmißt die theologische Welt Karl Barths, mit dem v. Balthasar über Jahre hin einen intensiven Gedankenaustausch gepflegt hat, aus dem heraus die Monographie „Karl Barth" (1951) entstanden ist.

Drei Kap. skizzieren die theologische Entwicklung Barths und notieren sorgfältig die kritischen Abgrenzungen v. Balthasars: 7. Kap.: Karl Barth et la théologie dialectique; 8. Kap.: De la dialectique à l'analogie; 9. Kap.: Une théologie de la subjectivité transcendantale de Dieu. Der Ausgangspunkt Barths war die dialektische Philosophie des deutschen Idealismus. Im „Römerbrief" (1. Aufl. 1919 und 1922 2. Aufl. in totaler Neufassung) hat Barth die dialektische Denkmethode aufgegriffen und war durch ihre extreme Anwendung zu einem Panentheismus aktualistischer Prägung gelangt. In seiner späteren Hinwendung zur Analogie, die er als analogia fidei zu einem Strukturprinzip und zu einer Kontroversformel ausgebaut hat, kann er zu einem echten Entsprechungsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf gelangen, das aber ausschließlich in der Offenbarung wurzelt und allein aus Gnade geschenkt wird, ohne Möglichkeit eines Mitwirkens von seiten des Menschen. Aber das idealistische Schema des Ausgangspunktes erweist sich als so stark, daß die Schöpfer-Geschöpf-Relation dann doch von einem Christomonismus wiederum aktualistisch aufgesaugt wird. Balthasar nannte den kritischen Punkt eine „christologische Engführung", die er am Bild der Sanduhr veranschaulicht. „Man kann sich dieses Denken auch unter dem Bild einer Sanduhr klarmachen, deren beide Gefäße (Gott und Geschöpf) nur durch die enge Stelle in der Mitte: die Begegnung beider in Jesus Christus, sich treffen. Eine andere Beziehung des untern Gefäßes zum obern gibt es nicht. Und wie der Sand von oben her rinnt, so ist die Offenbarung Gottes eine einseitige, freilich so, daß dadurch der Sand im untern Gefäß wirklich ansteigt, durch die erste Bewegung, und durch sie allein, eine Gegenbewegung entsteht. Alles aber hängt zuletzt an der Spitze in der Mitte: gerade die engste Stelle ist die entscheidende, ist der Akt, die Berührung, das Ereignis, wovon alles, was Natur und Zustand heißt, sich ableitet" („Karl Barth", 210; zitiert vom Vf. auf S. 173). Der dialektische Ausgangspunkt schlägt auch in der Soteriologie wieder durch, wo Barth das Theologoumenon vom wunderbaren Austausch aufgreift, aber so, daß das ganze Gewicht auf dem sicheren Triumph der Gnade liegt. „Dans le théomonisme de Barth, la créature est comme submergée par la grâce, sans pouvoir contribuer vraiment au salut. Cela signifie, en dernière analyse, qu'il n'est laissé aucune place pour une spiritualité donnant au croyant la possibilité de se mettre, dans le décentrement de l'exigence divine, au service du Dieu toujours plus grand" (183f).

Der dritte Hauptteil (185–215: Le connubium de Dieu et de l'homme dans la doctrine des pères) will die Lücke, die bei Barth klafft, mit der Commercium-Theologie der Väter schließen.

„Ici, en effet, une place beaucoup plus large est accordée à l'abandon religieux de l'homme dans l'intervention historique du Dieu de l'alliance" (S. 184). Von den Väter-Studien v. Balthasars behandelt der Vf. drei Hauptgestalten: Origenes (10. Kapitel: Le mystique du Logos chez Origène), Gregor von Nyssa (11. Kapitel: Abandon mystique et incarnation chez Grégoire de Nysse) und Maximus Confessor (12. Kapitel: Maxime le Confesseur: l'homme icône de la présence de Dieu). In den drei patristischen Kapiteln gelingt es m. E. dem Vf. am besten, die bei v. Balthasar angezielte Umformung der Seinsanalogie aufzuzeigen. Hier wird der wunderbare Gnadenaustausch (admirabile commercium) sichtbar, der zwischen Gott und dem Menschen waltet. Die Erwägungen über die göttliche Einwohnung in der Einzelseele (Lehre von der Gottgeburt in den Herzen der Gläubigen) werden fruchtbar verbunden mit der Entfaltung des christlichen Lebens in den Raum der Kirche hinein (Lehre von der anima ecclesiastica). „Car plus la personne humaine penche de tout son être vers le poids d'amour qui est l'attraction de Dieu sur l'intime d'elle-même, plus aussi elle devient une ‚anima ecclesiastica', c'est-à-dire une existence qui, loin de vivre pour soi, se met à la disposition de l'amour concret et universel avec lequel Dieu s'est plu à aimer son peuple" (188).

Die Beiträge der genannten Kirchenväter sind freilich in sich sehr verschieden, nur ein paar Leitideen können ausgezogen werden. Bei Origenes wird der Akzent auf seine Logosmystik gelegt, bei Gregor von Nyssa das Thema des „Seelenspiegels" und der Wiederherstellung des Pleromas aufgegriffen. Am ausführlichsten geht der Vf. auf Maximus Confessor ein. Die Darlegungen sind gut belegt und gewinnen durch den erhellenden Vergleich zwischen den beiden Auflagen der Maximus-Monographie „Kosmische Liturgie".

Die erste Aufl. erschien 1941; sie wurde dank der Vermittlung Henri de Lubac's 1947 auch in französischer Übersetzung publiziert, während die völlig veränderte, zweite Aufl. von 1961 nur für den deutschen Sprachraum vorliegt. Der Vf. geht auf die christologische Mitte zu, die Maximus auf dem Boden der griechischen Väterüberlieferung: Origenes, Evagrius, Gregor von Nazianz, Ps.-Dionysius versucht hat (vgl. „Kosmische Liturgie" ^{2}1961, 204–273: Die Synthese Christi). Die im Kampf gegen die Monotheleten bewährte Formel des Chalcedonense, die das „unvermischt" und „ungetrennt" der beiden Naturen Christi herausstellte, ist auch für das Verständnis der analogia entis folgenreich. „Cette interaction ouverte entre ‚nature' et ‚personne' permet d'approfondir encore le type d'existence que l'on trouve au cœur de l'analogie de l'être. En effet, si nous comprenons cette notion d'analogie comme l' ‚assimilation progressive' à un mode d'existence supérieur, il est aisé de voir que c'est précisément cet aspect que la doctrine de Maxime le Confesseur sur les notions-clefs de la christologie vient mettre en lumière" (231f).

Soweit ich sehe, ist De Schrijver der erste, der ein „Sondergut" der Balthasarschen Christologie und Soteriologie, nämlich seine Karsamstagstheologie des descensus ad inferos, der Struktur nach schon bei Maximus vorfindet. Von besonderem Interesse ist deshalb die Untersuchung, wie v. Balthasar einige Texte aus den „gnostischen Centurien" des Maximus in seine eigene Theologie einbaut (238–248; siehe auch 316f und 326 Anmerkung 20). Auch wenn der Vf. das Ergebnis vorsichtig in Frageform kleidet, hat er m. E. eine wichtige Spur aufgedeckt. „Serait-il hasardeux d'affirmer que, dans la genèse de sa pensée, Balthasar en étudiant Maxime le Confesseur, aurait découvert une ‚structure' à laquelle il a donné son plein développement dans ses œuvres, par exemple à partir d'une réflexion sur la part prise par chacune des personnes de la Trinité dans l'économie du salut"? (248)

Während man die ersten Hauptteile als Darlegungen zur Werkgenese betrachten kann, gewinnt der Leser den Eindruck, daß es im letzten vierten Hauptteil dem Vf. um die Synthese geht, die v. Balthasar mit seiner eigenen Theologie anstrebt. „Plus que tout autre, la théologie de Balthasar a pour centre l'événement de l'amour crucifié" (255). Deshalb rückt die Synthese unter die Begriffe Liebe und Kreuz (4. Hauptteil: L'amour et la croix: l'expression de la figure défigurée 253–333). Der Gedankengang, der aus dem Aufbau der Kap. folgt, ist klar, auch wenn die Ausführungen im einzelnen dann manches wieder verdunkeln.

Das 13. Kap. (Erich Przywara: Le mouvement antithétique de l'analogie de l'être) beleuchtet das Analogiedenken Przywaras, von dem sich v. Balthasar absetzt, sobald die Rasanz seines Analogiedenkens in Dialektik umschlägt. Der Vf. sieht das Manko bei Przywara im Ausfall der Kategorie der Entsprechung. „Ce qui frappe en tout cela – aussi bien dans la conception de l'analogie que dans les schèmes théologiques de l'échange qui en résultent – c'est qu'il soit si peu fait mention de la notion religieuse de l'Entsprechung ou de la consonance en accord parfait" (277). Ein exkursartiger Zusatz versucht das bei Przywara fehlende Glied indirekt an der Beschreibung der prophetischen Existenz im Werk des jüdischen Theologen Abraham Heschel zu erhellen (279–281).

Demgegenüber können bei v. Balthasar die Gewichte der analogia entis und des Gnadenaustausches anders balanciert werden, weil er primär von der Offenbarung der trinitarischen Liebe her denkt, die ihre Herrlichkeit im Kreuzesdrama des Sohnes offenbart (14. Kap.: H. U. von Balthasar: la révélation de la gloire). „On en revient ainsi à cet ‚admirable échange' que Balthasar place résolument sous le signe de la révélation de l'amour trinitaire" (282).

Im 15. Kap. (Catégories de pensée: participation et expression) sollen die wichtigsten Kategorien überdacht werden, die die Synthese v. Balthasars ermöglichen. Doch scheint mir, daß die Überschrift den Inhalt des Kap.s nicht adäquat abdeckt. Die Kategorie der participatio wird zwar an Ps.-Dionysius im größeren Rahmen des Neuplatonismus dargestellt, doch bleiben die Konturen der expressio vergleichsweise unscharf. Für die Kategorie der expressio hätte man einen Abschnitt über Bonaventura erwartet, den der Vf. aber bereits im vorausgegangenen Kapitel (292f) gestreift hat. Es folgen Ausführungen zur rheinischen Mystik, deren Vertreter die Kategorie der Gelassenheit in ihrem Schrifttum reflektieren, aber noch unmittelbarer die Gelassenheit leben als die notwendige Voraussetzung für das Gelingen der Ausdrucksrelation. (Im dritten Band der „Herrlichkeit" III/1 rückt v. Balthasar die Mystiker und Spirituellen unter die Rubrik der „Metaphysik der Heiligen".) Das Hauptgewicht aber liegt auf Adrienne von Speyr (311–321), aus deren umfangreichem Werk der Vf. einige charak-

teristische Topoi hervorhebt in dem Bewußtsein, daß man die Theologie v. Balthasars erst dann von den Wurzeln her verstehen wird, wenn man auch das Werk Adriennes von Speyr zur Kenntnis genommen hat. „Et de fait c'est à partir de l'expérience spirituelle d'Adrienne von Speyr que s'éclaire finalement le thème fondamental, qui prend dans la pensée de Balthasar une importance toujours plus grande: le thème de la communion mystique dans la souffrance avec le Christ" (311).

Das letzte Kap. des Buches nimmt die Synthese der Theologie v. Balthasars ins Visier (16. Kap.: Esthétique et dramatique théologiques). „La question vient à se poser dès lors du savoir en quoi consiste à proprement parler l'apport spécifique de Balthasar dans l'histoire de la théologie" (322). Vier Leitlinien umreißen die (m. E. zu wenig griffige, eher vage) Antwort: 1. Gott, der Gestalt und Ausdruck wurde; 2. Theodramatische Artikulation: die Sendung in den Tod; 3. Theodramatische Artikulation und analoge Struktur; 4. Sendungen in der Kirche. Ich finde, daß der frühere Aufsatz des Vf.s den springenden Punkt schon formuliert hat, so daß das dichte Schlußzitat des Aufsatzes auch den Inhalt und die Absicht des Schlußkapitels im Buch anzugeben vermag.

„Der innerste, erschaudern-lassende Punkt der Hochzeit zwischen Gott und Mensch, zwischen Herrlichkeit und Sünder, liegt in der kenotischen Gehorsamsüberforderung Jesu Christi – bis dahin, daß er vom Vater verlassen wird –, in der das liebende Herz Gottes sich verblutet. Indem der menschgewordene Sohn sich aus Gehorsam ins Äußerste von Leiden und Tod überstrecken läßt, spricht er in unserer Sprache das blutige Übereinstimmungswort der ganz genauen Entsprechung (analogia Entis) – und dieses kenotische Wort der Entsprechung ist in Koinzidenz die Offenbarung und die Darstellung der sich in unsere Verlassenheit hinein verblutenden Liebe des Vaters. Aber mehr noch: weil es sich um ein Entsprechungswort handelt, das im konkret geleisteten Gehorsam des menschgewordenen Sohnes zustande kam, werden auch wir unsererseits mit unserem Menschsein in das Gott-aussprechende (kenotische) Gehorsamswort Jesu Christi eingelassen. Durch einen wundersamen Austausch mit dem Menschensohn vermählt, dürfen wir zusammen mit ihm der Forderung der Liebe entsprechen, und – im Maße unserer jeweiligen Auserwählung – das Liebesleiden Gottes in unseren sterblichen Leibern wohnen und gedeihen lassen" (in: Bijdragen 38 [1977] 281).

Es folgt eine kurze Schlußbetrachtung, die noch einmal die grundlegende Idee der Studie einprägt. „L'idée fondamentale est que l'on devient ‚instrument' et ‚médiation' de l'action révélante de Dieu dans la mesure où l'on se laisse engager au service de cette ‚expression' par l'oblation de sa vie" (335). Ein Verzeichnis der Personennamen schließt die Arbeit ab.

Auf den letzten Seiten deutet der Vf. vorsichtig eine sehr grundsätzliche Kritik an der Theologie v. Balthasars an, die bereits auf S. 333 hörbar wurde. „On ne peut se dispenser pour autant de demander à Balthasar pourquoi sa théologie de l'analogia entis se trouve si peu ancrée dans le contexte social de la vie quotidienne ... Dans cette théologie, le chrétien qui s'engage dans la ‚concordance' (analogia) ne semble pas devoir prêter beaucoup d'attention aux structures sociales d'oppression et d'injustice à l'intérieur desquelles il témoignera de son attachement à Dieu" (337). Die fehlende Auseinandersetzung mit den sozialen Strukturen will der Vf. auch verantwortlich machen, daß das Werk v. Balthasar noch wenig (der Vf. sagt: „malaisément") rezipiert sei. Vom deutschen Sprachraum her gesehen erscheint mir dagegen die Klage über die Nichtrezipiertheit inzwischen so gut wie gegenstandslos. Die Zahl der Dissertationen und Diplomarbeiten, aber auch die zügig voranschreitenden Übersetzungen der Hauptwerke weisen doch in eine andere Richtung. Es bleibt aber über die Sachfrage der Kritik nachzudenken. Wird der Weg der Balthasar-Forschung, wie der Vf. meint, wirklich auf eine Umsetzung auf die Ebene der sozialen Probleme („confrontation directe avec les problèmes éthiques du droit et de l'injustice" 338) hinsteuern müssen? Oder soll umgekehrt der Weg der Forschung nicht noch tiefer in die Trinitätstheologie v. Balthasars vordringen, die sich in den Bänden der „Theodramatik" zusehends mehr expliziert hat, und noch schärfer erhellen, was der Vf. selbst mit dem Abschnitt S. 326–330 (articulation théodramatique et structure analogique) anvisiert hat?

Hier ist schließlich auch der Ort, um kurz auf die Kritik einzugehen, die der Vf. (50–51) an meinem Deutungsversuch der „Analogia Caritatis" geübt hat. Er beurteilt meinen Versuch als eine „ontologische Reduktion", die die personale Dimension des Gott-Mensch-Verhältnisses in den Hintergrund drängt. Aber kann man überhaupt die caritas anders denken als personal? Eine Polemik gegen die Ontologie halte ich für kurzsichtig, weil die Philosophiegeschichte schon oft gezeigt hat, daß die Angriffe gegen die Metaphysik letztlich auch die Religion treffen.

Jeder, der durch die Schule Balthasars gegangen ist, wird immer wieder die letzten Seiten des dritten Bandes der „Herrlichkeit" III/1 meditieren, in denen der Christ als „Hüter der gesamtmenschlichen Metaphysik in einer seins- und gott-vergessenen Zeit" in die Pflicht genommen wird. Die knappen Thesen, mit denen ich die Analogie der Liebe zu skizzieren suchte, dienten dazu, ein heuristisches Prinzip aufzustellen, mit dem sich die Denkstruktur v. Balthasars herauslösen läßt. Dabei fiel mein Augenmerk vor allem auf die Spitze, die v. Balthasar gegen das Bemächtigungsdenken der eindimensionalen Rationalismen richtet, die das Mysterium des wundersamen Austausches zwischen Gott und Mensch verfehlen und zerstören, und weniger auf die positive Haltung des Geschöpfes, das in Gelassenheit und Hingabe sich in Bereitschaft stellt, daß der Austausch geschieht, was der Vf. mit dem Begriff der „Entsprechung" hervorgehoben hat und was sich in der Grundhaltung Marias (ecce ancilla Domini) ablesen läßt. „Das seinsmetaphysische Entsprechungsverhältnis wird zum Entsprechungsverhältnis der Liebe, was für den kreatürlichen Menschen nicht anders vollziehbar ist als in der demütigen Haltung der gehorsamen Gelassenheit, die gänzlich über sich verfügen läßt ... In diesem mystischen (und offenbarungstheologischen) Verständnis der Analogia Entis erblicken wir eine Grundstruktur des Balthasarschen Theologisierens" (in: Bijdragen 38 [1977] 253).

„Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu": der Titel des Werkes bündelt wie in einem Brennspiegel die weit verzweigten Ausführungen in ihrer Mitte zusammen. In ihnen hat sich der Autor als ein sicherer Kenner der Theologie Hans Urs von Balthasars erwiesen, die nicht nur vom Umfang her, sondern mehr noch durch ihre gedankliche Höhe und ihren existentiellen Ernst die besten Kräfte noch lange in Anspruch nehmen wird.

München Manfred Lochbrunner

Reiter, Johannes: **Modelle christozentrischer Ethik.** Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1984), 247 S. (Moraltheologische Studien Historische Abteilung, Bd 9) kart.

Diese Habilitationsschrift des heutigen Inhabers des Lehrstuhles für katholische Moraltheologie an der Universität Mainz, des Nachfolgers des um diese Wissenschaft verdienten Vorgängers J.-G. Ziegler, verdient hohes Lob als Beitrag zur Entwirrung der heutigen Lage in der katholischen Moraltheologie. Diese zeigt heute gegenüber der jüngsten Vorzeit, sagen wir bis Beginn des II. Vatikanums, ein so uneinheitliches Bild, daß man die Arbeit von R. begrüßen muß.

R. behandelt die bis etwa zum Beginn des II. Vatikanums dominierende christozentrische Sicht in der Moraltheologie. Es werden von R. dargestellt: F. Jürgensmeier, „Sittlichkeitslehre, Darstellung des Gliedseins im Leibe Christi" (21–49); F. Tillmann, „Moraltheologie, Darlegung der ‚Nachfolge Christi'" (50–73); N. Krautwig, „Moraltheologie, Entfaltung der Herrlichkeit Christi" (74–88); J. Kraus, „Moraltheologie, christologische Verdeutlichung der Verherrlichung Gottes" (89–101); G. Ermecke, „Moraltheologie, Darstellung der ‚sakramentalen Christusbildlichkeit'" (102–131); B. Häring, „Moraltheologie, Aufweis der Antwort gegenüber dem Anruf Christi" (131–155); A. Auer, „Moraltheologie, wissenschaftliche Darstellung des Vollzugs der in Christus zusammengefaßten Schöpfungswirklichkeit" (158–174); J. G. Ziegler, „Moraltheologie, Exemplizierung vom Sein zum Leben in Christus" (175–196). Es folgt als zusammenfassende Überschau: „Theologiegeschichtlicher Längsschnitt", „Finale, normative und kausative Christozentrik" und „Christozentrik und Kommunikabilität". Den Schluß bilden Literaturverzeichnis, Sachregister, Personenregister.

Wenn man die heutige Lage der Moraltheologie betrachtet, wie sie bei vielen unter den Einfluß der „Humanwissenschaften" (z. B. Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie und den Wissenschaften vom Recht, von der Wirtschaft und Kultur) unter Leitung eines unklaren „Wertvorzugsgesetzes" in Ausrichtung auf Interessensziele, d. h. teleologisch betrieben werden, muß man eine bedauernswerte Verarmung der katholischen Moraltheologie feststellen. Es handelt sich heute auch mehr um philosophische Ethik mit einiger theologischer Verbrämung als um kirchliche Glaubenswissenschaft, die die Ethik in sich aufnimmt. Würde man unter Anwendung der theologischen Methode das Wertvorzugsgesetz ontologisch am esse des handelnden Christen bzw. Menschen orientieren, ließen sich viele Unklarheiten und Irrtümer vermeiden.

Bochum Gustav Ermecke

Burbach, Hartmut: **Das ethische Bewußtsein.** Studien zur Systematik der theologischen Ethik Schleiermachers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984), 129 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 31) kart. DM 26.–

Die 1982 abgeschlossene Göttinger theologische Diss. trägt zutreffend den einschränkenden Untertitel „Studien ..."; denn der Ansatz der theologischen Ethik Schleiermachers wird in 5 Kapiteln beschrieben, ohne daß die Durchführung dieser Ethik dann im einzelnen entfaltet würde. Für die Darstellung von Einzelheiten kann Vf. sich zwar auf die Arbeit von H. J. Birkner „Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen

Systems", Berlin 1964, berufen. Aber in der kurzen Literaturliste vermißt man wichtige Literatur zum Thema, z. B. G. Ebeling, Frömmigkeit und Bildung, in: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, S. 60–95 oder E. Herms, Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, ZThK 73, 1976, S. 471–523. Von E. Hirschs Veröffentlichungen zu Schleiermacher wird kaum Gebrauch gemacht.

B. geht zu Beginn aus vom Verdikt der dialektischen Theologie über Schleiermacher als Theologen, formuliert in Emil Brunners provokanter These: „Nur Wort verpflichtet, Ursache brutalisiert" (S. 9, vgl. zur Beurteilung den Schluß S. 109). Die Arbeit hat zur Zielsetzung, diese Beurteilung der theologisch-ethischen Reflexion Schleiermachers an dessen eigenen Aussagen zu überprüfen.

Kap. I erörtert das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, freilich die gegenwärtige Grundsatzdebatte nur änigmatisch streifend. Die Wirkungsgeschichte Schleiermachers wird an Ernst Troeltsch (17), Emil Brunner (18), Karl Barth (20), Trutz Rendtorff (22), Dieter Schellong (23) dargestellt. Dabei fällt auf, daß alle diese Repräsentanten einer je bestimmten Sicht Schleiermachers ihrerseits Wertung, nicht historische Interpretationen bieten. Es folgen Ausführungen zum Verständnis von Ethik und philosophischer Theologie bei Schleiermacher (25ff).

Kap. II. „Ethisches Bewußtsein im kulturtheoretischen Kontext" (30ff) befaßt sich mit der Bedeutung von Frömmigkeit und Kirche für den kulturellen Prozeß. Das „ethische Bewußtsein als Gesinnung" ist eine kulturelle Notwendigkeit (36). – Das umfangreiche Kap. III „Die theologisch-christliche Grundlegung des ethischen Bewußtseins" (41ff) stellt anhand von Abschnitten aus Schleiermachers Glaubenslehre und der Einführung in die „Christliche Sitte" (nach studentischen Nachschriften!) dar: Christologie, die Lehre von Versöhnung und Erlösung (Glaubenslehre², § 100 und 101), Sündenverständnis, das königliche Amt Christi (54–59), Bewußtsein als Impuls und Handeln (59ff), Heiligung als „Kirche im Fortschritt" (64ff, 71ff). Bekehrung (74ff), Rechtfertigung (77ff), Wiedergeburt (81ff) und schließlich das Berufsverständnis (84ff). Die Anordnung der Lehrstücke durch B. ist eher zufällig. Richtig gesehen ist als Fazit von Schleiermachers „Ethos ohne Gesetzlichkeit die Preisgabe der reformatorischen Dialektik von Gesetz und Evangelium" (89) – wie übrigens auch bei Karl Barth. Schleiermacher und Barth haben mehr gemeinsam, als gemeinhin wahrgenommen wird (z. B. Verständnis der Sünde, keine praedestinatio ad malum, Apokatastasislehre, praesentische Eschatologie).

Kap. IV. „Ethisches Bewußtsein in der Gestaltung der kulturellen Wirklichkeit" (90ff) skizziert sodann die Funktion der Kirche für Schleiermachers Kulturtheorie, sowie die Durchführung in dessen Kultursoziologie, welche die „Welt als Schauplatz der Erlösung" begreift. – Das abschließende V. Kap. „Das ethische Bewußtsein im systematischen Zentrum der theologischen Ethik Schleiermachers" (99ff) verteidigt gegen die Kritik von Ernst Troeltsch und Karl Barth die Christozentrik als Grundlegung der „Konstitution des ethischen Bewußtseins": „Schleiermacher hat versucht, dieser prägenden Christusanalogie auch in ihrer kriteriellen Funktion dadurch gerecht zu werden, daß er sie als existenzgestaltende, für das jeweilige Bewußtsein geschichtsbildende Wirkungsmacht in der Gleichzeitigkeit zu aller Zeit verstanden hat" (101). Diesem Ergebnis ist zuzustimmen.

Die systematische Diskussion des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik, von „indikativischer gegen imperativische Ethik" (105) überzeugt jedoch weniger. Hier bleibt Vf. ganz Axiomen und Positionen Karl Barths verhaftet, die nicht unumstritten sind. Das Schleiermachergedenken 1984 hat in dieser Hinsicht über die vom Vf. unbefragt übernommene Grundvoraussetzung einer christozentrischen Konstitution der Ethik hinausgeführt.

Sachlich dokumentiert insofern die Diss. eine bestimmte Phase der Schleiermacherdeutung, nämlich die von der Dialektischen Theologie (sehr einseitig) vorgetragene, die allerdings im Ansatz korrigiert wird. Sprachlich ist die Arbeit schwer lesbar. So heißt es beispielsweise zum Verhältnis von Glaubenslehre und Sittenlehre: es „führt die Analyse der wissenschaftstheoretischen Formalität unmittelbar in die Materialität des Gegenstandsfeldes der Theologie als einer positiven Wissenschaft und findet hier retrospektiv ihre Begründung" (30). Es ist die Rede von „Theologieverratsverdächtigungen" seitens der Kontrahenten Schleiermachers (78). Der „Imperativik in der theologischen Impulshaftigkeit des ethischen Bewußtseins" sei immer schon Rechnung getragen (106). Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Diese manierierte Fachsprache weist auf sachliche Mängel hin; denn dem „ethischen Bewußtsein", das doch wohl auf Lebensgestaltung ausgerichtet ist, dürfte eine solche Darstellungsweise kaum angemessen und förderlich sein. Die Diss. dokumentiert insofern auf eine fast exemplarische Weise Probleme und Defizite heutiger ethischer Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie, ungeachtet eines ansonsten verständnisvollen und um Sachlichkeit bemühten Verständnisses Schleiermachers.

Bonn Martin Honecker

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (17). Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. – Das Krankenhaus in kirchlicher Trägerschaft. Mit Beiträgen von Walter Leisner, Hermann J. Pottmeyer, Lennart Ejerfeldt. – Münster: Aschendorff (1983). 181 S., kart. DM 30.–

Der hier anzuzeigende Bd der Essener Gespräche hat zwei Themenbereiche: Das Krankenhaus in kirchlicher Trägerschaft (Referate von Walter Leisner und Hermann J. Pottmeyer) und das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien (Referat von Lennart Ejerfeldt).

Leisner behandelt das Thema „Das kirchliche Krankenhaus im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland". Er muß feststellen, daß das kirchliche Krankenhaus durch die Bindung an die staatliche Finanzierung die wirtschaftliche Freiheit verloren hat. Die technischen und wissenschaftlichen Inhalte werden vom Staat vorgegeben. Auch die Bereiche von Organisation, Verwaltung, Personal und Betrieb sind seinem Einfluß nicht völlig zu entziehen. Trotzdem bleibt den Kirchen ein erheblicher Freiraum, den es auszufüllen gilt. Die religiöse Dimension liegt außerhalb der Zugriffsmöglichkeiten des Staates. Die Kirchen müssen sich freilich hüten, ihre Krankenhäuser selbst zu säkularisieren. L. tritt deshalb für eine klare, auch organisatorische Bindung an die Kirchen ein und fordert eine eindeutig religiös und nicht nur rein mitmenschlich motivierte Caritas. Sie setzt ein religiöses Engagement möglichst vieler im Krankenhaus Tätigen und die Integration der nicht religiösen Mitarbeiter voraus. Nächstenliebe ohne Transzendenz ist ein sozialer, kein religiöser Vorgang und kann sich deshalb nicht auf die Religionsfreiheit berufen.

Das Referat von Pottmeyer „Das kirchliche Krankenhaus – Zeugnis kirchlicher Diakonie und ihres Auftrags" kommt von anderen Ausgangspunkten zu durchaus ähnlichen Ergebnissen. P. beschäftigt sich mit dem Proprium des kirchlichen Krankenhauses, das er nicht nur in der kirchlichen Trägerschaft, sondern mehr noch in der Haltung der Mitarbeiter sieht, die ihre christliche Überzeugung in den täglichen Dienst einzubringen haben. Obwohl die rein medizinisch-technischen Tätigkeiten im kirchlichen Krankenhaus sich von denen in anderen Krankenhäusern nicht unterscheiden, prägen doch die christliche Haltung der Mitarbeiter und die Dienstgemeinschaft den Geist des Hauses. Diese Dienstgemeinschaft verpflichtet jeden Mitarbeiter, auch den Chefarzt, dessen Einkommen nicht den Eindruck entstehen lassen sollte, die anderen Mitarbeiter würden zu seinen Gunsten ausgenutzt. Auf die Aufgaben des kirchlichen Krankenhauses in der modernen ganzheitlichen Medizin wird abschließend eindringlich hingewiesen.

Die Diskussion zeigt weitgehende Zustimmung zu diesen Thesen der Referenten. Das Bundesverfassungsgericht hat inzwischen in seinem Beschluß vom 4. 6. 1985 – 2 BvR 1703/83 u. a. – ausdrücklich die Bedeutung der christlichen Dienstgemeinschaft im kirchlichen Krankenhaus anerkannt.

Auf ein ganz anderes Feld führt der Vortrag von Ejerfeldt „Das Verhältnis von Staat und Kirche in Skandinavien, dargestellt am Beispiel Schweden". Ejerfeldt, Universitätsdozent in Uppsala, stellt die besonderen Verhältnisse in Skandinavien dar. In allen skandinavischen Ländern (Schweden, Norwegen, Dänemark, Finnland und Island) bestimmt die lutherische Tradition das Bild, wobei Schweden und Finnland die älteren Kirchenstrukturen am meisten beibehalten haben.

In Schweden hat sich bis heute ein Staatskirchentum erhalten, das die lutherische Staatskirche sehr begünstigt, ihr aber auch die Bewegungsfreiheit nimmt. Wegen der Dienste der Staatskirche im Personenstands- und Begräbniswesen zahlen auch Nichtmitglieder 30 Prozent der Kirchensteuer an die Staatskirche. Andere Religionsgemeinschaften haben keine Möglichkeit der Steuererhebung und tun sich mit ihrer Finanzierung entsprechend schwer.

Die Mitgliedschaft in der Staatskirche ist von der Taufe unabhängig. Bei den kirchlichen Wahlen beteiligen sich auch Fernerstehende, so daß häufig die politischen Parteien in die Kirchengemeinden hineinwirken können. Den Einfluß auf die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts und auf die Ausrichtung der theologischen Fakultäten hat die Staatskirche weitgehend verloren. Andererseits hat der schwedische Reichstag die volle Gesetzgebungskompetenz auch in Kirchensachen. Die Regierung verleiht die kirchlichen Ämter. Nur für innerkirchliche Fragen, insbesondere für Fragen der Lehre, ist das Normgebungsrecht auf die Synode delegiert.

Insgesamt ergibt sich das Bild eines Staat/Kirche-Verhältnisses in einem Übergangsstadium. Grundlegende Reformen im Sinn einer stärkeren Trennung von Staat und lutherischer Kirche erscheinen erforderlich, zum einen wegen der Gleichberechtigung anderer Religionsgemeinschaften, zum anderen um der Freiheit der lutherischen Kirche willen. Entsprechende Vorschläge konnten jedoch bisher nicht realisiert werden.

Im Anhang des Bandes sind das Krankenhausfinanzierungsgesetz des Bundes nach dem Stande vom 22. 12. 1981 und das Krankenhausgesetz des Landes Nordrhein-Westfalen abgedruckt.

Köln Wolfgang Rüfner

Schöpsdau, Walter: **Konfessionsverschiedene Ehe.** Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 192 S. (Bensheimer Hefte, hrsg. vom Evangelischen Bund, Heft 61) kart. DM 17.80

Das Handbuch zur Konfessionsverschiedenen Ehe, dessen Vf. am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim als Referent tätig ist, versucht, die für die betroffenen konfessionsverschiedenen Braut- und Ehepaare nach Inkrafttreten des Codex Juris Canonici 1983 neu entstandene Situation aufzuarbeiten.

Zur Erläuterung und Interpretation des katholischen Eheverständnisses hat der Vf. darüber hinaus bevorzugt das von Papst Johannes Paul II. veröffentlichte Apostolische Schreiben „Familiaris consortio"

vom 22. November 1981 hinzugezogen. Das Buch ist unterteilt in drei größere Abschnitte: I. Das Verständnis der Ehe (9–41); II. Die konfessionsverschiedene Ehe (42–87); III. Dokumente (89–187). In einem Anhang schließen sich Literaturhinweise (188–190) sowie ein Sachregister (191f) an.

I. In den einleitenden Bemerkungen zum „Verständnis der Ehe" steckt Sch. den Rahmen ab, in dem er die Ehelehre der Kirchen behandeln will. So stellt er gleich zu Beginn fest, daß die Ehe einen Problembereich darstellt, in dem die Kirchen „am ehesten zueinander finden, wo sie nicht mit derAufarbeitung von Lehrdifferenzen der Vergangenheit beschäftigt sind". (9) „Denn (dort) wo Katholiken und Protestanten in der Eheberatung tätig sind, ist viel mehr Gemeinsamkeit in Theorie und Praxis festzustellen, als aufgrund offizieller lehramtlicher Aussagen möglich ist." (9) Die Schwierigkeiten, zu einer gemeinsamen theologischen Sicht in Ehefragen zu finden, seien es dogmatisch oder pastoral fundierte, haben nach Ansicht des Vf.s zudem ihren Grund darin, daß die „reformatorischen Kirchen ... weder eine Theologie der Ehe noch ein kirchliches Eherecht (kennen)" (9). Im Unterschied zum evangelischen betrachtet er das katholische Verständnis der Ehe vornehmlich unter der Prämisse der „Verknüpfung von Theologie und Recht". Diese Distinktion zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamten Ausführungen zum ersten Abschnitt. Das Verständnis der katholischen Theologie zur Ehe wird fast ausschließlich an dem gemessen, was das kirchliche Eherecht in den Canones zu den jeweiligen Fragen bestimmt.

In den Unterpunkten „Ehe als Institution" und „Das Verhältnis Christi zur Ehe" beschreibt Sch. aus seiner Sicht das Verständnis der Konfessionen zur Ehe. So greift er u. a. das Zustandekommen der Ehe gemäß der katholischen Lehre und des Kirchenrechts auf. Seine Überlegungen dazu leitet er wie folgt ein: „In der römisch-katholischen Ehelehre ist umstritten, ob allein der Konsens der Eheleute oder auch die kirchliche Mitwirkung beim Konsens die Ehe begründet." (15)

Wenn Sch. weiter unten von der Sakramentalität der Ehe spricht, die er gemäß „katholischer Lehre" in „einer spezifischen Exegese von Eph 5,22ff" begründet sieht (25), hebt er davon – als Unterschied in der Sache – den Ausdruck der Reformatoren ab, die Ehe sei ein „weltlich Ding" (28). Diesen Ausdruck interpretiert er dabei so: „Sie (die Ehe) ist, nicht anders als etwa der Beruf, ein Ort der Glaubensbewährung und des Lebens vor Gott." (28) Aufgrund dieser, der Ansicht des Vf.s nach, elementaren Unterschiede, ist es nicht berechtigt, „in der Frage der Sakramentalität der Ehe" von einer „tiefsten gemeinsamen Sicht der Ehe" zu sprechen (29), so wie es der „Schlußbericht der katholisch/lutherisch/reformierten Kommission" (1976) tut.

Im Unterpunkt „Scheitern der Ehe" stellt Sch. die Standpunkte der evangelischen, orthodoxen und katholischen Kirche zur Ehescheidung bzw. zur Nichtigerklärung der Ehe dar. In kurzer aber vollständiger Weise beschreibt der Vf. die jeweiligen Voraussetzungen, unter denen in den einzelnen Kirchen eine Scheidung oder Auflösung erfolgen kann. Sch. unterläßt es dabei nicht, die „wesenseigene Dauerhaftigkeit" der Ehe im Verständnis der reformatorischen Kirche zu betonen.

II. Die konfessionsverschiedene Ehe. Sch. sieht richtig, daß das Hauptproblem der konfessionsverschiedenen Ehe „in dem objektiven Tatbestand getrennter Kirchen" besteht. (42) So gehört es zu einer dringlichen Aufgabe „ökumenischer Seelsorge", auftauchende „konfessionelle Vorurteile" überwinden zu helfen. Der Vf. betont, daß sich hinsichtlich der Seelsorge für konfessionsverschiedene Ehen in den Kirchen ein beträchtlicher Wandel vollzogen hat.

In verständlicher Form erklärt der Vf. weiter unten die rechtlichen Bestimmungen zum Zustandekommen einer konfessionsverschiedenen Ehe gemäß des neuen CIC. Er beschreibt dabei die kirchenrechtlich relevanten Ausdrücke in allgemeinverständlicher Weise.

Der Vf. greift danach nochmals die Probleme auf, deren sich eine gemeinsame Seelsorge der Kirchen vordringlichst anzunehmen hat. „Eine Möglichkeit gemeinsamer evangelisch-katholischer Seelsorge könnte die Durchführung von ehevorbereitenden Seminaren sein, an den Eheberater, Psychologen, Ärzte, Juristen und Seelsorger mitwirken." (69)

Ein weiteres Problemfeld stellt das religiöse Leben der Familien dar. Darunter fallen die religiöse Erziehung der Kinder sowie der Gottesdienstbesuch. Der Vf. hebt hervor, daß gerade bei konfessionsverschiedenen Ehepartnern der sonntägliche Gottesdienst dadurch belastet wird, daß es in der Regel nicht möglich ist, gemeinsam zu kommunizieren. Er unterläßt es aber auch nicht darauf hinzuweisen, daß der neue CIC „es dem Urteil des einzelnen Bischofs bzw. der Bischofskonferenz überläßt, wann eine schwerwiegende Notsituation vorliegt" (can. 844 § 4) (80), die es rechtfertigt, dem evangelischen Christen in der Ehe die Möglichkeit des Eucharistieempfanges zu gestatten.

III. Dokumente. Dieser Abschnitt umfaßt a) die von beiden Kirchen in Deutschland gemeinsam herausgegebenen Texte zur konfessionsverschiedenen Ehe; b) einen Text zum evangelischen Eheverständnis (1970); c) sowie die von der katholischen Kirche herausgegebenen Schreiben zum Thema.

Besondere Erwähnung verdienen:

1) Ja zur Ehe. Wort der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (1981). (106–110)

2) Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien (1981). (111–146)

3) Ein Auszug aus dem neuen CIC der offiziellen zweisprachigen Ausgabe. (180–183)

In der Beurteilung dieses Buches muß positiv herausgestellt werden, daß es dem Vf. besonders im zweiten Teil gelungen ist, einerseits die kirchenrechtliche Situation konfessionsverschiedener Ehe, sowie andererseits die pastoralen Probleme deutlich herauszustellen und auf den Punkt hin zu formulieren. Zu begrüßen ist auch der Dokumentarteil, der die wichtigsten Äußerungen der Kirchen zum Thema beinhaltet.

Diese positiven Aspekte können jedoch nicht über die Schwächen, besonders des ersten Teils, hinwegtäuschen. Der oben schon zitierte Satz, daß es in der römisch-katholischen Ehelehre umstritten sei, „ob allein der Konsens der Eheleute oder auch die kirchliche Mitwirkung beim Konsens die Ehe begründet", scheint mir mehr als nur mißverständlich formuliert. Es geht dem Vf. dabei um die Frage, wie sich beim Eheabschluß „das Handeln der Eheleute und das Handeln des Priesters" zueinander verhalten. Die zweifelhafte Beurteilung Sch.s geht m. E. davon aus, daß der Vf. dogmatische Feststellungen zum Wesen des Ehesakraments mit den eher positiv-rechtlichen Anordnungen des Kirchenrechts in einen Topf wirft. Eine Überlegung zu diesem Thema müßte wohl unter folgender Voraussetzung geschehen;*mit* der Tradition ist zu sagen, daß allein der freiwillige Konsens der Brautleute die Ehe begründet; die Mitwirkung des Priesters oder anderer an der Trauung fügt dem Ehesakrament von der Sache her nichts mehr hinzu.

Sch. bemerkt, daß die katholische Theologie aufgrund einer „spezifischen Exegese" von Eph 5,22ff ihr Verständnis von der Ehe als Sakrament begründet, indem „die Ehe von Christen als zeichenhafter Hinweis auf den Bund zwischen Christus und der Kirche und zugleich als gnadenhafte Anteilhabe an ihm verstanden wird". (25) Dabei übersieht er folgendes: a) Selbst das Konzil von Trient betrachtet Eph 5,22ff nicht als Beweis für die Sakramentalität der Ehe. b) Diese von Sch. „spezifisch" bezeichnete Exegese läßt sich ohne weiteres auch bei Martin Luther finden (vgl. dazu bes. WA 2, 166f; WA 41, 548f).

Die intensive Auseinandersetzung mit der Lehre der anderen Konfession wird in diesem Buch vermißt; das zeigt sich auch in der vom Vf. geäußerten Befürchtung, es drohe „ein Automatismus der Gnade", „wenn ... aufgrund der Taufe" dem „nichtkatholischen Christen beim Eheabschluß" „gar keine andere Wahl (bleibe), als eine sakramentale Ehe einzugehen ..." (27) Hinter dieser Befürchtung des Vf.s scheint das Mißverständnis um die Gnadenwirksamkeit der Sakramente „ex opere operato" zu stehen. Angesichts der katholischerseits oft ausgeführten Klarstellungen zu diesem Themenbereich erübrigt sich wohl eine Antwort darauf.

Außerdem bleibt es fraglich, ob Sch. seiner eigenen evangelischen Tradition gerecht wird, wenn er in Abgrenzung zur katholischen Überzeugung der Sakramentalität der Ehe den Ausdruck der Reformatoren heranzieht, die Ehe sei ein „weltlich Ding", und er diesen Ausdruck wie oben angegeben interpretiert: Die Ehe ist, „nicht anders als etwa der Beruf, ein Ort der Glaubensbewährung und des Lebens vor Gott" (28).

Die genannten Schwierigkeiten (es sind hier nur einige wenige genannt), die der Vf. mit dem Verständnis der Ehe als Sakrament hat, haben m. E. ihren Grund auch darin, daß er gerade in bezug auf die Ehe die „Aufarbeitung von Lehrdifferenzen der Vergangenheit" für nicht notwendig hält. (9) Mir scheint aber, solange man sich nicht der Mühe unterzieht, die gegenseitigen Lehrverurteilungen systematisch aufzuarbeiten, wird es ungleich schwerer, ein gemeinsames Verständnis in der Sache zu finden.

Dem Vf. muß zwar zugute gehalten werden, daß dieses Handbuch eine solche Aufgabenstellung nicht hinreichend bewältigen kann; dennoch dürfen gerade bei der Behandlung bestimmter Themen von besonderer ökumenischer Relevanz m. E. die Ergebnisse der jüngeren Forschung nicht einfach übergangen werden und alte Vorurteile ungeprüft in die Darstellung mit einfließen.

Münster Christoph Bussen

Loduchowski, Heinz: **Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten.** Bd III von Schöpferische Selbstmitteilung. – Essen: Ludgerus Verlag (1982). 189 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt, Bd 29) kart.

L.s Bd III von „Schöpferische Selbstmitteilung" baut auf Bd I „Grundlagen einer kreativ-dialogischen Erziehung und Bildung" auf und überträgt die Grundsätze von Bd II „Kreative Kommunikation in Gruppen" (vgl. Theologische Revue 77/1981, 60) auf das religionspädagogische Handlungsfeld Schule. Unmittelbar angesprochen sind daher Religionslehrer und Katecheten, die Religionsunterricht erteilen oder in der Gemeindekatechese tätig sind. Ihnen will der Vf. „Religionsdidaktisch-methodische Hinweise zu einer ganzheitlichen Vermittlung von menschlichen Grunderfahrungen und christlichen Glau-

benserfahrungen" geben, die es ihnen ermöglichen sollen, die Kluft zwischen Glaubenswirklichkeit und Lebenswirklichkeit zu überbrükken. Gleichzeitig sollen sie aber auch befähigt werden, möglichen schulischen Einseitigkeiten gegenzusteuern und die jungen Menschen mit Leib und Seele und allen ihren Kräften anzusprechen und zu aktivieren. L. ist davon überzeugt, daß dies nur gelingt, wenn im Religionsunterricht ein kommunikatives Unterrichtsklima herrscht, „wenn sich die Beteiligten in partnerschaftlicher Kommunikation um die christlichen Kräfte von Glaube, Hoffen und Liebe bemühen. Denn Didaktik als Kunst des Lehrens und Lernens und Methodik als Wegbereitung zu den unterrichtlichen Zielen dürfen nicht als bloße Gebrauchsrezepte und Techniken mißverstanden werden."

Als religionsdidaktisch-methodische Hilfen zu einem kreativen und kommunikativen Religionsunterricht werden unter den möglichen unterrichtlichen Handlungsformen besonders herausgestellt das Spiel, die kommunikative Erzählung, die schöpferische Ausdrucksgestaltung, das Bibellesen und Meditieren, das Erarbeiten von biblischen Texten, das Singen und Musizieren einschließlich des Improvisierens, das Malen und Arbeiten mit Sprech- sowie mit Symbolzeichen. Alle diese Handlungsformen werden anhand von Beispielen erklärt und wenigstens in kurzen Unterrichtsbeispielen in ihrer kreativ-kommunikativen Besonderheit exemplifiziert.

Mehr als in den vorausgehenden Bden hat sich der Vf. in diesem Bd an den Arbeiten von Fritz Oser orientiert.

Ein stärkerer Bezug zu den einschlägigen fachwissenschaftlichen Abhandlungen über die Handlungsformen des Religionsunterrichts hätte den „kommunikativen" Wert von Loduchowskis Darlegungen erhöht. In seiner jetzigen Gestalt bietet das vorliegende Buch dem Religionslehrer und denen, die es werden wollen, viele Anregungen und wertvolle Beispiele, vermittelt ihm jedoch kaum ein vertieftes religionsdidaktisches Theorieverständnis.

Regensburg Johann Hofmeier

Ringele, Beate: **Tilmann Moser „Gottesvergiftung".** Über die Ursprünge von Religion im frühen Kindesalter. – Essen: Verlag Die Blaue Eule (1984). 199 S. (Religionspädagogische Perspektiven, Bd 2), kart. DM 24.–

Dieses Buch dokumentiert eine ungeheure Aktualität der im Titel angegebenen Schrift von T. Moser: Die Vf.in, Jahrgang 1957 (!), findet in der religiösen Kindheitsbiographie dieses Psychoanalytikers und Religionskritikers viel von dem wieder, was sie in ihrer eigenen religiösen Sozialisation und Erziehung erfahren – oder besser: erlitten – hat. Dies war für sie der Anlaß, in ihrer theologischen Examensarbeit sich mit der gen. Schrift auseinanderzusetzen und der Frage nachzugehen, ob Religion in der frühen Kindheit unweigerlich Vernichtung jeglicher Freiheit und Lebensfreude zur Folge hat.

Unter Heranziehung auch anderer autobiographischer Zeugnisse von T. Moser nimm die Vf.in zunächst eine detaillierte Rekonstruktion seiner frühkindlichen Lebenswelt vor. In einem zweiten Schritt unterzieht sie das Gottesbild T. Mosers einer eingehenden Analyse. Dabei wendet sie nicht nur gängige Kategorien zur Differenzierung des Problems an (u. a. Theoreme wie Urvertrauen, Zwichenmenschlichkeit sowie das theologisch-religiongspsychologische „Erwählungs"-thema), sondern konstruiert einen – vor allem an A. Miller orientierten – sozialisations-theoretischen Bezugsrahmen, der ihr eine Verortung der singulären und subjektiven Erfahrungen Mosers vor einem allgemeinen Hintergrund ermöglicht.

Der Teil II ist „Konsequenzen für die Religionspädagogik" überschrieben. Nach Meinung der Vf.in kann die Religionspädagogik der Herausforderung, die in T. Mosers Schrift enthalten ist, nur begegnen, wenn sie vor allen praktischen Orientierungshilfen sich ihrerseits der Ursprünge der Religion in der frühen Kindheit vergewissert und dabei das Gespräch mit entsprechenden psychoanalytischen Konzeptionen aufnimmt. Sie leistet dazu einen Beitrag, indem sie aufzeigt, wie vom Narzißmus-Konzept insbesondere H. Kohuts her sich über Freud hinausführende neue Perspektiven auf das religiöse Phänomen eröffnen; sie konkretisiert das anhand der religionspsychologischen Ansätze von J. Scharfenberg und H. Müller-Pozzi.

Die Arbeit mündet noch nicht in ein religionspädagogisches Konzept, sondern postuliert ein solches: „Dieses Wissen um die Bedeutung der psychischen Dimensionen in der frühen Kindheit für das ganze spätere Leben sollte die Religionspädagogik in ihren Ansätzen zu integrieren versuchen" (190). Dazu wichtige Aspekte zusammengetragen zu haben, macht das Verdienst und zugleich den sehr informativen Wert dieser Arbeit aus.

Paderborn Norbert Mette

Emeis, Dieter: **Jesus Christus – Lehrer des Lebens.** Katechetische Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 197 S. kart. DM 19.80

Das Buch beginnt mit Bemerkungen „Zur Begründung und Einführung", die die Christozentrik jeder Katechese und die „Aufgaben einer katechetischen Christologie" herausstellen (11–41). Dann folgt ein Kapitel über „Die Katechese Jesu" (42–88), beginnend mit vorbereitenden Darlegungen „Zur Grundstruktur christlichen Glaubens an Gott" (43–55), weitergeführt mit einer Zusammenfassung des Inhalts der Katechese Jesu (55–78) und „Kreuz und Auferweckung als Krise und Bestätigung der Katechese Jesu" (79–88). Das letzte Kapitel behandelt dann „Die Christuskatechese" (89–197), d. h. nach „Vorbemerkungen": „Der Weg zum Christusglauben" (95–106), „Gottes eingeborener Sohn" (106–128), „Für uns gestorben – auferstanden von den Toten" (128–158), „Aufgefahren in den Himmel – erhöht zur Rechten Gottes" (158–163), „Er wird wiederkommen" (163–177), „Durch ihn ist alles geschaffen" (178–182), „Der Träger und Spender des Geistes" (182–197).

Das Ganze ist von moderner Theologie inspiriert und bemüht sich ständig um das, was man in der heutigen Religionspädagogik ‚Korrelation' zu nennen pflegt. So ist z. B. das letzte Kapitel gewöhnlich je untergliedert in Ausführungen 1. zur theologischen Intention einer Glaubensaussage (z. B. Gottessohnschaft), 2. zu möglichen Zugängen und Aktualisierungen angesichts heutiger Erfahrungen und 3. zur Feier des Glaubens (in der Liturgie). Damit ist auch deutlich, daß die ‚Katechese' eng mit der Liturgie verbunden wird.

Auffällig ist, daß ‚Schuld' und ‚Sünde' – gerade heute für viele schwer verständlich – nur sehr kurz in den Blick kommen (137ff). Doch wird solche Einzelkritik, zu der es übrigens kaum Anlaß gibt, dem Buch nicht gerecht. Es muß von seinem programmatischen Untertitel „Katechetische Christologie" her gewürdigt werden.

Der hierbei stillschweigend zugrundeliegende Katechesebegriff ist der heute – vor allem in den offiziellen Dokumenten (z. B. Catechesi Tradendae, 1979) – weithin übliche, wonach die mehr oder weniger organisierten Lernprozesse im Glauben (von der Wiege bis zur Bahre) als Katechese zu bezeichnen sind. Diese (gegen die Tradition!) radikale Erweiterung des Begriffsinhalts, die – soweit ersichtlich – in diesem Fall noch nicht einmal die in Catechesi Tradendae wenigstens formal durchgeführte Unterscheidung von ‚erster Verkündigung des Evangeliums' und Katechese (Nr. 19) macht, führt dazu, daß die angestrebte Korrelation vage bleibt, weil der Adressat/die Adressaten unbestimmt bleiben: Solche, die erstmals der Christusbotschaft begegnen, Unmündige im Glauben (sei es, daß sie als Erwachsene nach der Glaubensentscheidung vor der Taufe oder als getaufte Kinder in das Glaubensverständnis eingeführt werden – der ältere Katechesebegriff –, sei es, daß sie als getaufte Erwachsene noch ohne solche Einführung sind), ‚praktizierende' Christen, Schüler . . .? Entsprechend bleiben die – im einzelnen nicht selten anregenden – Situationsbeschreibungen aufs Ganze gesehen sehr inhomogen (einmal ist es eine Erscheinung ‚der Gesellschaft', dann eine ganz spezifisch katholische Frömmigkeitstradition); die vielen absichernden Hinweise, es könne hier keine spezifisch adressatenbezogene Katechetik entwickelt werden (24, 36, 40f u. ö.), zeigen dieses Dilemma. Entsprechend auch ist die Zielsetzung dieser Katechetik sehr allgemein, und alles, was (mit Recht) über (problematische) ‚Vollständigkeit', ‚Vorläufigkeit', ‚Wegcharakter' von Katechese und notwendiger Auswahl von Inhalten gesagt wird, bleibt blasse Theorie. Denn faktisch will dieses Buch a l l e s, was heute (in Exegese und vor allem Systematik) christologisch bedeutsam erscheint, in Katechese übersetzen. Das gelingt nur, wenn man sehr abstrakt redet. Bei allem anerkennenswerten (!) Bemühen gerade um kurze Zusammenfassungen (jeweils in einem Kasten gedruckt), über eine Zusammenfassung wie die folgende – als katechetische „Grundstruktur" des Bekenntnisses zum Auferstandenen gedacht – kann man in diesem Kontext nur schwer hinauskommen: „Christen glauben Gott, dem Vater Jesu Christi, Jesus als seinen Christus, weil Gott Jesus von den Toten auferweckt und ihn darin als den offenbart hat, indem (richtig wohl: in dem) er selber den Menschen nahegekommen ist, um sie zu retten" (106). – Die ‚Katechese Jesu' dagegen, wie sie die Evangelien spiegeln, ist konkret. Und um diese Konkretion geht es m. E., wo heute von Katechetik die Rede ist.

Die Gattung des hier vorliegenden Buches hat eine gute Tradition als pastorale Literatur, die theologisch interessierte Leser im Auge hat – eine wichtige Aufgabe. Als ‚Katechetik' freilich scheint mir das heute zu wenig zu sein, weil so ein Unterschied zu einer ‚pastoralen' oder ‚homiletischen' Christologie nicht erkennbar ist, genauer, weil das wissenschaftsmethodische Profil der Katechetik auf diese Weise (den heutigen Möglichkeiten entsprechend) zu wenig entwickelt wird. Grundgelegt wird das durch den – dem Autor natürlich nicht anzulastenden – heute üblichen Katechesebegriff, der nahezu alles umfaßt, was mit Glaubensverständnis zu tun hat, eine Begriffsbildung, die wissenschaftlich (wie alle ‚Generalbegriffe') wenig fruchtbar ist.

Ausburg Eugen Paul

Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Bd 2. Hrsg. von Ralph Sauer. In Zusammenarbeit mit V. Hertle, E. J. Korherr, W. Muschick, M. Saller und R. Trottmann und in Verbindung mit dem Deutschen Katecheten-Verein, München. – München: Kösel-Verlag (1985). 387 S. und 8 Dias. geb. DM 44.–

Parallel zum zweiten Bd des Lektionars für Gottesdienste mit Kindern mit den Schwerpunktbereichen Lebenswelt des Kindes, Lebensordnung des Christen und biblische Gestalten als Zeugen des Glaubens ist auch der zweite Bd des Handbuches zum Lektionar erschienen.

Jeder Perikope des Lektionars ist im Kommentarband ein Kapitel zugeordnet. Dieses enthält didaktisch-methodische Hinweise, eine Predigtskizze, Vorschläge für den Einsatz von Medien und von Liedern und Gesängen (aus dem „Gotteslob" oder anderen Liedsammlungen), Verweise auf Gottesdienstvorlagen und Predigtmodelle (= Literaturhinweise).

Insgesamt gesehen bietet das Handbuch eine Fülle von Anregungen zu den Lesungen des Kinderlektionars. Daß diese von unterschiedlicher Qualität sind, ist sicherlich auf die Vielzahl von Autoren zurückzuführen und die Gewichtung, die sie dem jeweils ausgearbeiteten Kapitel geben: Soll der Gottesdienst unter katechetischen Gesichtspunkten gestaltet oder das hier und jetzt sich vollziehende Heilsgeschehen gefeiert werden? Dennoch vermag dieses Buch vielleicht zu erreichen, daß dem „liturgischen Wildwuchs in Sachen Kinderliturgie" noch mehr Einhalt geboten wird. Befremdlich ist allerdings (wie schon beim ersten Bd) der häufige Verweis auf kindgemäße Textfassungen der einzelnen Perikopen. Damit macht sich das Buch als Handbuch zum Lektionar selbst ein wenig unglaubwürdig. Das Vertrautwerden der Kinder mit der Heiligen Schrift dürfte zudem durch die Verwendung von Paraphrasen kaum gefördert werden.

Steinau Maria-Regina Broj

Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen. Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr. Hrsg. von Teresa Berger. – Mainz: Matthias-Grünewald (1985). 159 S., kart. DM 24.80

Zunehmend wird in der Liturgie die einseitige Spiritualisierung als Mangel empfunden, das Einbringen der Leibhaftigkeit und damit ganzmenschlicher Ausdrucksdimensionen gefordert. Damit verbunden ist die Wiederbesinnung auf die Sprache des Tanzes. Als darstellender Tanz ist das nichts Ungewöhnliches mehr. So hat John Neumeier 1982 in Hamburg die Bachsche Matthäuspassion als Tanzdrama interpretiert. Und nicht wenige Gemeinden bringen derartige Formen auch in die Liturgie der Erwachsenengottesdienste hin und wieder ein. Allerdings sind rhythmische Bewegungsformen der ganzen Gemeinde weithin noch auf Kindergottesdienste beschränkt. Dabei verlangen Klage und Jubel, Bitte und Dank geradezu nach entsprechenden körperlichen Ausdrucksformen, die über Jahrhunderte hinweg auf nur wenige gestische Elemente reduziert waren. Wo heute erste Versuche auch bei Erwachsenengottesdiensten (Voraussetzung: überschaubare Teilnehmerzahl und geeigneter Raum) unternommen werden, zeigt sich, daß der Satz des Ambrosius „Der Tanz ist der Gefährte des Glaubens und der Gespiele der Gnade" sich in der Liturgie durchaus verwirklichen läßt. So werden der Kreis wiederentdeckt, die Spirale, das Labyrinth, der Pilgercharakter des Weges, die Umkreisung des verehrten Ortes, die Begegungsform des Aufeinanderzugehens.

B. hat 30 Beispiele für unterschiedliche liturgische Feiern gesammelt, die vor allem auf der Kreisform des Reigens und damit auf der Form der ältesten Kulttänze aufbauen. Es ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis, wobei alle Modelle von Lydia Baßler choreographisch überarbeitet wurden. Somit ist es eine gute Anregung für alle, die sich praktisch mit körperlichen Ausdrucksformen in der Liturgie befassen wollen. Ähnliche Bemühungen hat es in den letzten Jahren schon öfter gegeben. So stellte u. a. Christine Bittner (Der religiöse Ausdruckstanz. – München: Kösel 1982) mimische und pantomimische Elemente für Jugendliche vor, während Hilda-Maria Lander (Tanzen will ich. – München: Pfeiffer 1983) von Folklore-Tänzen ausging und die Grundsymbolik der tänzerischen Formensprache für den Gottesdienst zu erschließen versuchte.

Es ist sicher an der Zeit, diese Dimension der Liturgie neu zu beleben und Versuche mit Formen zu unternehmen, die sich bewähren und Modellcharakter bekommen können. Eine entsprechende liturgietheologische Grundlegung im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit wäre dafür wünschenswert.

Münster Klemens Richter

Trinité et Liturgie. Conférences Saint-Serge. XXXe semaine d'études liturgiques. Paris, 28 juin – 1er juillet 1983. Ed. par A. M. Triacca et A. Pistoia. – Rom: C.V.V. – Edizione liturgiche 1984. 458 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". „Subsidia" 32) kart. Lit 40 000

Seit sich die beiden Hrsg. um eine Veröffentlichung der Beiträge der Studienwoche Saint-Serge im Verlag der römischen Vinzentiner bemühen (vgl. ThRev 80 [1984] 491–494), erscheint eine regelmäßige Publikation gesichert. Auch die Referate von 1984 über Eschatologie und Liturgie sind kürzlich erschienen. Thema der 32. Woche im Juni 1985 war Maria und die Gemeinschaft der Heiligen.

Der vorliegende Bd enthält 21 Beiträge, zehn römisch-katholischer (mehrere handeln über östliche Liturgien), sieben orthodoxer, zwei reformierter, eines angelikanischen und einen lutherischen Theologen, dazu die Einleitungen der beiden Herausgeber, von denen A. Pistoia wieder zwei nützliche „Wege zur Lektüre" der Beiträge bietet, die im Buch nach den Verfassern alphabetisch geordnet sind. Wenn hier die meisten Beiträge nur erwähnt werden, so bedeutet das keine Abwertung der übrigen, z. B. der Referate über die Weisheit und ihr etwaige Hypostasierung im AT (H. Cazelles zu Spr 8,22) und in der jüdischen Liturgie (K. Hruby).

eis to onoma bedeutet nach E. Cothenet bei Mt 28,19 nicht „übereignen", sondern „bei der Taufe anrufen" (71). C. geht als Exeget nicht darauf ein, daß die Liturgien in Ost und West ein solches Anrufen nicht enthalten (wohl seit je die Fragen nach dem Glauben an die drei Personen). Mt 28,19 erscheint als „Taufformel" relativ spät: im Osten im 4. Jh., in der römischen Liturgie erst im 8./9. Jh. J. Breck („trinitarische Formeln" im NT) beruft sich daher zu Unrecht auf Did 7,1 und Justin, Apol I 61,3. Beide beweisen keine „trinitarische liturgische Formel" (41). Ders. schreibt dagegen richtig, daß Mt 28,19 wie andere trinitarische Formeln im NT, auch 2 Kor 13,13, keine stereotypischen liturgischen Formeln, sondern wesentlich kerygmatisch zu verstehen sind (45, 49).

Nach G. Fauquet kann die liturgische Salutation „Pax vobis" vom NT her als trinitarisches Kerygma verstanden werden (95–102). Mit bekannter Kompetenz belegt A. Rose aus zahlreichen Väterschriften und einigen Liturgien die Interpretation einiger Psalmverse von der Trinität (32,6; 117,15,18; 35,9f), vom Logos (306,20; 118,84) und vom Geist her (Ps 50,12ff; 103,30): 255–282. Ch. Renoux weist trinitarische Aspekte des Pfingstfestes in den Liturgien (viele nichtedierte Quellen) der antiochenischen Familie auf (231–253). Den Übergang von der Verherrlichung des Namens Gottes zum expliziten trinitarischen Bekenntnis in den syrischen Liturgien stellt I.-H. Dalmais dar (79–93). Erzbischof G. Wagner bekräftigt den arianischen und anomöischen Charakter der Anaphora in Const Ap VIII (mit Verweisen auf Entschärfungen im textus receptus: 391f). Er gibt zwei Beispiele etwa gleichzeitiger orthodoxer Reaktion auf häretische Stellen (385–393).

Mehrere Studien betreffen die Beziehungen zwischen liturgischem Jahr und trinitarischem Glauben in der byzantinischen Liturgie allgemein:

E. Theodorou (283–299), in Gesängen der Fastenzeit: C. Andronikof (17–35), in der Osterzeit: N. Ossorguine (174–194), am Pfingstfest: Metropolit C. Harissiadis (119–135) und in der Ikonographie: N. Ozoline (195–212).

Über den Heiligen Geist nach dem Römischen Missale referiert P. Picard (359–419): Tauffest Christi, Pfingsten, drei Votivmessen, Vorschläge zur Einfügung einer Geistepiklese in den offiziellen Hochgebeten, in denen sie fehlt, und in einem Gebet vor der Kommunion – daß das neuen MR kein Gebet vor der Kommunion enthalte, sollte ein „alter Theologieprofessor" nicht behaupten, auch wenn er „kein Spezialist für Liturgie" ist (227; vgl. 213).

Über die Entwicklung des Propriums des Dreifaltigkeitsfestes vom Altgelasianum bis heute, einschließlich einiger kaum bekannter, auch unedierter Missalien berichtet als Ergebnis eingehender Forschung D. Webb, Anglikaner (359–419).

Nicht weniges ist in diesem aufschlußreichen Beitrag zu korrigieren:

401 (vgl. 416 Anm. 67): Autor des Supplements zum Gregorianum – Hadrianum ist nach den sicheren Ergebnissen der jüngeren Forschung nicht Alkuin, sondern Benedikt von Ariane. – Anm. 21: Im Titel des Aufsatzes statt „du" „au"; Fragezeichen und Seitenzahlen (= 48–71) fehlen; statt IX: IX,1. – 402 Anm. 23: PL 445: die Zahl des Bd fehlt: 101. – 401ff werden Leonianum (Veronense) und Gelasianum noch nach Feltoe (in Anm. 30 Z. 4 „et" streichen) und Wilson zitiert, nicht nach den Ausgaben L. C. Mohlbergs, Rom (1954) ^{3}1978 bzw. 1960; dort auch S. 249–261 der Pariser Teil, der entgegen 402 Anm. 24 ursprünglich zum Cod. Vat. Reg. lat. 316 gehörte (um 1650 abgetrennt). – 405 Anm. 35: vor Ghellinck: de; statt Lessarium: Lessianum. – 407ff; die Votivmessen Alkuins gehören nicht zum Supplement des Gregorianum. – 407 Anm. 43: statt XIX. 1974: XV, 1972, 16. – 410–414: Bezeugung der Gesangsteile (Introitus usw.) gibt es vor dem 11. Jh., z. B. im Antiphonar von Senlis (ca. 877–882): R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex, Brüssel 1935, Nr. 172bis. Der Introitus ist kein Extrakt aus Tob 12,3 sondern eine Allusion auf Tob 12,6. 11f. – 411, Z. 11: statt Marburg: Murbach. – 411, Anm. 52: Nicht nur die dort angeführte Hs. enthält ein Formular für den 1. Sonntag nach Pfingsten, sondern bis 1970 alle Quellen nach dem Dreifaltigkeitsfest für die Ferialtage der folgenden Woche. – 411 Anm. 54: Der OR I wird nach Atchley, London 1905 zitiert, statt nach M. Andrieu, Les Ordines Romani ... II. Löwen 1948, S. 86f (Nr. 57f; drei verschiedene Texte, nur in einem Teil des Hss.

wird der von W. vermerkte enge Anschluß an das Evangelium erwähnt; „au texte" könnte das jeweilige Evangelium meinen, was aber nicht gesagt wird). – 416f und Anm. 67: Das irische Formular des 11./12. Jh. hat nichts zu tun mit dem karolingischen Supplement, wie der Verweis auf Deshusses II (s. o. zu 407ff) ohne Angabe der Seitenzahl (= S. 40, Nr. 1811ff) meint. Es handelt sich dort um zwei Sakramentare von Tours (Ende bzw. Anfang des 10. Jh.s: Deshusses I S. 46f: Paris, B. N. lat. 1589; Tours, B. M. 184), die nach der Votivmesse Alkuins ebenfalls ein zweites Formular (ohne Präfation) bieten. Das Tagesgebet hat jedoch einen völlig anderen Text, das Gabengebet Varianten; nur das Schlußgebet ist mit dem irischen Formular identisch. Zur langen Präfation, die W. nur in einem „Livre Rouge de Darley" (sic!) gefunden hat (ohne Angabe des Standorts), s. E. Moeller, Corpus Praefationum: CChr 161 A, Nr. 119; 161 B, S. 60: 161 S. CLXXI (Leofr): Red Book of Derby = Missale von Winchester um 1061, daraus übernommen in den jüngeren Anhang des Leofric-Missale, das W. 400, Anm. 18 erwähnt (statt Lothringen: Arras; statt 1. H. 10. Jh.: 9./10. Jh.). – 417 Anm. 70, 3. Z. v. u.: statt „ut": „et". – 418: Die jetzige Trinitas-Präfation ist keine Paraphrase der früheren, sondern dieselbe, abgesehen von der Korrektur am Schluß: „per quem" statt „per quam". – Häufig fehlen die Seitenangaben bei Drucken und Hss.: Anm. 3, 9–12, 14, 21, 21ff, 38, 44, 50, 53, 56, 57, 57bis (es fehlt außerdem die Bd-Zahl der AHMA: 53), 60 (auch Stellnummer des BM London fehlt), 61, 67.

A. M. Triacca bietet eine akribische, höchst aufschlußreiche Übersicht über die trinitarische Struktur der ambrosianischen Eucharistiegebete einschließlich ihrer bemerkenswerten Neufassung bei der Reform des Missale Ambrosianum 1981 (italienisch: 1976): 301–384; lateinischer Text der Hochgebete V und VI: 335–338. Bei der hohen Qualität des Beitrags, der auch für die römische Liturgie wichtig ist, verwundert die unkritische Übernahme geläufiger, dennoch falscher Bezeichnungen:

Epiklese als Anrufung des Geistes (357 u. ö.), statt Bitte an den Vater um Sendung des Geistes (S. 358 wird aus der Institutio Miss. Ambr. Nr. 56 eine richtige Definition von Epiklese zitiert); Einsetzungsbericht (363 u. ö.) statt Einsetzungsworte, die deutlich wie die übrigen Teile Gebet sind. – 301 Anm. 3: Richtig wird gesagt, daß im Veronense im bekannten Gabengebet *Suscipe* – zitiert in SC 2 und LG 3, von T. nicht erwähnt – statt *opus redemptionis exercetur* steht: *exeritur,* wie in der Edition von Mohlberg (nicht Rom 1975, sondern 1954, ^{2}1966, ^{3}1978). Das ist keine „Variante" sondern der ursprüngliche Text. Trotz der Anführung von O. Casel (JLw 11, 1931, 35f) wird nicht gesagt, daß der originale Text *exseritur* lautet, was eine theologisch erheblich bessere Aussage ergibt. *Exseritur* steht in der zweitältesten Bezeugung der Oration: angelsächsisches Sakramentarfragment (Mitte 8. Jh.), hrsg. von P. Siffrin 1930 und 1932, zuletzt verbessert in den Beigaben des *Missale Francorum* (Hrsg. L. C. Mohlberg, Rom 1957), S. 76, Nr. 189. – Druckfehler: Anm. 16: Ceriani: nicht Curiani. – S. 30: Wilmart, nicht Willmart. – 334 (Mitte): Ainsi, nicht Arinsi. – 335 Z. 25 EX nicht ET. – Anm. 168: Schmitz, nicht Schmidtz.

Der Beitrag von C.-R. Muess über die trinitarische Dimension der lutherischen Liturgie berichtet über bemerkenswerte Neuerungen in der Liturgie der evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs im Sonntagsgottesdienst (1976f) und in den übrigen Feiern (1965; 1980f (15–178), G. Westphal über die Trinität im Reformprojekt für den Sonntagsdienst der Reformierten Kirche Frankreichs (421–436). In Texten des Eucharistiegebets (432ff) steht eine Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten, die wie in den Varianten (434f) leider im Berichtstil bleiben. Kritisch sei bemerkt: die häufig behauptete Etymologie für *leiturgia* = Aktion des Volkes ist falsch; das Wort bedeutet „Werk im Interesse des Volkes" (vgl. z. B. Art. Liturgie: NHThG III, München 1985, 26f).

Schwierig zu charakterisieren ist der Beitrag des reformierten Pfarrers E. Zellweger (St. Gallen). Ein neues Verständnis der Trinität? (437–458), der zu einer „kosmozentrischen Theologie" C. G. Jungs ein „dankbares Nein" sagt und vier und drei Gebete (mit Angabe der Autoren) der Reformierten der Schweiz anführt, die sowohl trinitarisch sind als auch kosmische Akzente setzen.

Ernste Schwierigkeiten bereitet dem Rez. allein der hervorragend geschriebene Beitrag von A. Gerhards. Er befaßt sich mit dem Sinn der Doxologien im NT, in der Urkirche, in den Liturgien und in der Dogmengeschichte (103–118). Gegen J. A. Jungmanns Betonung des anabatischen Aspekts (vgl. schon den Beitrag von G. zur 29. Studienwoche; Referat und Kritik: ThRev 80 [1984] 493f) vertritt G. undifferenzierter als A. Oepke (ThWNT II 64–68) die Meinung, „durch Christus", das im NT nie das Gebet zu Gott betreffe (106: „prière"; Oepke a.a.O. spricht von „Verben des Bittens"), bezeichne auch, wenn es sich auf Lob, Dank, Opfer usw. (vgl. sich die acht Angaben zum NT: 106) bezieht, „schließlich ... nicht menschliches Lob Gottes durch Jesus Christus, sondern eine Initiative Gottes, der die Menschen folgen" (107). Auch die Doxologie des römischen Kanons richte sich nicht von „unten nach oben" (J. A. Jungmann), sondern „ganz ... von ‚oben nach unten'" (113).

Gegen die früher einseitig anabatische Definition der Liturgie („Kult") hat der Rez. seit Jahrzehnten oftmals ihren dialogischen Charakter und die genetische Priorität des „von oben nach unten" betont, die vom II. Vaticanum u. a. in der Beschreibung der Liturgie in SC 7 (vgl. CIC 1983, can. 834 § 1) ausgesagt wird, daß die Initiative bei Gott liegt (107 zu 1 Kor 1,20) und „jede Danksagung immer eine Anamnese konnotiert" (108). Aber er kann, ohne es in diesem Rahmen begründen zu können, dem Autor nicht folgen, wenn er in umgekehrter Einseitigkeit den anabatischen Aspekt derart aus dem Blick verliert, im Unterschied sogar zu A. Oepke (a.a.O. 66): im NT sei durch die Präposition *dia* mit gen. gemeint „in seltenen Fällen ... Christus auch als Vermittler menschlichen Handelns Gott gegenüber".

In den Ausführungen zur ökumenischen Bedeutung der Doxologien in Ost und West (bes. 116ff) meint G., der Verzicht auf das Mediatorische seit Basilius in den ja auch im Westen (u. a. nach den Psalmen) durchaus üblichen „rein trinitarischen" Doxologien (Ehre sei dem Vater ...) schließe als „globales Bekenntnis der Gleichheit der drei göttlichen Personen jeden Versuch einer theologischen Reflexion über dieses Mysterium aus" (118). Die Überschätzung der „kataphatischen" Theologie im Westen führe „leicht zum dogmatischen Positivismus. In der Soteriologie führt das einem Verhalten des Menschen, der seines Heils sicher ist, eine Haltung, der M. Luther sein ‚sola gratia' und ‚sola fide' entgegengestellt hat." Der Schlüssel zu einem ökumenischen Konsens liege vielleicht nicht allein in theologischer Reflexion, sondern mehr im gemeinsamen Lob Gottes in drei Personen (118). Das ist sicher zu bedenken. Schließt das aber die Formel *per Christum in Spiritu Sancto a Patre* und *ad Patrem* aus? Ist sie nicht vom NT her (entgegen G.) ebenso berechtigt, ja für den Vollzug der Liturgie wichtiger?

Neben bereits o. a. Druckfehlern fallen auf: S. 12: Rhuby statt Hruby. – 47, Z. 4 v. u.: *auton* statt *autou.* – 277 (Mitte): CGS statt GCS.

Zum Schluß ein Bedauern, daß dieser wie die übrigen bedeutenden in französischer Sprache verfaßten Berichte über die Studienwochen von Saint-Serge vielen jüngeren Theologen wegen der Sprachbarriere unzugänglich sind.

Münster Emil Joseph Lengeling

Macnutt, Francis, **Shlemon,** Barbara L.: **Heilendes Gebet** – Anstöße für Gebetsgruppen. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria; Metzingen: Verlag Ernst Franz (1984). 179 S. kart. DM 19.80

Die Verfasser des Buches sehen den gleichen Mangel und verfolgen – auf verschiedenen Wegen – das gleiche Ziel: Sie erkennen in der kirchlichen Praxis den Mangel: der Leib wird nicht der biblischen Botschaft entsprechend ernstgenommen. Darum tut eine „Krankenseelsorge der Tat" (Thomas) not. Macnutt überwertet dabei einseitig die körperliche Gesundheit und fast magisch anmutende Heilkräfte („göttliche Strahlung"), so daß er manchen Kranken durch übersteigerte äußere Hoffnungen enttäuschen dürfte. Fruchtbar wirken die Ansätze zu einer vertieften Seelsorge durch Barabara Shlemon, die durch ihre Sachkunde den Weg weist zu der wünschenwerten Ergänzung und Abgrenzung zum medizinischen Fachbereich.

Das Buch, aus den Gedanken der „Charismatischen Erneuerung" geboren, will „nicht eine Methode" der „inneren Heilung" bieten, sondern „eine Hilfe zur praktischen Selbsterfahrung" (3f). Dabei wirken die beiden Teile so verschiedenartig, daß sie einer gesonderten Beurteilung (trotz des gemeinsamen Anliegens) bedürfen.

Die Vf.in ist Mutter von fünf Kindern, Krankenschwester (der Sachkunde nach möglicherweise Hebamme?) und genau mit den neuesten Forschungen der Entwicklungspsychologie vertraut. Ihr Anliegen ist die Heilung tiefenseelisch fortwirkender, unverarbeiteter Erlebnisse, die in sechs Kapiteln den einzelnen Entwicklungsabschnitten entsprechend in einer Art „innerer Wallfahrt" im Gebet vor das „göttliche Licht" zum Heilen gestellt werden (20ff).

Kinder sind schon im Mutterleib bewußte und empfindende Wesen. Mütter und ihre Keimlinge sollten schon in der Schwangerschaft Segen und Fürbitte erhalten; aber auch unbewußte Erinnerungen an seelische und körperliche Verletzungen (z. B. bei den häufigen Abtreibungsversuchen) können vergebende Heilung empfangen.

Die Geburt, nach (umstrittener) psychoanalytischer Lehre ein seelisches Trauma, kann ebenfalls der heilenden Güte Jesu unterbreitet werden (25–35).

Viele Kleinkinder müssen mütterliche Liebe und Zärtlichkeit entbehren. Harmonisierendes Gebetsleben kann bis in die Tiefen versunkener Erinnerungen dringen (36–47).

In der Kindheit wirken Inzest, schwere Krankheiten, Scheidung der Eltern oder Todesfälle von Angehörigen oder Haustieren (!) nachhaltig belastend auf das kindliche Gemüt (63–79).

Die Entwicklungszeit schlägt dann andere Wunden, besonders auch frühe Liebesenttäuschungen. Zur Seelsorge an den Zölibatären schreibt die Vf.in: sie sollten sich „ihrer Sexualität stellen, sie bereitwillig annehmen und lernen, sie in ihre Bindung an den Herrn einzubeziehen" (92). Leider teilt die Vf.in nicht mit, wie dies im einzelnen geschehen kann ...

Die lange Erwachsenenzeit bringt viel Leid, enttäuschte Hoffnungen, buchstäblich „zerbrochene Herzen" (die häufigste Todesursache) (98f), aber auch die

Erfahrung der Wahrheit von A. Schweitzers Wort: „Wahrhaft glücklich werden nur die sein, die danach trachten, anderen zu dienen."

Manchen Leser mögen die Beispiele der Gebete etwas zu schlicht anmuten; andere mögen beanstanden, daß „Drogen, ... Hypnose ... und Psychotherapie" sich wohl kaum in einem Atemzug und als Gegensatz zum heilenden Wirken Jesu nennen lassen (22). Insgesamt aber finden sich in diesem glaubenstiefen und sachkundig geschriebenen Teil des Buches viele Ansätze zu einer bisher fehlenden „Tiefenseelsorge", die in der Tat durch zentralharmonisierende Einflüsse auf das vegetative Nervensystem – dem Arzt durchaus verständlich – auch auf tief verwurzelte psychosomatische Leiden heilend einwirken kann. Solche mehr wissenschaftliche Betrachtung der Zusammenhänge widerspricht dann keineswegs der schlichten Sprache der Frömmigkeit dieses Buches: „Jesus heilt auch deine Vergangenheit, dein Unbewußtes".

Der zweite Teil des Buches von Pater Francis Macnutt enthält zahlreiche Beispiele der (von P. Fritz Arnold gegeißelten) „Heilungseuphorie".

Wer nur mit anderen gemeinsam (130ff) unter Handauflegung (134ff) mit eigenen Worten (möglichst „in Zungen") (139ff), geduldig (144ff), vergebend (149ff), gläubig (158ff), liebevoll (163ff) betet, der kann „außerordentliche", „dramatische" Heilungen erleben (116).

„Allein in den vergangenen sechs Wochen habe ich in fünf ... Fällen gesehen, daß Füße, die verkrüppelt und kleiner als der normale Fuß waren, wuchsen und gleich groß wurden ..."

Der Vf. gebietet „im Namen Jesu ... Krebszellen zu vertrocknen und abzusterben ..." (142)

Der Vf. ist zwar überzeugt, er verfüge über eine besondere Gabe des Heilens, aber er ermutigt „ganz normale Christen", „Krebs, Arthritis und Herzkrankheiten" zu heilen (117). Manche Menschen werden „schon durch Anschauen eines Christen geheilt" (136). „Während du die Hand auf diesen Tumor legst, siehst du vielleicht, wie er allmählich verschwindet" (137).

In solchen Aufforderungen kann ich nur Ratschläge zu einer frommen Kurpfuscherei erblicken, die nicht weniger gefährlich ist als eine gottlose und die weder mit der Wirklichkeit des Leidens noch mit der frohen Botschaft des Evangeliums für die Kranken etwas zu tun hat.

Wir dienen den Kranken in der Zusammenarbeit von Seelsorgern und Ärzten, in demütiger, glaubensstarker Seelsorge unter Handauflegung und Fürbitte getreu nach dem Evangelium, aber nicht mit utopischem, schwärmerischem Gefühlsüberschwang (der sich bei ärztlicher Nachprüfung dem Rez. bisher nicht bestätigt hat). Ehrfurcht vor der „Heiligen" Schrift und vor dem Leidenden gebietet uns hier Zurückhaltung.

Berlin Klaus Thomas

Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der „Wolke des Nichtwissens". Hrsg. und eingel. von Willigis Jäger. Auswahl und zeitgemäße Fassung der Texte aus der „Wolke des Nichtwissens" von Robert Llewelyn. – Salzburg: Otto Müller Verlag (1984). 97 S. kart. DM 17.80

Während der modernisierte und verkürzte Text aus dem Neuenglischen, der neben zentralen Kapiteln aus der „Wolke" auch Kapitel aus dem „Brief zur Seelenführung" enthält (53–93), ansprechend die Spiritualität des spätmittelalterlichen Autors wiedergibt, scheint uns die Einführung (9–36; dann folgen andere Texte) diese Spiritualität, aber auch die christliche Meditation selbst zu verfehlen. Es ist unangenehm, dies zu sagen. Aber der Text liegt für jedermann überprüfbar offen. Nur eine sachliche Auseinandersetzung dient der Ehrfurcht, die dieser großen Schrift christlicher Tradition gebührt.

Auf zweierlei möchte ich hinweisen. Die Wolke des Nichtwissens definiert Kontemplation: „Stoße mit dem scharfen Schwert der Liebe in jene dichte Wolke des Nichtwissens" (53). Diese Liebe, die keinen Halt am Buchstaben und am Gegenstand – und auch an keiner noch so tiefen Selbsterfahrung – neben Gott braucht, wird vom Text gegen das Nachdenken-Wissen gesetzt. Die Einführung macht aus diesem Gegensatz: Ruhen im Selbst contra Oberflächlichkeit des Ego. Und dieses Selbst wird als Abstieg in die Tiefe definiert; der Pfeil der Liebe, der auf Gott zielt, fällt dabei aus. In diese Tiefe aber können nach Jäger Methoden des Autogenen Trainings, des Psychohygienetrainings, der transpersonalen Psychologie ebenso gut führen wie die Meditation. „Jede tiefere Erfahrung wird auch zu einer tieferen Gotteserfahrung" (20). Und hier tue sich – die Erfahrung selbst des Einswerdens übersteigend – Einheit als „die tiefste Form der mystischen Erfahrung" auf. – Nach der Gebetslehre des Kapuziners Paul de la Croix muß man sagen: Es ist die Erfahrung des Selbstwerdens, der aber genau das fehlt, was die christliche Kontemplation ausmacht. „Gott ist – nach dem Kapuziner – zu einem Gegenüber der Liebe geworden"; in der Einführung von Jäger aber zu einer Eins-Erfahrung des Selbst.

Das Verfehlen des christlichen Weges zeigt auch die Christologie: „Das Göttliche schläft in jedem Menschen, wie in einem Samenkorn. So wie es sich im Menschen Christus entfaltet hat, soll es auch in jedem Menschen erwachen und sich entfalten. Jesus Christus war ganz transparent ... Das gleiche hat auch mit uns zu geschehen. Dann wird auch das Tun des Menschen ein Tun Gottes" (32). Jesus also als einer, vielleicht der größte, von den Gurus?

Mit viel hermeneutischem Hintersinn läßt sich das alles auch christlich verstehen. Aber auf keinen Fall ist es die Spiritualität der Wolke des Nichtwissens. Ihre radikale Gottbezogenheit zeigt sich im Hinausspringen aus alle dem, was die Erfahrung des Selbst ausmacht – sei diese auch noch so tief. Nach diesem Buch des Mittelalters ist die Definition der Kontemplation:

„Nackte Intention auf Gott" – nackt auch von der Tiefenerfahrung des Selbst.

München Josef Sudbrack

Bonvin, Paul de la Croix: **Warmer Regen auf trockenes Land.** Wege zum meditativen Beten. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1984). 220 S. (Reihe Christliche Lebenshilfe) kart. DM 24.80

Das Buch erfüllt einen dringenden Wunsch: In genuin-christlicher Weise Menschen von heute in ihrer Sehnsucht nach innerlichem Gebet zu helfen. Der Autor steht in der großen Tradition christlicher Gotteserfahrung, versteht aber zugleich auch heutige Methoden und Wege zu integrieren. „Kontemplatives Gebet ist der allgemeine Ausdruck für das schweigende und innere Gebet", heißt es zu Beginn. Das meint: „die Liebe von Herz zu Herz, zu Gott, den Blick des Herzens auf Gott, das Horchen des Herzens ..."

Doch der Mensch muß sich wie eine Schale öffnen auf Gott hin. Das ist das Meditieren. Es impliziert einen ganzen Lebensstil: inneres Schweigen, Disziplin. „Was diesen menschlichen Bereich des kontemplativen Gebets betrifft, leugne ich keineswegs einen gewissen Beitrag der östlichen, nichtchristlichen Religionen ... Wenn Jesus das Ganze ist, muß er auch alles Wahre, Gute, Schöne, Edle bei den Menschen umfassen, unabhängig von ihrer Rasse, Epoche und Religion." So also kann Paul de la Croix Bonvin in Einzelheiten körperliche Haltungen beschreiben als Wege der Meditation. Als letztes steht da: „Bei sich selber sein."

„Ist der menschliche Bereich des kontemplativen Gebetes einmal geschaffen und durchlaufen, steht ein Mensch vor Gott." Sieben Wege, „die sich dem Menschen bei seiner Suche nach Gott anbieten", führen dann weiter: Schöpfung, Leib, Musik, Schreiben, Wort Gottes, Einfaches Gebet, Herz. Man soll sie abschreiten, um den eigenen Weg zu finden. Immer tiefer dringt das Buch in das Geheimnis des christlichen Glaubens ein: „Gott ist Gott; der Unendliche, der Unerreichbare, der Ganz-Andere, der alles Übersteigende und alles Umfassende. Der Mensch auf der Suche nach Gott läßt sich in ein unwahrscheinliches Abenteuer ein. Je mehr er sich seinem Ziel nähert, um so größer wird Gott. Er scheint sich zu entfernen. Man muß nicht nur von einem langen Marsch reden, sondern von einem Weg, der auf Erden nie an sein Ziel kommen wird." Immer stärker wird dabei die Rolle der Schrift.

Ich habe noch kein Buch gefunden, worin die heute so viel gesuchte und – wie B. zeigt – oftmals falsch gesuchte meditative Haltung so bruchlos ins christliche Gebet integriert ist. Die Höhe (oder die Tiefe) heißt: „Ein Gebet aus dem Glauben allein." An solchen Stellen fängt das Buch wie von selbst an zu beten: „Heiliger Geist, Geist Jesu, du bist Liebe, Liebe des Vaters und des Sohnes, ihr Schwung, ihre innere Gemeinschaft ... Meine Freude bekommt ihr Licht von dir."

Die Synthese von behutsamem Vorangehen, verständigem, offenem Hinführen, aber dann Hingerissenwerden von Gottes Du, das in Jesus Christus verborgen sich dem schweigenden Gebet schenkt, macht die Kraft des Buches aus.

München Josef Sudbrack

Panjikaran, Sebastian: **Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität.** – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. X, 355 S. (Dissertationen – theologische Reihe, Bd 1) brosch. DM 34.–

Die vorliegende Münchener Doktorarbeit (1983) geht ein großes Thema an. Ein erster Teil stellt den Yoga dar (A: Die Wurzeln des Yoga; B: Stufen seiner Spiritualität). Hier wird das ausgebreitet, was in jedem fundierten Buch nachzulesen ist. Auffallend ist, daß bei den Quellenangaben (332–333) nur deutsche oder englische Übersetzungen (nur einmal auch „with original Sanskrit Texts") angegeben werden.

Der Hauptteil C: Pastoraltheologische Konsequenzen der ganzheitlichen Spiritualität, nimmt kaum Bezug auf die subtilen ganzheitlichen Methoden der Yoga-Spiritualität, die vorgestellt wurden, sondern bringt nur recht Allgemeines, was in der Theorie wenigstens heute ungefragt anerkannt ist. Das Buch wirkt im großen wie in Einzelheiten eher unkritisch zusammengestellt.

So heißt es z. B. zum Thema der äußeren Disziplinierung der Yoga-Spiritualität über „Enthaltsamkeit (Brachmacarya)" zuerst: „Das Leben eines Ehelosen, religiöses Studium und Selbstenthaltsamkeit. Die alten Seher waren der Ansicht, daß Verlust des Samens zum Tode, sein Zurückhalten aber zum Leben führt." (119) Und es endet (ohne den Bruch zu erklären): „Das alles bedeutet nicht, daß die Yogaphilosophie nur für die Ehelosen gilt; es hat wenig mit Ehelosigkeit zu tun . . . Ehe und Familie wurden im alten Indien als keine Hindernisse für die Übernahme sittlicher und sozialer Verpflichtungen betrachtet." (120), Seite 220 steht für Deutschland: „16 000 bekennen sich zum Islam" (vielleicht ist die Dt. Buddhistische Union gemeint). Seite 243[40] sind es 1,8 Millionen. Auf der gleichen Seite 220 wird behauptet: „Die Harekrishna-Bewegung mit ihrer Meditationspraxis scheint in der Bundesrepublik mit Erfolg Fuß zu fassen." Bei J. R. Gascard, Neue Jugendreligionen (1984) steht: „Ca. 90 (neunzig!) männliche Mitglieder . . . Tendenz: Stagnierend."

Solche Mängel häufen sich und schlagen sich natürlich auch im doktrinalen Inhalt nieder.

Darf man so einfach behaupten: „Ohne auf die theologische Entwicklung des(r) Mystik einzugehen, ist nun die Mystik als Kernwesen der Religion zu betrachten"? (174) Kann man Kard. de Lubac für die These einer „Naturmystik" („Die Erfahrung des Seelengrundes, der zum Absoluten hin geöffnet ist") in Anspruch nehmen (179)? Über die simple Unterscheidung: „Die Größe der indischen Denkart liegt in der Kraft der Synthese, im Sinn für die Ganzheit, Einheit und Gemeinsamkeit, im Gegensatz zur abendländischen Haltung der Analyse, dem Sinn für das Spezifische, Unterscheidende und Eigenartige" (19), ist man doch hinausgekommen. Wenn der Autor davor warnt, „die kulturgeschichtlich gewordene hohe spirituelle Anpassungsfähigkeit des Hinduismus . . . der starren Hierarchie und dogmatisch-rechtlichen Tradition der katholischen Kirche" gegenüberzustellen, dann endet dieser Ausflug in die Missiologie bezeichnenderweise mit: „Daher würde es genügen, als christliche Aufgabe, aus einem Hindu einen besseren Hindu zu machen, wenn es nötig ist, und für einen Christen, selber Sakrament des Heils zu werden." (306f[49])

Das Thema war doch zu groß für die im übrigen sympathische Arbeit.

München Josef Sudbrack

Schulte, Raphael: **In Dir geboren.** Vom Kommen Gottes. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1984). 86 S. kart. DM 11.–

Vf. ruft im Sinne des Advents zur „Einkehr bei sich selbst" auf, zur Besinnung auf die eigene Existenz, um konkret die Begegnung mit Gott zu erleben. „Gott möchte in uns selbst zugelassen werden, um uns Gott sein zu können" (6). Eine Sammlung von Homilien zur Advents- und Weihnachtszeit. Der Christ soll im Blick auf „das eschatologische Kommen" des Herrn (14), „der schon für uns gekommen ist" (16), in seinem ganzen Leben „ein adventlicher Mensch" sein (15), der Gott auf seinem Weg zu uns entgegenkommt. „Gott kommt auf uns zu auch durch den Nächsten" (85).

Beverungen Oda Hagemeyer

Bours, Johannes: **Nehmt Gottes Melodie in euch auf.** Worte für das tägliche Leben. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1985). 191 S. geb. DM 19.80

Das Buch ist entstanden aus Rundfunk-Kurzansprachen über Worte, die den Vf. im Laufe seines Lebens bewegt haben: Worte aus der Heiligen Schrift, Worte von Heiligen, von Dichtern . . ., Worte erfahrenen Lebens, die aus der Nacht kommen, die hoffen lassen, die verwandeln und beten helfen.

Viele Leser werden sich über die neue Veröffentlichung freuen, denn es ist ja bekannt: bei B. gibt es keine leeren Sätze, keine hohlen Worthülsen. Was er „anbietet", ist beste Kost voller geistlicher „Vitamine", durchtränkt von tiefer, persönlicher Glaubenserfahrung. Doch das ist das Besondere: Diese Ansprachen werden dem Leser nicht als „Fertiggericht" vorgesetzt. Sie sind vielmehr eine Einladung, das Gelesene in sich einzulassen, es zu schmecken und zu verkosten von innen. Damit das gelinge, stellt der Vf. dem Leser im Vorwort ein paar hilfreiche Fragen: Berührt mich das Wort dieses Abschnittes? Bin ich darin? Wo meint es mich? – Doch damit nicht genug. Als geistlicher Pädagoge möchte B. den Leser zur eigenen Antwort verlocken: Wie kann ich das vernommene und in mich aufgenommene Wort aufgreifen, ja „weitersingen" – so ähnlich wie eine Melodie, die mir am Morgen „einfällt" und mich tagsüber begleitet?

Für den Titel seines Buches konnte B. daher kein passenderes Wort wählen als das des frühchristlichen Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien: „Nehmt Gottes Melodie in euch auf!" Gottes Melodie? „Hat Gott ein Lied für uns, ein Lebenslied? Ein eigenes Lied für jeden von uns?" Viele können es nicht glauben. Doch wer sich dieser Frage öffnet, findet hin zu dem, der das „Ja" Gottes zu jedem von uns ist und in dem er jedem von uns sein Antlitz der Liebe zuneigt, sein Liebeswort zusagt: Jesus Christus.

Seine Stimme kommt in jeder der Kurzansprachen zu Gehör. Um ihn, den „Weggeworfenen" (14) kreisen sie alle. Denn zu ihm hin will B. die Menschen von heute mitnehmen, Menschen in ihrer offenen und verborgenen Not, mit ihrem stummen „Schrei nach Zuwendung, Geborgenheit, Lebenssinn, Lebensmut; nach Heimat, nach dem Menschen, der ihm das Du der Nähe und Liebe sagt" (101). Darum sind diese Worte „Wegweisung". Sie stehen werkzeuglich im Dienste jenes Aufbruchs, den Augustinus so zur Sprache gebracht hat: „Sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil! Sprich so, daß ich's höre! Siehe, die Ohren meines Herzens sind vor dir, öffne sie und sprich zu meiner Seele: Ich bin dein Heil! Nachlaufen will ich hinter dieser Stimme und dich ergreifen. Verbirg nicht vor mir dein Antlitz" (53).

Die völlig verschiedenen Stimmen, die B. zu Gehör bringt (unter den Dichtern z. B. Goethe, Dante, Hölderlin, Vergil . . .) – sie klingen im Grunde alle zusammen und schenken dem suchenden, wunden Menschen unserer Tage die heilende Ahnung dessen, was sie im tiefsten eint: „Die Wahrheit ist symphonisch" (H. U. v. Balthasar). Genau deshalb sind die vielen Stimmen zugleich Gewähr dafür, daß völlig verschiedene Menschen ‚ihren' Ton in diesem Büchlein finden und mit dem der anderen vereinigen können. Darum tut das Buch von B. im wahrsten Sinne des Wortes gut.

Nur eine kritische Frage: Warum sind die Worte aus dem AT (Exodus) noch einmal aufgenommen worden, obwohl sie beim gleichen Verlag (Herder) in dem Buch „Der Gott, der meine Hirte war . . ." in 6. Aufl. zu finden sind? Hier hätte man sich neue Heilsworte aus der Fülle gewünscht, die B. zu erschließen vermag.

Belm Barbara Albrecht

Nachträgliche Korrektur zu ThRev 1/1985, Sp. 23, Anm. 5: Die genannte Besprechung erscheint in ThRev 1/1986.

Nachträgliche Korrektur zum Leitartikel von ThRev 3/1985, Sp. 185: Es muß richtig heißen:
„Von den insgesamt 74 Abgeordneten der DZP nahmen 72 an der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz teil;"

Nachträgliche Ergänzung zum Leitartikel von ThRev 4/1985, Sp. 265:
Die vollständige bibliographische Angabe des rezensierten Erwachsenenkatechismus lautet:
Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. – Kevelaer, München, Stuttgart, Limburg, Regensburg, Köln: Verlag der Verlagsgruppe „engagement", Butzon & Bercker a. a. (1985) geb. DM 16.50.

Habilitationen im akademischen Jahr 1984/85

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Friedrich Diedrich, Paderborn, am 17. 1. 1985 für das Fach Altes Testament: „Studien zur Jakob-Laban-Erzählung Genesis 29,1–32,3" (Ruppert, Deissler).

Dr. theol. Stefan Niklaus Bosshard, Basel, am 14. 2. 1985 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Selbstorganisation als Form des Schöpfungswirkens. Naturwissenschaftliche, naturphilosophische und schöpfungstheologische Darlegungen zum Evolutionsparadigma, insbesondere zum Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit" (Lehmann, Riedlinger, Hertel).

Dr. theol. Gerhard L. Müller, Mainz, am 9. 5. 1985 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Eine systematische und ökumenisch-theologische Studie" (Lehmann, Frank).

Mainz:

Dr. theol. Bernd Jochen Hilberath, Mainz, am 14. 11. 1984 für das Fach Dogmatik und Ökumenische Theologie: „Die Problematik des trinitätstheologischen Personenbegriffs. Ein Beitrag zu der terminologischen Initiative Karl Rahners im Rückgriff auf die Anfänge der systematischen lateinischen Trinitätstheologie in Tertullians ‚Adversus Praxean'" (Schneider, Baumeister).

Dr. theol. Wolfgang Seibrich, Trier, für das Fach mittlere und neuere Kirchengeschichte: „Gegenreformation als Restauration. (Die restaurativen Bemühungen der alten Orden in Deutschland von 1580–1648)" (Brück, Frank).

Münster

Dr. theol. Werner Wolbert, Münster, am 27. 6. 1985 für das Fach Moraltheologie: „Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Bedeutung der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik." (Schüller, Khoury).

München:

Dr. theol. Georg Schütz, München und Freising, am 4. 2. 1985 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Plädoyer für eine optimistische Theologie. Entwürfe einer narrativen Basileiologie" (Döring, Heinzmann).

Dr. theol. Walter Fürst, Rottenburg, am 21. 2. 1985 für das Fach Pastoraltheologie: „Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Wege zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie" (Schilling, Feifel).

Regensburg:

Dr. theol. Dr. phil. Michael Eckert am 19. 12. 1984 für das Fach Philosophisch-Theologische Propädeutik: „Gott – Glauben und Wissen. F. D. Schleiermachers Philosophische Theologie und ihre ökumenische Bedeutung als Fundamentaltheologie" (Krem, Petri).

Dr. theol. Michael Theobald am 28. 2. 1985 für das Fach Wissenschaft des Neuen Testaments: „Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh" (Mußner, Schnider).

Dr. theol. Georg Kraus, Passau, am 26. 6. 1985 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem" (Beinert, Seigfried).

Würzburg:

Dr. theol. Udo Schmälzle, Fulda, am 25. 2. 1985 für das Fach Pastoraltheologie: „Die Schule als Weg zum Menschen. Praktisch-theologische und sozialwissenschaftliche Handlungsforschung bei der Kooperation zwischen Schülern, Eltern und Lehrern" (Zerfaß, Neuenzeit).

Graz:

Dr. theol. Dr. phil. Peter Hofrichter, Salzburg, am 15. 4. 1985 für das Fach Neues Testament und altchristliche Literatur: „Im Anfang war der ‚Johannes Prolog'. Das urchristliche Logosbekenntnis – Die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie" (Zeilinger, Bauer)

Dr. theol. Josef Schmuck, Graz-Seckau, am 6. 5. 1985 für das Fach Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie: „Homo religiosus. Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max Schelers" (Kolb, Asveld).

Dr. theol. Karl Prenner, Graz-Seckau, am 7. 5. 1985 für das Fach Islamwissenschaft mit Schwerpunkt Koranforschung: „Muhammad und Musa. Sturkturanalytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Mekkanischen MUSA-Perikopen des QUR'AN" (Schedl, Marböck).

Dissertationen im akademischen Jahr 1984/85

Augsburg:

Jozef Punt, Roermond: „Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung" (Rauscher, Piegsa).

Dietmar Bernt, Augsburg: „Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule" (Piegsa, Scholz).

Paulus Hamans, Roermond: „Geschiedenis van het Seminarie van het eerste Bisdom Roermond (1570–1813)" (Brandmüller, Immenkötter).

Anton Tischinger, Augsburg: „Das Phänomen der Schuld. Das menschliche Dasein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes" (Halder, Casper).

Hermann-Josef Zoche, St. Victor, „Brüder vom gemeinsamen Leben" der Augustiner-Chorherren-Kongregation von Windesheim: „Zwischen Pantheismus und Theopanismus. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras" (Otto, Halder).

Bochum:

Heinz C. Feltes: Die Gattung des Habakuk-Kommentars (1 QpHab) von Qumran. Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch" (Ruppert, Sand).

Eichstätt:

Pero Baotić: „Korrelation von Offenbarung, Glaubens- und Lebenserfahrung. Ein Modell zur Klärung der Wechselbeziehungen" (Loduchowski, Seybold).

Ludger Müller: „Kirche, Staat, Kirchenrecht. Der Ingolstädter Kanonist Franz Xaver Zech SJ (1692–1772)" (Krämer, Gäßler).

Freiburg i. Br.:

Josef Lajin, OSB: „Le souci soteriologique dans l'existence et l'œuvre de Sören Kierkegaard (Casper, Riedlinger).

Hans-Joachim Höhn, Limburg: „Kirche und Kommunikatives Handeln. Zur Grundlegung der Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas" (Lehmann, Henning).

Valentino Picazio, Caserta/Italien: „Die Freiheit des Apostels. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9" (Pesch, Oberlinner).

Nikolaus Sidler, Freiburg: „Zur Sache einer „Christlichen Sozialarbeit" – Versuch einer Orientierung aus katholischer Sicht" (Völkl, Henning).

Arnaldo Pinto Cardoso, Lamego/Portugal: „Da Antiga à Nova Alianca – Relações entre o Antigo e o Novo Testamento an Sebastião Barradas SI (1543–1615)" (Riedlinger, Reinhardt).

München:

Bernhard Kriegbaum SJ: „Die Vorgeschichte des Donatismus. Die afrikanische Sicht der ‚traditio' und ihre Bedeutung für die innerkirchliche Kommunikation" (Stockmeier, Finkenzeller).

Nobert Keil, München und Freising: „Das Ende der geistlichen Regierung in Freising" (Schwaiger, Hubensteiner).

Hans Köhler, München und Freising: „Erkenntnis im Glauben. Der Beitrag des Clemens Alexandrinus zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung" (Scheffczyk, Stockmeier).

Michael Hartmann, Paderborn: „Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar" (Döring, Finkenzeller).

P. Bartholomew Murphy SJ: „Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner)

Ilija Cabraja, Sarajevo: „Der Gedanke der Umkehr bei den Synoptikern. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung" (Gnilka, Laub).

Armin Kreiner, Augsburg: „Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion. Peter L. Bergers Theorieansatz in theologischer Perspektive" (Döring, Heinzmann).

Thomas Schmeller, München und Freising: „Paulus und die Diatribe. Eine vergleichende Stilinterpretation" (Gnilka, Laub).

Lothar Wehr, Essen: „Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium unter Berücksichtigung der jeweiligen Traditionsgeschichte und des religionsgeschichtlichen Umfeldes" (Gnilka, Stockmeier).

Anton Landersdorfer, München und Freising: „Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560" (Schwaiger, Stockmeier).

Florian Trenner, München und Freising: „Carl-Oskar Freiherr von Soden, ein Politiker-Priester zwischen Monarchie und Diktatur" (Schwaiger, Stockmeier).

Pamela Kirk, Richmond, Virginia/USA: „Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Nnamdi Odoemene, Emgu/Nigeria: „An Introduction to a Nigerian Ecemunical Theology I" (Döring, Fries).

Gerhard Leibold, München und Freising: „Die Tugendlehre im Sentenzenkommentar des Robert Kilwardby. Kritische Edition und Studien" (Gründel, Heinzmann).

Günter Staudigl, Augsburg: „Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Ein Beitrag zur Werterziehung in Religionsunterricht und Jugendarbeit" (Feifel, Schilling).

Münster:

Nazaire Bitoto Abeng, Münster: „Von der Freiheit zur Befreiung – Aus der Kirchengeschichte eines kolonisierten Landes" (Metz, Steinkamp).

Barbara Hallensleben, Hildesheim: „Deus semper Maior? Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan" (Iserloh, Garijo Guembe).

Martina Blasberg-Kuhnke, Münster: „Gerontologie und praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral an der psychischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des alten Menschen" (Mette, Vorgrimler).

Margret Nemann, Münster: „Die Christologie Martin Gerberts von St. Blasien.Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts" (Garijo Guembo, Hünermann).

Wilhelm Damberg, Münster: „Christliche Schule und totaler Staat. Die Auseinandersetzungen der Katholiken mit der nationalsozialistischen Schulpolitik im westfälischen Teil des Bistums Münster 1933–1945" (Iserloh, Angenendt).

Ha-Don Cheong (Sr. Anna Maria OSB), Benedettine Missionarie di Tutzing in Roma: „Voraussetzungen und Aufgaben einer katechetischen Elternbildung in Korea" (Emeis, Mette).

Hans-Ulrich von Brachel, Münster: „Subjekt werden. Theologische und psychologische Reflexionen zu einer Theorie innovatorischen Handelns. Zur interdisziplinären Grundlagendiskussion Praktischer Theologie und ihre Weiterführung in therapeutischen Bereichen" (Vorgrimler, Steinkamp).

Claudia Fuchs-von Brachel, Münster: „Befreiung vom Teufel. Theologisch-systematische und praktische Überlegungen zum Exorzismus" (Vorgrimler, Metz).

Hermann Bode, Münster: „Der Zusammenhang von Eucharistie und Gemeinde auf dem II. Vatikanum. Eine systematisch-theologische Untersuchung in pastoraler Intention" (Garijo Guembe, Hünermann).

Regensburg:

Monika Gödecke: „Geschichte als Mythos: Eusebs ‚Kirchengeschichte'" (Brox, Petri)

Elisabeth Fink-Dendorfer: „Conversio, Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche" (Brox, Benz).

Manfred Holzleitner, Linz: „Gottes Logik – Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel" (Krenn, Seigfried).

Trier:

Achim Faber, Trier: „Die Ordensleute im Deutschen Reichskonkordat und in den Länderkonkordaten" (Socha, Steinruck).

Josef Bormann, Trier: „Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II." (Feilzer, Thome).

Felix Genn, Trier: „Das Verständnis des kirchlichen Amtes in seiner Beziehung zur Trinitätstheologie bei Augustinus" (Weier, Reinhardt).

Tübingen:

Hermann-Josef Stipp: „Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literaturkritik zu 1 Kön 20.22 und Kön 2–7" (Groß, Schweizer).

Konstantin Maier, Rottenburg-Stuttgart: „Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit" (Reinhardt, Puza).

Jean-Pierre Wils: „Krise der Subjektivität und Begründung der Ethik: Strukturalismus, Subjektivitätsphilosophie, Theologische Ethik" (Mieth, Oeing-Hanhoff, Hunold).

Wolfgang Albers: „Schulen ohne Rassenschranken. Handeln nach dem Evangelium in Südafrika (Greinacher, Bartholomäus, Ansprenger).

Würzburg:

Karl Werner Goldhammer, Bamberg: „Katholische Jugend Frankens im Dritten Reich. Die Situation der katholischen Jugendarbeit unter besonderer Berücksichtigung Unterfrankens und seiner Hauptstadt Würzburg" (Wittstadt, Ganzer).

Wunibald Müller, Freiburg: „Seelsorge und Homosexualität. Pastoralpsychologische Grundlagen" (Dreier, Pompey).

Herbert Niehr, Aachen: „Herrschen und Richten. Die Wurzel ŝpt im alten Orient und im Alten Testament" (Schreiner, Fuhs).

Heleno Cesarino, Mainz: Hegels mystisch-geschichtliche Anschauung Gottes als absoluter Geist. Zu Hegels spekulativer Theologie" (Ganoczy, Klinger).

Miguel Rodriguez Ruiz, München: „Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie" (Schnackenburg, Klauck).

Franz Segbers, Limburg: „Arbeitskämpfe in der Bundesrepublik Deutschland aus sozialethischer Sicht. Versuch einer Wertung von Streik und Aussperrung" (Fraling, Dreier).

Heinrich Geist, Würzburg: „Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium" (Klauck, Schnackenburg).

Graz:

Stephan Renner: „Der ethische Bereich im Religionsunterricht der Volksschule in Österreich von 1945 bis 1984, dargestellt anhand ausgewählter österreichischer Religionsbücher für den katholischen Religionsunterricht in Österreich" (Korherr, Zsifkovits).

Andreas Schnider, Graz-Seckau: „Katechetische und pastorale Kriterien für die Gotteskatechese bei Schülern zwischen reifer Kindheit und Adoleszenz" (Korherr, Gastgeber).

Karl-Heinz Ladenhauf, Graz-Seckau: „Integrative Gestalttherapie in der pastoralpsychologischen Weiterbildung: Grundlagen und Konzepte des Grazer Modells: Hochschulkurs für Pastoralpsychologie: Weiterbildung in Integrativer Gestalttherapie für beratende Seelsorge und Praxisbegleitung" (Gastgeber, Korherr).

Sebastian Athappilly: „Das Verhältnis von irdischem Wohl und christlichem Heil in der Theologie Karl Rahners" (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Hsüeh-chu Maria Chang, Taichung/Taiwan ROC: „Die Frage nach Gott und dem Leiden in der Theologie von Leo Scheffczyk" (Schwager, Lies)

Mariano Delgado Casado, Berrueces/Spanien: „Eschatologische Glaubenshermeneutik – Die Theologie von W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Schillebeeckx und J. B. Metz als Antwort auf die Identitäts- und Relevanzkrise des Christlichen in der Moderne" (Darlap, Schwager).

Magiri Constantine Mwikamba, Taita/Kenia: „The Context and Analysis of Building Small Christian Communities in Kenya" (Morel, Vass).

Patrick Riordan, Dublin/Irland: „A Critical Reconstruction of Justice-Talk in Practical Discourse" (Muck, Runggaldier)

Josef Schermann, Pilgersdorf/Burgenland: „Die Sprache im Gottesdienst. Eine Untersuchung der gottesdienstlichen Sprechakte im Lichte der Sprachwissenschaft und Semiotik" (Meyer, Runggaldier).

Bernhard Schuchter, Silz/Tirol: „Die Christozentrik in der Moraltheologie Fritz Tillmanns" (Rotter, Lies).

Salzburg:

Albin Steiner, Kapuziner: „Zur Integration der Psychoanalyse Sigmund Freuds in den kirchlichen Bußvollzug. Diskussion theologischer und anthropologischer Grundbegriffe" (Griesl, Rehrl).

Wien:

Benedikt Straub, Wien: „Die Beziehungen der Passauer Diözese zur römischen Kurie in der Zeit des Interregnums 1243–74" (Lenzenweger, Primetshofer).

Wolfgang Schwarz, Wien: „Die Erweckung des Töchterchens des Jairus. Ein Beitrag zur Exegese von Mk 5,21–43" (Kremer, Kornfeld).

Ursula Struppe: „Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd YHWH" (Braulik, Kornfeld).

Johannes Josz, Wien: „Versuch einer transzendentalphilosophischen Grundlegung der Theologie als Wissenschaft" (Reikerstorfer, Wucherer).

Michael Wilhelm, Wien: „Verwaltungsgerichtsbarkeit auf der Ebene der Kirchenprovinz" (Primetshofer, Lenzenweger).

Oskar Dangl: „Die Liebe Gottes im Buch Deuteronomium – eine grammatische Untersuchung" (Braulik, Kornfeld).

Leopold Mayr: „Der Moraltheologe Franz Martin Schindler (1847–1922)" (Hörmann, Laun).

Josef Pongratz: „Menschenwürde und Freiheitsstrafe. Möglichkeiten einer Resozialisierung an Beispielen des österreichischen Strafvollzuges" (Hörmann, Primetshofer).

Franz Prammer: „Text – Symbol – Erzählung. Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie" (Greshake, Reikerstorfer).

Ludwig Trojan: „Das heilige Schweigen in der Liturgie bei Romano Guardini, speziell seiner Philosophie des Gegensatzes" (Emminghaus, Weismeyer).

Freiburg/Schweiz:

Vasile Raduca: „Allotriôsis. La chute et la restauration de l'homme selon saint Grégoire de Nysse" (Schönborn, Wermelinger).

Robert Trottmann: „Die eucharistische Liturgie in den Diözesen Basel, Konstanz und Chur seit dem Konzil von Trient bis zum Ende der napoleonischen Herrschaft. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung aufgrund kirchenamtlicher Publikationen" (Baumgartner, Siegwart).

Michael J. Dodds, OP: „The Unchanging God of Love: a Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticisms of this Doctrine" (O'Neill, Torrell).

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

Una hostia. Studi in onore del Card. Corrado **Ursi**. A cura di Saturnino Muratore e Armando Rolla. – Nap: D'Auria (1984). 770 p. = Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale I; Lire 80 000.

The answers lie below. Essays in honor of Lawrence Edmund **Toombs**. Ed. by Henry O. Thompson. – Lanham, NY, Lo: University Pr. of America (1984). XXVI, 402 p., fig.; p. XIX–XXV: Bibliography L. E. Toombs.

Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIVe siècle. Actes de la Table Ronde internationale organisée par le Labaratoire associé au C.N.R.S. no. 152 du 5 au 7 nov. 1981. Éd. par Zénon Kaluza et Paul Vignaux. – P: Vrin 1984. 310 p. = Etudes de philosophie médiévale. Hors série; F 171,–.

II. Bibelwissenschaften

1. Allgemeines

Grässer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament. – Tü: Mohr 1985. VIII, 345 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXV; DM 49,–.

Vischer, Wilhelm: Das **Christuszeugnis** des Alten Testaments. – (Blf/Bethel: v. Bodelschwinghsche Anstalten 1985.) 113 S. = Bethel XXX.

Chilton, Bruce: A Galilean rabbi and his Bible. Jesus' own interpretation of Isaiah. – (Lo:) SPCK (1984). 216 p.; £ 15,–.

2. Altes Testament

Neveu, Louis: Avant Abraham ‹**Genèse I–XI**›. – Angers: Univ. Cath. de l'Ouest Faculté de Théologie 1984. 238 p.; F 95,–.

Fournier-Bidoz, A.: L'arbre et la demeure: **Siracide XXIV 10–17**. – VT XXXIV, 1984, 1–10; p. 11–26: Frymer-Kensky, T.: The strange case of the suspected Sotah ‹**Numbers V 11–31**›; p. 27–38: Ogden, G. S.: **Qoheleth XI 7 – XII 8**: Qoheleth's summons to enjoyment and reflection.

Foresti, Fabrizio: The rejection of Saul in the perspective of the Deutoronomistic school. A study of **1 Sm 15** and related texts. – R: Ed. del Teresianum 1984. 204 p. = Studia Theologica Teresianum V; Lire 24 000. [Diss., Haifa]

Carr, G. Lloyd: The Song of **Solomon**. An introduction and commentary. – Leicester, Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Pr. (1984). 175 p. = The Tyndale Old Testament commentaries XVII; $ 6,95.

Wiklander, Bertil: Prophecy as literature. A text-linguistic and rhetorical approach to **Isaiah 2–4**. – (Lund:) CWK Gleerup (1984). XIII, 278 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXII; scr 160,–. [Diss., Uppsala]

Brueggemann, Walter: The message of the **Psalms**. A theological commentary. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1984). 205 p. = Augsburg Old Testament studies; $ 10,95.

A prophet to the nations. Essays in **Jeremiah** studies. Edited by Leo G. Perdue and Brian W. Kovacs. – Winoka Lake, Ind.: Eisenbrauns (1984). XV, 399 p.; $ 25,–; [cont.:] p. 1–32: Perdue, Leo G.: Jeremiah in modern research: Approaches and issues; p. 33–62: Rowley, H. H.: The early prophecies of Jeremiah in their setting; p. 63–72: Hyatt, J. Philip: The beginning of Jeremiah's prophecy; p. 73–88: Whitley, C. F.: The date of Jeremiah's call; p. 89–112: Cazelles, Henri: Jeremiah and Deuteronomy; p. 113–128: Hyatt, J. Philip: Jeremiah and Deuteronomy; p. 129–150: Cazelles, Henri: Zephaniah, Jeremiah, and the Scythians in Palestine; p. 151–162: Childs, Brevard S.: The enemy from the North and the chaos tradition; p. 163–174: Whitley, C. F.: Carchemish and Jeremiah; p. 175–192: Hobbs, T. R.: Some remarks on the composition and structure of the Book of Jeremiah; p. 193–212: Bright, John: The date of the prose sermons of Jeremiah; p. 213–228: Holladay, William L.: A fresh look at "Source B" and "Source C" in Jeremiah; p. 229–246: Muilenburg, James: **Baruch** the scribe; p. 247–268: Hyatt, J. Philip: The deuteronomic edition of Jeremiah; p. 269–284: McKane, W.: Relations between prose and poetry in the Book of Jeremiah with special reference to Jeremiah III 6–11 and XII 14–17; p. 285–298: Jobling, David: The quest of the historical Jeremiah: Hermeneutical implications of recent literature; p. 299–312: Herrmann, Siegfried: Overcoming the Israelite crisis. Remarks on the interpretation of the Book of Jeremiah; p. 313–324: Holladay, William L.: The background of Jeremiah's self-understanding. Moses, Samuel, and **Psalm 22**; p. 325–338: Bright, John: A prophe's lament and its answer: Jeremiah **15:10–21**; p. 339–348: Rad, Gerhard von: The confessions of Jeremiah; p. 349–366: Zimmerli, Walther: The fruit of the tribulation of the prophet; p. 367–380: Anderson, Bernhard W.: "The Lord Has Created Something New": A stylistic study of Jer **31:15–22**; p. 381–391: Carroll, Robert P.: Prophecy, dissonance, and Jeremiah **XXVI**.

Biblical and other studies in honor of Robert **Gordis**. Ed. by Reuben Ahroni. – (Columbus, Ohio:) Ohio State Univ. (1984). 263 p. = Hebrew annual review VII; $ 21,–; [cont. e. a.:] p. 3–13: Robert Gordis: Bibliography; p. 23–39: Cohen, Shaye J. D.: From the Bible to the Talmud: The prohibition of intermarriage; p. 41–56: Crenshaw, James L.: **Qoheleth** in current research; p. 89–104: Freedman, David N.: The spelling of the name 'David' in the Hebrew Bible; p. 105–119: Gottschalk, Alfred: Ahad Ha-am as biblical critic; p. 121–135: Haran, Menahem: Priesthood, temple, divine service: Some observations on institutions and practices of worship; p. 137–149: Jacobs, Louis: The numbered sequence as a literary device in the Babylonian Talmud; p. 151–167: Magonet, Jonathan: The structure and meaning of **Leviticus 19**; p. 169–186: Moore, Carey A.: **Esther** revisited again: A further examination of certain Esther studies of the past ten years; p. 187–201: Neusner, Jacob: Translating a Midrash-compilation: Some new considerations; p. 203–220: Paul, Shalom M.: **Amos 3:3-8**: The irresistible sequence of cause and effect; p. 221–233: Sigal, Phillip: Further reflections on the 'Begotten' Messiah; p. 235–249: Talmon, Shemaryahu: Biblical repā'îm and Ugaritic rpu/i(m); p. 251–263: Wineman, Aryeh: Agnon's Forest: The case of 'Ore'ah natā lālûn.

The production of time: tradition history in Old Testament scholarship. A Symposium at Sandbjerg, Manor, Denmark May 1982. Edited by Knud Jeppesen & Benedikt Otzen. – Sheffield: Almond Pr. 1984. 168 p.; £ 6,25; [cont.:] p. 11–28: Nielsen, Eduard: The traditio-historical study of the Pentateuch since 1945, with special emphasis on Scandinavia; p. 29–52: Veijola, Timo: Remarks of an outsider concerning Scandinavian tradition history with emphasis on the Davidic traditions; p. 53–66: Kapelrud, A. S.: The traditio-historical study of the **Prophets**; p. 67–80: Mogensen, Bent: ṣ^{e}dâqâ in the Scandinavian and German research traditions; p. 81–106: Ottosson, Magnus: Tradition history, with emphasis on the composition of the Book of **Joshua**; p. 107–126: Bjørndalen, Anders Jørgen: Selected aspects of Nordic traditio-historical psalm research since Engnell: Limitations and possibilities; p. 127–134: Jeppesen, Knud and Benedikt Otzen: Status quaestionis.

Martin-Achard, Robert: Permanence de l'Ancien Testament. Recherches d'exégèse et de théologie. – Genève 1984: Imprimerie Kundig. X, 398 p. = Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie XI; sfr 40,–.

Neusner, Jacob: Ancient Judaism. Debates and disputes. – Chico, Ca.: Scholars Press (1984). 283 p. = Brown Judaic studies LXIV; $ 20,95.

Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Sect. II, 2: Jewish writings of the Second Temple period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian writings, Philo, Josephus. Ed. by Michael E. Stone. – Assen: Van Gorcum; Phil: Fortress Pr. 1984. XXIII, 697 p.; hfl 97,50.

Hengel, Martin: Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimenon b. Schetach und die 80 Hexen von Axkalon. – Heid: Winter 1984. 62 S. = SAH. Philosoph.-Histor. Klasse Jg. 1984. I; kart. DM 68,–.

3. Neues Testament

Breukelman, F[rans] H.: Bijbelse theologie. Deel III, 1: De ouverture van het Evangelie naar Mattheüs. Het verhaal over de γένεσις van Jezus Christus ‹**Mattheüs 1:1–2:23**›. – Kampen: Kok (1984). 236 blz.; hfl 35,–.

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

Gesù apostolo e sommo sacerdote. Studi biblici in memoria di Teodorico **Ballarini**. – (Casale Monferrato:) Marietti (1984). XX, 234 p.; Lire 26 000; [cont. e. a.:] p. 3–22: Pesce, Mauro: Orientamenti e problemi dell'attuale rinascita di studi sugli scritti «pseudepigrafi» dell'Antico Testamento; p. 23–49: Mattioli, Anselmo: Felicità e virtù. La dottrina della Sapienza nel brano macarico per le sterili e gli eunuchi (Sap. 3,13–4,6); p. 50–62: Raurell, Frederic: Septuagintic – Isaian nuances in the NT use of «**doxa**»; p. 63–72: Légasse, Simon: **Matthieu 23,2–3**: une incongruité?; p. 73–82: Virgulin, Stefano: Il lamento di Gesù su Gerusalemme ‹Mt **23,37–39**; Lc **13,34–35**›; p. 83–97: Prete, Benedetto: Il logion sulla lampada nella duplice attestazione di Luca **8,16 e 11,33**; p. 98–116: Spinetoli, Ortensio da: Il «Figlio di Dio» nel Vangelo di Luca; p. 117–138: Di Marco, Angelico S.: ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ – ΔΙΚΑΙΩΜΑ – ΔΙΚΑΙΩΣΙΣ nell'epistola ai Romani. Linguistica ed esegesi; p. 139–145: Lyonnet, Stanislas: Un passo difficile di San Paolo spiegato da San Tommaso ‹**Gal 2,19**›. La sua importanza per la teologia della redenzione; p. 146–152: Vanhoye, Albert: L'oracle de **Natan** dans l'épître aux Hébreux; p. 153–172: Volpi, Isidoro: Approccio di struttura su **1 Pt 2,11–5,14**; p. 173–180: Adinolfi, Marco: L'autorità civile nelle diatribe di Epitteto alla luce della 1 Pt.

Kosch, Daniel: Die Gottesherrschaft im Zeichen des Widerspruchs. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von **Lk 16,16, Mt 11,12f** bei Jesus, Q und Lukas. – Bern, Fm, NY: Lang 1985. 142 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 257; sfr 25,–.

Siegert, Volker: Argumentation bei Paulus, gezeigt an **Röm 9**. – Tü: Mohr 1985. V, 320 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXXIV; Gewebe 98,– [Diss., Tübingen]

Hooker, Morna D.: Interchange in Christ and ethics. – Journal for the study of the New Testament XXV, 1985, 3–17; – p. 19–47: Witkamp, L. Th.: The use of traditions in **John 5,1–18**; p. 49–60: Van der Horst, Pieter W.: Hellenistic parallels to the Acts of the **Apostles** ‹**2,1–47**›; p. 61–81: Kingsbury, Jack Dean: The figure of Jesus in Mathew's story. A rejoinder to David Hill; p. 83–97: Wedderburn, A. J. M.: Some observations on Paul's use of the phrases 'in Christ' and 'with Christ'; p. 99–103: Murphy-O'Connor, Jerome: Paul and Macedonia: The connection between 2 **Corinthians 2,13** and **2,14**; p. 105–124: Hurtado, L. W.: **Revelation 4–5** in the light of Jewish Apocalyptic analogies.

Guerra, Manuel: Los «epikaloúmenoi» de **1 Cor 1,2**, directores y sacerdotes de la comunidad cristiana en Corinto. – Scripta theologica XVII, 1985, 11–72; p. 193–212: Basevi, Claudio: El hombre, Dios y la sociedad según **Rom 1,18–32**. Un ejemplo de exégesis cristiana de los primeros siglos.

Murphy-O'Connor, Jerome: Redactional angels in **1 Tim 3:16**. – RB XCI, 1984, 178–187.

Marcheselli-Casale, Cesare: Veri e falsi profeti a Creta ed Efeso. Un problema pastorale sempre attuale. – Una hostia. Studi in onore del Cardinale Corrado Ursi . . ., Nap 1984, 45–68; p. 69–86: Cipriani, Settimio: La «vita cristiana» nelle Lettere Pastorali; p. 87–142: Fusco, Vittorio: L'idea di successione nel Discorso di Mileto ‹**At 20,18–35**›; p. 143–159: Infante, Lorenzo: L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo.

Kelber, Werner H.: The oral and the written Gospel. The hermeneutics of speaking and writing in the Synoptic tradition, Mark, Paul, and Q. (Foreword by Walter J. Ong.) – Phil, Pa.: Fortress Press (1983). XVIII, 254 p.; $ 22,95.

Schneider, Gerhard: **Lukas**, der Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk. – (Königstein/Ts., Bonn): Hanstein (1985). 328 S. = Bonner biblische Beiträge LIX; Lw. DM 78,–.

Kysar, Robert: **John**'s story of Jesus. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). 96 p.

Lamparter, Helmut: Die Hoheit Jesu. Eine Auslegung der Ich-bin-Worte im Johannes-Evangelium. – Stu: Calwer Verl. (1985). 60 S.; kart. DM 6,80.

Feld, Helmut: Der **Hebräerbrief**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1985. VIII, 141 S. = Erträge der Forschung CCXXIII.

Moriconi, Bruno: Lo spirito e le chiese. Saggio sul termine "πνεῦμα" nel libro dell'**Apocalisse**. – R: Ed. del Teresianum 1983. 227 p. = Studia Theologica Teresianum III; Lire 24 000.

Kümmel, Werner Georg: Dreißig Jahre **Jesusforschung** ‹1950–1980›. Hrsg. von Helmut Merklein. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein (1985). X, 549 S. = Bonner biblische Beiträge LX; Lw. DM 98,–.

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

Haubeck, Wilfrid: Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt u. Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs. – Gießen, Basel: Brunnen Verl.; Witten: Bundes-verl. (1985) IX, 377 S.; kart. DM 39,– [Diss., Tübingen]

Mort de Jésus. Dossier pour l'animation biblique. [Par] Y. Boinnard (e. a.) – (Genève:) Labor et Fides (1984). 141 p. = Essais bibliques VIII; sfr 15,–.

Purdy, John C(lifford): **Parables** at work. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 132 p.; $ 7,95.

Wink, Walter: Naming the powers. The language of **power** in the New Testament. – Phil, Pa.: Fortress Press (1984). XV, 181 p. = The Powers I.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Meran, Josef: Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 227 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LXVI; kart. DM 38,– [Diss., Hamburg]

De Certeau, Michel: Historicités mystiques. – RSR LXXIII, 1985, 325–354; p. 355–380: Giard, Luce: L'histoire des sciences, une histoire singulière; p. 381–400: Petitdemange, Guy: Le seuil du présent. Défi d'une pratique de l'histoire chez Walter **Benjamin**.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beyschlag, Karlmann: Dogmengeschichte heute. – VF XXIX, 1984, 1–3; p. 4–30: Hauschild, Wolf-Dieter: Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte; p. 31–58: Köpf, Ulrich: Literatur zur Dogmengeschichte des Mittelalters; p. 59–91: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Zur Dogmengeschichte der Reformationszeit.

The end of strife. Papers selected from the proceedings of the Colloquium of the Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée held at the Univ. of Durham 2 to 9 Sept. 1981. Ed. by David Loades. – Ed: Clark (1984). X, 233 p.; £ 5,95; [cont.:] p. 3–13: Attwell, Robert: Aspects in St. **Augustine** of Hippo's thought and spirituality concerning the state of the faithful departed, 354–430; p. 14–31: Riley-Smith, Jonathan: Death on the **First Crusade**; p. 32–43: Scheibelreiter, Georg: The death of the bishop in the early middle ages; p. 44–51: Cross, Claire: Wills as evidence of popular piety in the reformation period; Leeds and Hull, 1540–1640; p. 52–62: Favre, Robert: L'évolution des préparations à la mort en France du XVIIe au XVIIIe siècle; p. 65–76: Guth, Klaus: Volkskultur in der frühmittelalterlichen Kontaktzone zwischen Islam und Christentum; p. 77–93: Posthumus Meyjes, G.: Protestant Irenicism in the sixteenth and seventeenth centuries; p. 94–113: Müller, G.: Papal policy and schismatic movements in the sixteenth and seventeenth centuries; p. 114–136: Aspinwall, B.: Was O'Connel necessary? Sir Joseph Dillon, Scotland, and the movement for catholic emancipation; p. 139–154: Schäferdiek, Knut: The Irish mission of the seventh century; historical fact or historiographical fiction?; p. 155–179: Pacaut, Marcel: Ordre et liberté dans l'eglise: l'influence de **Cluny** aux XIe et XIIe siècles; p. 180–199: Bredero, A. H.: The early Cistercians and the old monasticism; p. 200–226: Binfield, Clyde: Art and spirituality in Chapel architecture: F. W. Lawrence (1882–1948) and his churches.

Ad fontes. Opstellen aangeboden aan C. van de **Kieft** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. – Amst: Verloren 1984. 479 blz.; [cont. u. a.:] p. 13–38: Demyttenaere, A.: Clovis en de Kanaänieten. Het heilshistorisch perspectief van **Gregorius** van **Tours**; p. 39–60: Harenberg, E. J.: De homines franci uit de Codex Laureshamensis; p. 61–67: Blok, D. P.: De schenking van het ius forestense in Drente aan de bisschop van Utrecht (DD O I, nr. 62); p. 69–82: Palmboom, E. N.: Mensa episcopalis en mensa capituli. Enkele opmerkingen over het ontstaan van aparte vermogens voor bisschop en kanunniken van de Utrechtse domkerk in de tiende en elfde eeuw; p. 83–94: Rij, H. van: De Tielse koster, broeder **Immo** en **Alpertus** van **Metz**; p. 95–109: Künzel, R. E.: Het beeld van steden, handelsnederzettingen en kooplieden in vroegmiddeleeuwse verhalende bronnen; p. 111–137: Jong, M. B. de: De boetedoening van Iso's ouders. Kanttekeningen bij een verhaal uit Ekkehards Casus sancti Galli; p. 139–152: Sapir Abulafia, A.: The ars disputandi of **Gilbert Crispin**, abbot of Westminster ‹1085–1117›; p. 153–166: Koorn, F. W. J.: Van 'coniunx' naar 'comitissa'. Een onderzoek naar de positie van de gravinnen van het Hollandse huis; p. 167–186: Dekker, C.: De komst van de **Norbet**ijnen in het bisdom **Utrecht**; p. 187–202: Cappon, C. M.: Een uitsprak van Frederik Barbarossa in een geschil inzake het testament van een geestelijke; p. 203–227: Verkerk, C. L.: Het stadsrecht-privilege van Zutphen van 1190/1191; p. 229–248: Polak, M. S.: De twee uitvaardigingen van de stichtingsoorkonde van de Munsterabdij te **Roermond** (1224); p. 249–273: Henderikx, P. A.: De bevestigingsoorkonde van bisschop Otto III van Utrecht voor de abdij van Middelburg, juni 1247; p. 275–304: Kruisheer, J. G.: Het ontstaan van de oudste Zeeuwse stads-rechtoorkonden; p. 305–318: Dillo, M.: De officialis foraneus in Holland en Zeeland. Instelling en institutionele ontwikkeling van het ambt van bisschop-pelijk provisor in het aartsdiakonaat van de dom, circa 1280–1340.

3. Alte Kirchengeschichte

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Bd XX, 1: Religion. ‹Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus.› Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1984. IX, 759 S.; Lw. DM 400,–; [enth.:] S. 3–46: Sandmel, S.: **Philo** Judaeus: An introduction to the man, his writings, and his significance; S. 47–97: Hilgert, E.: Bibliographia philoniana 1935–1981; S. 98–154: Borgen, P.: Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II; S. 156–226: Cazeaux, J.: Philon d'Alexandrie, exégète; S. 227–271: Mack, B. L.: Philo Judaeus and exegetical traditions in Alexandria; S. 272–294: Terian, A.: A critical introduction to Philo's dialogues; S. 295–342: Pearson, B. A.: Philo and Gnosticism; S. 343–371: Conley, Th. M.: Philo's rhetoric: Argumentation and style; S. 372–416: Winston, D.: Philo's ethical theory; S. 417–553: Barra-clough, R.: Philo's politics. Roman rule and hellenistic Judaism; S. 554–586: Kraus Reggiani, Clara: I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino; S. 588–730: Trisoglio, F.: Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo; S. 731–759: Savon, H.: Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon.

Le monde grec ancien et la Bible. Sous la direction de Claude Mondesert. – (P): Beauchesne (1984). 422 p. = Bible de tous les temps I; F 210,–; [cont.:] p. 19–35: Lamarche, Paul: La Septante; p. 37–54: Arnaldez, Roger: La Bible de **Philon** d'**Alexandrie**; p. 55–67: Guillet, Jacques: La Bible à la naissance de l'Eglise; p. 69–94: Rordorf, Willy: La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes; p. 95–106: Dalmais, Irénée-Henri: Thèmes bibliques dans les anaphores eucharistiques de langue grecque; p. 107–125: Simon, Marcel: La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens; p. 127–144: Osborn, Eric: La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après **Clément** d'**Alexandrie**; p. 145–151: Jourjon, Maurice: Saint **Irénée** lit la Bible; p. 153–170: Le Boulluec, Alain: La Bible chez les marginaux de l'orthodoxie; p. 171–193: Borret, Marcel: L'Ecriture d'après le païen **Celse**; p. 195–221: Saxer, Victor: Leçons bibliques sur les martyrs; p. 223–231: Feissel, Denis: La Bible dans les inscriptions grecques; p. 233–256: Bourguet, Pierre du: Premières scènes bibliques dans l'art chrétien; p. 257–299 (et 11 fig.): Thier-ry, Nicole: La Bible illustrée en **Cappadoce**. Le témoignage des eglises rupestres; p. 301–312: Kannengiesser, Charles: La Bible et la crise arienne; p. 313–334: Gallay, Paul: La Bible dans l'œuvre de **Gregoire** de **Nazianze** le Théologien; p. 335–360: Guinot, Jean-Noël: Un évêque exégète: **Théodoret** de **Cyr**; p. 361–386 (3 fig.): Dorival, Gilles: Des commentaires de l'Ecriture aux chaînes; p. 387–397: Maraval, Pierre: La Bible des pèlerins d'Orient; p. 399–420: Renoux, Charles: La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem.

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

III. Symposium **Syriacum** 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures. ‹Goslar 7–11 septembre 1980.› Édité par René Lavenant. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1983. XII, 392 p. = Orientalia Christiana analecta CCXXI; p. 1–14: Brock, Sebastian: Towards a history of Syriac translation technique; p. 15–24: Esbroeck, Michel van: Deux listes d'apôtres conservées en syriaque; p. 25–34: Winkler, Gabriele: Das **Diatessaron** und das Hebräer-Evangelium, ihr Verhältnis zueinander; p. 35–41: Guil-laumont, Antoine: Les versions syriaques de l'œuvre d'**Evagre** le **Pontique** († 399 aux Kellia› et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque; p. 43–55: Abramowski, Luise: Ein nestorianischer Traktat bei **Leontius** von Jerusalem; p. 57–63: Bettiolo, Paolo: Un catalogo delle «sette passioni» che si generano reciprocamente; p. 65–77: Zeegers-Vander Vorst, Nicol: Quatre pièces apocryphes néotestamentaires en version syria-que; p. 79–85: Murray, Robert: Hellenistic-Jewish rhetoric in Aphraat; p. 87–96: McVey, Kathleen: The memra of Narsaï on the three Nestorian doctors as an example of forensic rhetoric; p. 97–107: Reinink, G. J.: **Severus Sebokts** Brief an den Periodeutes Jonan. Einige Fragen zur aristote-lischen Logik; p. 109–118: Ten Napel, Erik: Influence of Greek philosophy and science in Emmanuel bar Shahhare's Hexaemeron; p. 119–134: Leloir, Louis: Interdépendance et «interindépendance» des littératures syriaque, arménienne et géorgienne; p. 135–142: Bundy, David D.: The Letter of **Aithallah** (CPG 3340): Theology, purpose, date; p. 143–160: Hage, Wolfgang: Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien; p. 161–170: Van der Ploeg, J. P. M.: Mgr Joseph, Bishop-Metropolitan of India (1556–1569); p. 171–185: Drijvers, Han J. W.: **Addai** und **Mani**. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien; p. 187–191: Gerö, Stephan: Die antiasketische Bewegung im persischen Christentum: Einfluß zoroastrischer Ethik?; p. 193–202: Ortiz de Urbina, Ignacio: Christen im Perserreich berichten und urteilen über die Anbetung des Kaisers; p. 203–212: Coakley, J.: The Archbishop of Canterbury's Assyrian mission and the consecration of Mar Abimalek Timotheus of Malabar; p. 213–245: Samir, Khalil: Un exemple des contacts culturels entre les églises syriaques et arabes: **Jacques** de **Saroug** dans la tradition arabe; p. 253–260: Sanders, J. C. J.: **Moses Bar Kepha** bei Ibn aṭ-Ṭayyib; p. 261–271: Blum, Georg Günter: Christlich-orientalische Mystik und Sufis-mus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflus-sung; p. 273–280: Troupeau, Gérard: La connaissance des chrétiens syria-ques chez les auteurs arabo-musulmans; p. 281–285: Martikainen, Jouko: Gerechtigkeit und Güte Gottes bei **Ephraem** dem **Syrer**; p. 287–297: Schmidt, Margot: Irdisches und himmlisches Gericht im althochdeut-schen Muspilli und bei Ephraem dem Syrer; p. 299–305: Halleux, André de: Le milieu historique de **Jean le Solitaire**; p. 307–321: Blum, Jost G.: Zum Bau von Abschnitten in Memre von **Jacob** von **Sarug**; p. 323–332: Theke-parampil, J.: Adam-Christus in den Passionssedrē und in der Schatzhöhle; p. 333–379: Philotea du Sinaï: Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï; p. 341–347: Desreumaux, André: Les manuscrits syro-palestiniens: propositions pour des comparaisons; p. 348–354: Harb, Boulos: Unbekannte Handschriften im Tur 'Abdin; p. 355–374: Aprem, Mar: Syriac manuscripts in Trichur.

Leany, A. R. C.: The jewish and christian world 200 BC to AD 200. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1984). XIX, 259 p., 3 cartes = Cambridge Commentaries on writings of the Jewish and christian World 200 BC to AD 200 V; £ 8,95.

Crouzel, Henri: **Origène**. – P: Editions Lethielleux 1984. 349 p.; F 115,–.
Tripolitis, Antonia: Origen. A critical reading. – NY, Bern, Ffm: Lang 1985. XI, 150 p. = American university studies. VII: Theology and religion VIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Zito, G.: Un inedito di **Dusmet**, Priore di s. Flavia: Il Regolamento per il monastero e la spiegazione dei decreti per il Capitolo Generale Cassinese del 1852. – Benedictina XXXI, 1984, 9–22; p. 25–35: Spinelli. M.: Teologia e «Teoria» nella *Conlatio De Protectione Dei* di Giovanni **Cassiano**; p. 37–45: Dattrino, L.: Il cenobio Eusebiano; p. 47–78: Passolunghi, P. A.: Nella decadenza del Trecento Follinate: vicende e stato patrimoniale di un monastero cistercense veneto; p. 79–134: Fragnito, G.: Il cardinale Gregorio **Cortese** (1483?–1548) nella crisi religiosa del Cinquecento; p. 135–154: Penco, G.: Iconografia, cultura e spiritualità nei monasteri italiani del Seicento; p. 155–175: Proietti Pedetta, L.: Il monachesimo all'interno della Chiesa Anglicana: avviamento d'una rinascita (le benedettine); p. 177–196: Longhitano, A.: Conflitti di competenza fra il Vescovo di Catania, i Benedettini e gli Ordini Mendicanti nei secoli XV e XVI.

5. Mittelalter

Knape, Joachim – Karl Strobel: Zur Deutung von Geschichte in Antike und Mittelalter. Plinius d. J. „Panegyricus". „Historia apocrypha" der „Legenda aurea". – Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt 1985. 172 S. = Bamberger Hochschulschriften XI.
Schmale, Franz-Josef: Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1985. X, 223 S., graph. Darst. = Die Geschichtswissenschaft; kart. DM 59,–.
Eggert, Wolfgang – Barbara Pätzold: Wir-Gefühl und Regnum Saxonum bei frühmittelalterlichen Geschichtsschreibern. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 328 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXI; Lw. DM 86,–.
Karpf, Ernst: Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1985. VI, 237 S. = Historische Forschungen X; kart. DM 85,– [Diss., Marburg]
Le Moyen Age et la Bible. Sous la direction de Pierre Riché – Guy Lobrichon. – (P:) Beauchesne (1984). 639 p. = Bible de tous les temps IV; F 240,–; [cont.:] p. 13–29: Duchet-Suchaux, Monique, et Yves Lefèvre: Les noms de la Bible; p. 31–53: Petitmengin, Pierre: La Bible à travers les inventaires de bibliothèques médiévales; p. 55–93: Light, Laura: Versions et révisions du texte biblique; p. 95–114: Lobrichon, Guy: Une nouveauté: les gloses de la Bible; p. 115–122: Rouse, Mary A. et Richard H.: La concordance verbale des Ecritures; p. 123–140: Larès, Micheline: Les traductions bibliques: l'exemple de la Grande-Bretagne; p. 147–161: Riché, Pierre: Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne; p. 163–197: Châtillon, Jean: La Bible dans les Ecoles du XIIe siècle; p. 199–232: Verger, Jacques: L'exégèse de l'Université; p. 233–260: Graboïs, Aryeh: L'exégèse rabbinique; p. 261–298: Dubois, Jacques: Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures; p. 305–325: Chartier, Marie-Christine: Présence de la Bible dans les Règles et Coutumiers; p. 327–369: Gaudemet, Jean: La Bible dans les Collections canoniques; p. 371–384: Izbicki, Thomas M.: La Bible et les canonistes; p. 385–400: Riché, Pierre: La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age; p. 401–428: Garnier, François: L'imagerie biblique médiévale; p. 429–448: Bozóky, Edina: Les apocryphes bibliques; p. 449–488: Van Uytfanghe, Marc: Modèles bibliques dans l'hagiographie; p. 489–516: Zink, Michel: La prédication en langues vernaculaires; p. 517–535: Longère, Jean: La prédication en langue latine; p. 537–554: Gy, Pierre-Marie: La Bible dans la liturgie au Moyen Age; p. 555–579: Little, Lester K.: Monnaie, commerce et population; p. 581–595: Vauchez, André: La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion; p. 597–614: Lerner, Robert E.: Les communautés hérétiques.
Travis, John: In defense of the faith. The theology of Patriarch **Nikephoros** of **Constantinople**. – Brookline, Mass.: Hellenic College Pr. 1984. XVIII, 182 p..
Papsturkunden 896–1046. Bearbeitet von Harald Zimmermann. Band II: **996–1046**. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1985. S. 637–1182 = Veröffentlichungen der historischen Kommission IV.
Hausmann, Regina: Das **Martyrologium** von **Marcigny-sur-Loire**. Edition einer Quelle zur cluniacensischen Heiligenverehrung am Ende des 11. Jahrhunderts. – Frb/B: Hochschulverlag 1984. 311 S. = Hochschulsammlung Philosophie, Geschichte VII; kart. DM 70,– [Diss., Freiburg/B]
Torrell, Jean-Pierre: Les *Collationes in decem preceptis* de saint **Thomas** d'**Aquin**. Édition critique avec introduction et notes. – RSPhTh LXIX, 1985, 5–40. 227–263.
Abbo von Saint-Germain-des-Prés. 22 Predigten. Kritische Ausgabe und Kommentar. Hrsg. von Ute Önnerfors. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 345 S. = Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters XVI; sfr 69,– [Diss., Trier]
Studi sulla pace di **Costanza** (Convegno internazionale, 27 al 30 apr. 1983). – Milano: Giuffrè 1984. 287 p. = Deputazione di storia patria per le province Parmensi. Sezione di Piacenza; Lire 20 000; [cont.:] p. 9–20: Di Noto, Sergio: La pace di Costanza in un poligrafo del Cinquecento parmense; p. 21–104: Falconi, Ettore: La documentazione della pace di Costanza; p. 105–116: Fasoli, Gina: Note sulla pace di Costanza nella tradizione cronachistica e documentaria; p. 117–150: Gualazzini, Ugo: La «Constitutio pacis Constantiae» quattro secoli dopo la sua emanazione nelle chiose di Denis Godefroy ‹1583›; p. 151–164: Maurer, Helmut: Costanza la città dove si concluse la pace del 1183; p. 165–184: Pacaut, Marcel: Le traité de Constance et la Papauté; p. 185–222: Palumbo, Pier Fausto: Comuni, Papato ed Impero: i precedenti della tregua di Venezia e della pace di Costanza; p. 223–248: Racine, Pierre: La paix de Constance dans l'histoire italienne: l'autonomie des Communes lombardes; p. 249–260: Rondinini, Gigliola Soldi: La «pace di Costanza» nella storiografia milanese del sec. XVIII: brevi osservazioni; p. 261–287: Vasina, Augusto: I Comuni emiliano-romagnoli prima e dopo la pace di Costanza.

6. Gesamte Neuzeit

Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des **Pietismus**. Festschrift für Andreas **Lindt** zum 65. Geburtstag am 2. Juli 1985. Unter Mitarb. von Robert Herren und Hermann Kocher hrsg. von Alfred Schindler, Rudolf Dellsperger und Martin Brecht. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. XX, 397 S. = Pietismus und Neuzeit XI; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 1–39: Barthel, Pierre: Die „Lettre Missive" (1717) des Nicolas S. de **Treytorrens**; S. 40–58: Dellsperger, Rudolf: Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit. Samuel Güldins Einspruch gegen Zinzendorfs Unionstätigkeit in Pennsylvania 1742; S. 59–77: Streiff, Patrick: Der ökumenische Geist im frühen Methodismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Kontroverse zwischen calvinistischen und wesleyanischen Methodisten im 18. Jahrhundert; S. 78–93: Hauzenberger, Hans: Dreifaches Lebenszeugnis auf Grund der Heiligen Schrift; S. 94–110: Im Hof, Ulrich: Pietismus und ökumenischer Patriotismus. Zu **Lavaters** „Schweizerliedern"; S. 111–126: Weigelt, Horst: Das Verständnis vom Zwischenzustand bei Lavater. Ein Beitrag zur Eschatologie im 18. Jahrhundert; S. 127–138: Brecht, Martin: Christian Gottlob **Barths** „Zweimal zweiundfünfzig biblische Geschichten" – ein weltweiter Bestseller unter den Schulbüchern der Erweckungsbewegung; S. 139–158: Carmel, Alex: Der Bankier Johannes Frutiger und seine Zeitgenossen. Entstehen und Untergang der Basler Firma C. F. Spittler in Jerusalem; S. 159–172: Mattmüller, Markus: Das Evangelium in einer Industriestadt: Die Gründung der Basler Stadtmission (1859); S. 173–192: Greschat, Martin: Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und „Pietismus". Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne; S. 193–209: Wrage, Klaus-Jürgen: Zwischen prophetischem Anspruch und kirchengemeindlicher Praxis. Aporien der Selbstwahrnehmung bei Hermann **Kutter** auf dem Hintergrund pietistisch geprägter Diakonie und Gemeindeorganisation; S. 210–235: Kocher, Hermann – Simon Kuert: Hermann Kutters „Sie müssen": Eine Kampfschrift im Schnittpunkt zwischen 19. und 20. Jahrhundert; S. 236–258: Busch, Eberhard: „Fortsetzung eures Programms." Das Gespräch von Leonhard **Ragaz** mit dem Pietismus; S. 259–276: Nowak, Kurt: Gottes Herrschaft im öffentlichen Leben. Samuel **Jaeger** (1864–1927) und sein christlich-soziales Engagement in den Anfangsjahren der Weimarer Republik; S. 277–295: Lehmann, Hartmut: Christlich-soziale Politiker am Scheideweg: Aus einem Briefwechsel zwischen Eugen Reiff, Wilhelm Simpfendörfer und Theophil Wurm im Vorfeld der württembergischen Landtagswahlen des Jahres 1928; S. 296–317: Castanyé, Josep: Kirchenverständnis in Elberfeld. Hermann Friedrich **Kohlbrügge** (1833–1875) und Alfred de **Quervain** (1931–1938); S. 318–344: Jacobs, Manfred: Religiöser Sozialismus und Mystik. Ein Blumhardtianer berichtet aus seinem Leben und Werden; S. 345–353: Wallmann, Johannes: Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666–1686).

7. Reformation und katholische Erneuerung

Zeeden, Ernst Walter: Konfessionsbildung. Studien zu Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform. – Stu: Klett-Cotta 1985. 391 S.
Forsberg, Juhani: Das Abrahambild in der Theologie Luthers, Pater fidei sanctissimus. – Stu: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH 1984. XII, 193 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXVII, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 58,– [Diss., Helsinki]
Pollet, J. V.: Martin **Bucer**. Études sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'Électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord avec de nombreux textes inédits. Tome I: Études. Tome II: Documents. – Lei: Brill 1985. 447 p., 16 pl., 30 gr.; 338 p., 16 pl., 16 gr. = Studies in medieval and Reformation thought XXXIII, XXXIV; hfl 200,– et 150,–.
Kartäuser und die Reformation. Internationaler Kongreß vom 24. bis 27. Aug. 1983. Bd I. – Salzb: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1984. 257 S. = Analecta Cartusiana CVIII; [enth.:] S. 10–24: Diemer, Kurt: Reformation und Gegenreformation in **Oberschwaben**; S. 25–65: Stöhlker, Friedrich:Die Bedeutung der Reichskartause **Buxheim** für den Kartäuserorden in Deutschland, Österreich und in der Schweiz im Zeitalter der Gegenreformation (ca. 1548–1610); S. 66–91: Jaritz, Gerhard: Das religiöse Leben in den niederösterreichischen Kartausen im Zeitalter der Reformation; S. 92–118: Kurt, Joachim: Die Reformation und ihre Auswirkung auf die **Erfurter** Kartause in der Zeit von 1517–1555; S. 119–132: Büttner, Karl-Peter: Die Kartause **Astheim** in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 133–149: Baier, Walter: Der Kartäuser in der Zeit der Gegenreformation nach der Vorstellung des Buxheimer Priors Peter **Kalt** (1589–1668); S. 150–159: Achten, Gerhard: Eine Psalmenerklärung aus der Erfurter Kartause im 15. Jahrhundert; S. 160–191: Nissen, Peter J. A.: Peter van **Blommeveen**'s writing 'Assertio Purgatorii' (1534–1535): A polemical treatise against Münsterite Anabaptism; S. 192–201: Grauwe, Jan de: L'histoire événementielle de la Réforme dans les chartreuses flamandes; S. 202: Grauwe, Jan de: Les tableaux, représentant des chartreuses, conservés à **Klosterneuburg**; S. 203–212: Chaix, Gerald: Les Chartreuses françaises et la Réforme; S. 222–236: Hogg, James: Buxheim manuscripts in American libraries; p. 237–257: Clark, J. P. H.: Some monastic elements in the 'Cloud' Corpus.
Vincent, Gilbert: Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de **Calvin**. – (Genève:) Ed. Labor et Fides 1984. 298 p. = Histoire et Société V; sfr 35,–.
Heger, Günther: Johann **Eberlin** von Günzburg und seine Vorstellungen über eine Reform in Reich und Kirche. – B: Duncker und Humblot 1985. 132 S. = Schriften zur Rechtsgeschichte XXXV; kart. DM 58,– [Diss., Heidelberg]
Dietenberger, Johannes, OP: Phimostomus scripturariorum Köln 1532. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh und P. Fabisch in Verb. mit J. Toussaert und E. Weichel. – Mstr: Aschendorff 1985. XCIV, 272 p. = Corpus Catholicorum XXXVIII; Lw. DM 98,–.
Schmitt, Paul: La réforme catholique. Le combat de **Maldonat** ‹1534–1583›. – P: Beauchesne 1985. 525 p. = Théologie historique LIV; F 240,–.

8. Neuere Zeit

Toleranz am **Mittelrhein**. Referate der 35. Jahrestagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 12. und 13. April 1983 in Worms. Hrsg. von Isnard W. Frank. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1984. 138 S. = Quellen und Abhandlungen zur

mittelrheinischen Kirchengeschichte L; kart. DM 30,–; [enth.:] S. 11–19: König, Franz: Religionsfreiheit auf dem 2. Vatikanischen Konzil; S. 21–43: Raab, Heribert: Toleranz im Kur- und Erzstift **Trier**; S. 45–77: Mathy, Helmut: Toleranz im Kur- und Erzstift **Mainz**; S. 79–94: Schatz, Klaus: Toleranz im Herzogtum **Nassau** (1806–1866); S. 95–118: Duchhardt, Heinz: Toleranz im Großherzogtum **Hessen-Darmstadt** (1815–1848); S. 119–128: Debus, Karl Heinz: Toleranz in der bayerischen **Pfalz** im 19. Jahrhundert; S. 129–137: Steinruck, Josef: Toleranz in der preußischen Rheinprovinz im 19. Jahrhundert.

Savart, Claude: Les catholiques en France aux XIX[e] siècle. Le témoignage du livre religieux. – P: Beauchesne 1985. 718 p. = Théologie historique LXXIII.

Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de saint-Flour 7–8 juillet 1975 édités par A[ndré] Mandouze et J[oël] Fouilheron. – P: Beauchesne 1985. 443 p. = Théologie historique LXVI; F 210,–; [cont.:] p. 15–38: Petitmengin, Pierre: Les patrologies avant Migne; p. 39–51: Boisset, Jean: La Réforme et les Pères de l'Église. Les références patristiques dans l'Institution de la Religion Chrétienne de Jean **Calvin**; p. 53–59: Leflon, Jean: Crise et restauration des foyers de Science Religieuse dans l'Église au XIX[e] siècle; p. 61–89: Cholvy, Gérard: La restauration catholique en France au XIX[e] siècle (1801–1860); p. 93–118: Pierrard, Pierre: L'Abbé Migne journaliste; p. 119–143: Noël, Bernard: Mathurin **Gaultier**, ami de Jacques-Paul Migne et la lutte contre les idées gallicanes; p. 145–158: Savart, Claude: Un éditeur révolutionnaire au service de la tradition; p. 159–165: Chalon, Michel: L'épigraphie chrétienne dans les Dictionnaires de l'Abbé Migne; p. 167–175: Brasseur, Paule: L'**Afrique** dans les Dictionnaires de l'Abbé Migne; p. 179–191: Hamman, Adalbert: Les principaux collaborateurs des deux Patrologies de Migne; p. 193–209: Soltner, Louis: **Migne**, Dom **Guéranger** et Dom **Pitra**. La collaboration solesmienne aux entreprises de Migne; p. 211–224: Catrice, Paul: L'orientaliste Paul **Drach**, collaborateur de l'Abbé Migne; p. 225–253: Crouzel, Henri: L'édition Delarue d'Origène, rééditée par J.-P. Migne; p. 255–317: Force, Paul: La traduction latine proposée au regard de son édition de la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie; p. 321–338: Olive, Louis: Modeste hommage d'un Newmanien aux Pères de l'Église et à leurs éditeurs; p. 339–347: Mondéert, Claude: Comment publier aujourd'hui les Pères de l'Église?; p. 349–357: Bernardi, Jean: Saint **Grégoire** de **Naziance**, observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale; p. 359–432: Fouilheron, Joël: Vu de Saint-Flour. Et s'il était Auvergnat?; p. 433–443: Mandouze, André: Des Pères de l'Église aux fils de Vatican II.

Wiesner, Helmut: Religion und Vernunft im Frühwerk Friedrich **Brenners** ‹1810–1818›. Bd. II: Theorie der christlichen Offenbarung. – Wü: Echter 1985. XVI, 624 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XI; kart. DM 64,–.

Murphy, Bartholomew J.: Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert. **Jesuiten** in **Deutschland**, **1849–1872**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 383 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 262; kart. DM 86,– [Diss., München]

Larcher, Gerhard: **Modernismus** als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice **Blondel**s. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 432 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 331; sfr 75,–.

9. Neueste Zeit

Prantner, Robert: Kreuz und weiße Nelke. Katholische Kirche und Christlichsoziale Partei im Spiegel der Presse ‹1918–1932›. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1984. 189 S.; kart. DM 38,– [Diss., Wien]

Gasbarri, Carlo: Quando il Vaticano confinava con il Terzo Reich. – Padova: Ed. Messaggero (1984). 278 p., fig.; Lire 20 000.

Troeltsch-Studien. Bd III: Protestantismus und Neuzeit. Hrsg. von H. Renz und F. W. Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1984). 352 S.; kart. DM 64,–; [enth. u. a.:] S. 21–34: Pannenberg, Wolfhart: Reformation und Neuzeit; S. 35–53: Gerrish, Brian A.: Protestantism and progress. An Anglo-Saxon view of Troeltsch; S. 54–77: Fischer, Hermann: Die Ambivalenz der Moderne. Zu Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit; S. 78–88: Schwarz, Reinhard: Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentalethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie; S. 89–99: Rendtorff, Trutz: Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit; S. 103–119: Thadden, Rudolf von: Protestantismus und Demokratie; S. 120–144: Sösemann, Bernd: Das „erneuerte Deutschland". Ernst Troeltschs politisches Engagement im Ersten Weltkrieg; S. 145–174: Ruddies, Hartmut: Soziale Demokratie und freier Protestantismus. Ernst Troeltsch in den Anfängen der Weimarer Republik; S. 175–203: Wright, J. R. C.: Ernst Troeltsch als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Seine kirchenpolitische Auseinandersetzung mit den Beamten; S. 207–230: Graf, Friedrich Wilhelm: Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs; S. 231–239: Colpe, Carsten: Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft; S. 240–255: Becker, Gerhold: Die Funktion der Religionsphilosophie in Troeltschs Theorie des Christentums; S. 257–280: Drehsen, Volker: Die „Normativität" neuzeitlicher Frömmigkeitsgeschichte. Zur aktuellen Bedeutung der klassischen Religionssoziologie Ernst Troeltschs; S. 283–307: Moretto, Giovanni: Ernst Troeltsch in **Italien**; S. 308–318: Reitsema, G. W.: Ernst Troeltsch in **Holland**; S. 319–331: Rollmann, Hans: Die Beziehungen Ernst Troeltschs zu **England** und **Schottland**.

The dynamic character of christian culture. Essays on **Dawson**ian themes. Ed. by Peter J. Cataldo. – Lanham, Md., NY, Lo: University Pr. of America (1984). XII, 229 p.; $ 11,50; [cont. e. a.:] p. 1–56: Hittinger, Russell: The metahistorical vision of Christopher Dawson; p. 57–96: Quay, Paul M.: The theology of recapitulation: Understanding the development of individuals and cultures; p. 97–126: Olsen, Glenn W.: The maturity of Christian culture: Some reflections on the views of Christopher Dawson.

Theonomy and autonomy. Studies in Paul **Tillich**'s engagement with modern culture. Ed. by John J[esse] Carey. – (Macon, Ga.:) Mercer Univ. Pr. (1984). XXII, 287 p.; $ 21,95; [cont.:] p. 3–18: Bandy, Thomas G.: Tillich's limited understanding of the thought of Henri Bergson as 'Life Philosophy'; p. 19–34: Wiebe, Paul: Tillich and contemporary theory of science; p. 35–66: Morrison II, Roy D.: Tillich, Einstein, and Kant: Method, epistemology, and the personal God; p. 67–88: O'Keeffe, Terence: Tillich and the Frankfurt School; p. 89–112: Hammond, Guy B.: Tillich and the Frankfurt debates about patriarchy and the family; p. 113–134: Wettstein, Arnold A.: Reviewing Tillich in a technological culture; p. 135–156: Reisz, H. Frederick: The demonic as a principle in Tillich's doctrine of God; p. 157–170: Horne, James R.: Mystical characteristics of Tillich's 'Absolute Faith'; p. 171–192: Cutler, C. Gertrude: Tillich's multidimensional view of health: A message of holistic healing; p. 193–212: Thomas, Terence: On another boundary: Tillich's encounter with world religions; p. 213–242: Earley, Glenn D.: Tillich and Judaism: An analysis of the 'Jewish Question'; p. 243–266: Stenger, Mary Ann: A critical analysis of the influence of Paul Tillich on Mary Daly's feminist theology; p. 267–280: Runyon, Theodore: Tillich's understanding of revolution.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Willeke, Berward H.: Relación del P. Sebastián de San **Pedro** O.F.M. sobre los comienzos y las causas de la grande persecución de los cristianos en el Japón ‹1614›. – AFH LXXVIII, 1985, 29–97.

Minjung theology. People as the subject of history. Edited by the Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia ‹CTC-CCA›. – Lo: Zed Press; Maryknoll, NY: Orbis Books; Singapore: Christian Conference of Asia (1983). XIX, 200 p.; £ 5,95

Pérez Fernández, Isacio: Fray **Bartolomé** de las **Casas** ante el último guerrillero indio del Caribe. – Studium XXIV, 1984, 499–534.

Saraiva Martins, José: Missione e dialogo. – Euntes docete XXXVIII, 1985, 37–59; p. 61–97: Rweyemamu, Robert: The Christian missions in **Africa** before and after the Berlin Conference ‹1884–1885›.

Nyamiti, Charles: Christ as our ancestor. Christology from an African perspective. – (Gweru:) Mambo Pr. (1984). 151 p. = Mambo occasional papers. Missio-pastoral ser. Nr XI.

Penoukou, Éfoé-Julien: Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir. – P: Éd. Karthala (1984). 161 p.

Cleary, Edward L.: Crisis and change. The church in **Latin America** today. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1985. VI, 202 p.; $ 11,95.

Orlandi, Giuseppe: I Redentoristi italiani del '700 e le Missioni estere. Il caso del p. Antonio **Mascia**. – SHCSR XXXII, 1984, 85–125; p. 315–351: Boland, Samuel J.: Father John **Creagh** C.SS.R. in the Kimberleys, West Australia ‹1916–1923›.

Muzorewa, Gwinyai H.: The origins and development of African theology. – Marxknoll, NY: Orbis Books 1985. XIV, 146 p.; $ 9,95.

Ahonen, Lauri A.: Missions growth. A case study on Finnish free foreign mission. – Pasadena: Carey Library 1984. 72 p.

Rivinius, Karl J.: Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilian-Universität **München**. – NZM XLI, 1985, 18–39. 102–117.188–208.

Bosch, David J.: Mission and Evangelism. Claryfying the concepts. – ZMR LXVIII, 1984, 161–191.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pailin, David A.: Attitudes to other religions: comparative religion in seventeenth and eighteenth-century Britain. – Manchester: Manchester Univ. Press 1984. IX, 339 p.; £ 28,50.

Contemporary approaches to the study of religion in 2 volumes. Ed. by Frank Whaling. Vol. I: The humanities. – B, NY, Amst: Mouton (1984). IX, 492 p. = Religion and reason XXVII; DM 118,–; [cont.:] p. 1–28: Whaling, Frank: Introduction: The contrast between the classical and contemporary periods in the study of religion; p. 29–164: King, Ursula: Historical and phenomenological approaches to the study of religion. Some major developments and issues under debate since 1950; p. 165–295: Whaling, Frank: Comparative approaches; p. 297–363: Bolle, Kees: Myths and other religious texts; p. 365–378: Smart, Ninian: The scientific study of religion in its plurality; p. 379–390: Whaling, Frank: Additional note on the philosophy of science and the study of religion; p. 391–451: Whaling, Frank: The study of religion in a global context.

Davies, Douglas James: Meaning and **salvation** in religious studies. – Lei: Brill 1984. 174 p. = Studies in the history of religion XLVI; hfl 60,–.

De religieuze gezagsdrager. Onder redaktie van C. Mulder. Met bijdragen van C. J. G. van der Burg (e. a.). – Amst: VU Uitgeverij 1984. 178 blz. = Publikatiereeks van het Instituut voor Godsdienstwetenschap, Vrije Univ. Amsterdam II; hfl 27,50; [cont.:] p. 9–40: Handgraaf, J. M. – A. D. Willemier Westra: Religieuze machthebbers. Een beknopte theoretische inleiding; p. 41–67: Handgraaf, J. M.: Een ontsnapte gevangene keert terug; p. 69–88: Fernhout, R.: Posthume continuatie van gezag. Over de vinaya in het boeddhisme en de hadith in de islam; p. 89–105: Mulder, D. C.: Het gezag van de 'alim'; p. 107–126: Willemier Westra, A. D.: Geestenkracht en mensenmacht in een Braziliaanse bezetenheidsreligie; p. 127–160: Kranenborg, R.: Religieuze gezagsdragers in nieuwe religieuze bewegingen; p. 161–178: Van der Veer, P. T. – C. J. G. van der Burg: Pandits en politici. Religieuze autoriteit en identiteitsvorming bij Surinaamse hindoes in Nederland.

Beinlich, Horst: Die „**Osirisrequien**". Zum Motiv Körperzergliederung in der altägyptischen Religion. – Wiesb: Harrassowitz 1984. 329 S. = Ägyptologische Abhandlungen XII; kart. DM 148,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Du Breuil, Paul: Histoire de la religion et de la philosophie **Zoroastriennes**. – Monaco: Ed. du Rocher (1984.) 335 p.; F 90,–.

Pitzer-Reyl, Renate: Die **Frau** im frühen **Buddhismus**. – B: Reimer 1984. 104 S. = Marburger Studien zur Afrikanistik und Asienkunde B, 7; DM 22,–.

Bruit, L.: Sacrifices à **Delphes**. Sur deux figures d'Apollon. – RHR CCI, 1984, 339–368.

Stroumsa, Gedaliahu A. G.: Another seed: Studies in Gnostic mythology. – Lei: Brill 1984. XII, 195 p. = Nag Hammadi studies XXIV; hfl 64,–.

Giesing, Kornelia: **Rudra-Siva** und **Tezcatlipoca**. Ein Beitrag zur Indo-Mexikanistik. – Tü: Verl. Science und Fiction 1984. XI, 347 S. = Reihe ethnologische Studien I; kart. DM 49,80 [Diss., Tübingen]

Malek, Roman: Das **Chai-chieh-lu**: Materialien zur Liturgie im **Taoismus**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. VII, 374 S. = Würzburger Sino-Japonica XIV; sfr 73,– [Diss., Bonn]

VI. Religionsphilosophie

Plotinus amid gnostics and christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University, Amsterdam on 25 January 1984. Ed. by David T. Runia. – Amst: VU Uitgeverij 1984. 111 p.; hfl 25,–.

Aalders, W.: **Plato** en het christendom. Over het griekse, het christelijke en het ideologische denken. – Den Haag: Voorhoeve (1984). 164 blz.; hfl 24,–.

Wolz-Gottwald, Eckard: Meister **Eckhart** und die klassischen **Upanishaden**. – Wü: Königshausen und Neumann 1984. VII, 230 S. = Unipreß. Reihe Philosophie II; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Zum Brunn, Émilie – Alain de Libera: Maître **Eckhart**. Métaphysique du verbe et théologie négative. Préface de M.-D. Chenu. – P: Beauchesne (1984). 252 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. N. S. XLII; F 150.

Ormsky, E. L.: Theodicy in Islamic thought. The dispute over **Al'Ghazāli**'s "Best of all possible worlds". – Princeton, NY: Princeton Univ. Press 1984. XV, 309 p.; $ 39,–.

Vanzan, Piersandro: Dalla bipolarità immanenza-trascendenza a una possibile via ad Deum metafisica «secolarizzata»? – Una hostia. Studi in onere del Card. Corsado Ursi . . ., Nap (1984), 467–480; p. 517–544: Orlando, Pasquale: L'argomento delle verità eterne in San Tommaso d'Aquino; p. 545–632: Muratore, Saturnino: «Intelligentia et esse.» La dottrina tomista del conoscere; p. 633–657: Giustiniani, Pasquale: Appunti sulla conoscibilità di Dio in un inedito di **Giacomo da Viterbo** O.E.S.A.

Harris, Edward: Man's ontological predicament. A detailed analysis of Søren **Kierkegaard**'s concept of sin with special reference to "The concept of dread". – Upps, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1984. 138 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae Christianae Upsaliensia XXIV; scr 86,50 [Diss., Uppsala]

Casey, Gerard: Natural reason. A study of the notions of inserance, assent, intuition, and forst principles in the philosophy of John Henry Cardinal **Newman**. – NY: Lang 1984. 333 p. = American university studies V.

Mondin, Battista: Le Cinque Vie di fronte alla fisica recente. – Doctor communis XXXVII, 1984, 216–235.

Artigas, Mariano: Ciencia, finalidad y existencia de Dios. – Scripta theologica XVII, 1984, 151–192.

VII. Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. II: Traktat **Offenbarung**. Mit Beiträgen von Eugen Biser [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 272 S.

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. – Pad (u. a.): Schöningh (1985). 552 S. = UTB für Wissenschaft: Große Reihe; kart. DM 48,–.

Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. Hrsg. von Willi Oelmöller. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1984). 288 S. = Kolloquium Religion und Philosophie I; kart. DM 29,80.

Religious **pluralism**. Ed. by Leroy S. Rouner. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Pr. (1984). XVI, 230 p. = Boston University Studies in philosophy and religion V; $ 22,95.

Antes, Peter: **Christentum** – eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1985). 154 S. = Urban-Taschenbücher CCCLXXVIII; kart. DM 18,–.

Körner, Bernhard: Der Begriff des **Geheimnisses** als Schnittpunkt zwischen Theologie und positiver Wissenschaft. – Graz: (dbv-Verl. für die Techn. Univ. Graz 1985). 172 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LXIV; DM 17,–.

Faith and rationality. Reason and belief in God. Ed.: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. – Notre Dame, Ind.; Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1983). V, 321 p; $ 12,80.

Neill, Stephen: Crises of belief. The christian dialogue with faith and no faith. – Lo (e. a.): Hodder and Stoughton (1984). 304 p.; £ 12,80.

Tracy, Thomas F.: **God**, action and embodiment. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XIX, 184 p.; $ 11,95.

Gootjes, Nicolaas Hendrik: De geestelijkheid van God. Academisch proefschrift. – Franeker: Werner 1984. 255 blz.; hfl 39,50 [Diss., Kampen]

Kottackal, Joseph: The salvific folly of God. A biblical-theological study on the paradox of God's folly and the world's wisdom. – Kottayam 1984: (St. Thomas Apostolic Seminary). XVI, p. 18–226 [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Bižaca, Nikola: Rivelazione e teologia in Gottlieb **Söhngen**. – R 1985: (Tipogr. Città Nuova della PAMOM). 327 p. [Diss., Roma, Pont. Univ. Gregoriana]

Memoria del **sacro** e **tradizione orale**. Atti del terzo Colloquio Interdisciplinare del Centro Studi Antoniani. ‹Padova, 4–6 gennaio 1984.› – Padova: Ed. Messaggero (1984). 439 p. = Centro Studi Antoniani VII; Lire 30 000.

Godenir, Joseph: Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H(ans) U(rs) von **Balthasar**. – P: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1984). 182 p. = Collection «le sycomore». Série «chrétiens aujourd'hui» XIV; F 90,–.

VIII. Dogmatik

Fatula, Mary Ann: Dogmatic pluralism and the noetic dimension of unity of faith. – Thomist XLVIII. 1984, 409–432.

Schneider, Theodor: Was wir glauben. Eine Auslegung des **Apostolischen Glaubensbekenntnisses**. – Düs: Patmos-Verl. (1985). 543 S.; Lw. DM 39,80.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Credo. Das **Apostolikum** und christlicher **Glaube** heute. – Mchn: Claudius-Verl. (1985). 236 S.; kart. DM 29,–.

Balthasar, Hans Urs von: Theologik. Bd I: Wahrheit der Welt. Bd II: Wahrheit Gottes. – Eins: Johannes Verlag (1985). XXII, 312 S.; 336 S.; je DM 33,50.

Viladesau, Richard: The reason for our hope. A theological **anthropology**. – NY, Ramsey: Paulist Press (1984). XII, 240 p.; $ 10,95.

Fermet, André: L'esprit est notre vie. Découvrir l'**Esprit Saint**. – (P:) Desclée de Brouwer (1984). 136 p. = Renouveau; F 57,–.

Kropf, Richard W.: **Evil** and evolution. A theodicy. – (Cranbury, N.J.) (e. a.): Associated Univ. Pr. (1984). 204 p.; £ 20,95.

Fernández, Domiciano, CMF: La crisis de la teología del pecado original ¿afecta al dogma de la **Inmaculada** Concepción? – EphMar XXXV, 1985, 277–297; p. 299–310: Fiores, Stefano de: Teología de la Inmaculada Concepción.

Auer, Johann: Kleine katholische Dogmatik. IV, 1: **Jesus Christus** – Gottes und Mariä „Sohn". – Rgb: Pustet (1985). 443 S.; kart. DM 34,–.

Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die **Auferstehung** Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. – Düs: Patmos Verl. (1985). 422 S.; Lw. DM 39,80.

Armendáriz, Luis M., SJ: Los mínimos de la Cristología católica actual. Commentario al primer documento cristológico de la Comisión Teológica Internacional. – EE LX, 1985, 181–231.

Perret, Jacques: **Ressuscité**. Approche historique. – (P:) FAC éditions (1984). 97 p. = Théologie nouvelle; F 65,–.

Le nuove categorie dell'**autocomprensione** della Chiesa. Ed.: Michele Simone. – R: An. Veritas Editrice S.p.A. 1984. 187 p. = Il Concilio venti anni dopo I = Saggi XXIII; Lire 12 000; [cont.:] p. 13–40: Mucci, Giandomenico, SI: La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciliare; p. 49–69: Piazza, Orazio Francesco: Dalla «Societas perfecta» alla «Chiesa-Mistero». Il dibattito conciliare su Lumen Gentium 8; p. 71–98: Rosato, Philip J., SI: La recezione delle nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa nel postconcilio; p. 109–120: Lorizio, Giuseppe: Per una lettura «simpatica» del pensiero moderno in prospettiva teologico-pastorale; p. 121–137: Franco, Ettore: Comunione e partecipazione. La concezione neotestamentaria della koinônia; p. 138–144: Greco, Carlo: La «communio» come categoria fondamentale dell'autocomprensione della Chiesa antica; p. 145–160: Giraudo, Cesare: Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa; p. 161–185: Marranzini, Alfredo: Il Sinodo dei Vescovi: servizio di unità dinamica nella vita della Chiesa.

Theologie en kerkvernieuwing. Generatieve thema's voor kerkelijk beleid. [Van] H. C. A. Ernst. – Baarn: Amboboeken (1984). 155 blz. = Annalen van het thijmgenootschap LXXII, 3; hfl 27,50.

Zerndl, Josef: Die Theologie der **Firmung** in der Vorbereitung und in den Akten des 2. Vatikanischen Konzils. – Bamberg 1984: (Urlaub). 144 S. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Wächter, Ludwig: Zum Verständnis des **Juden**tums. Vier Vorträge. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1985). 79 S.; kart. M 4,50.

Cross, Peter R.: The influence of recent ecumenical dialogue on the anglican theology of the historic episcopate. The Church of England and the Free Churches: 1920–1982. – R: (Pont. Univ. Gregoriana) 1983. XII, 472 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von **Barmen**. Referate des Internat. Symposiums auf der Reisenburg 1984. Hrsg. Wolf-Dieter Hauschild [u. a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1984). 520 S.; kart. DM 58,–.

Johnson, Elizabeth A.: The symbolic character of theological statements about **Mary**. – JESt XLII, 1985, 312–335.

Nørgaard-Højen, Peder: Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft. – OekRu XXXIV, 1985, 401–427; S. 428–445: Larentzakis, Grigorios: Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen.

Seybold, Michael – Alfred Gläßer: Das „Lima-Papier". Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen". – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verl. (1985). 88 S. = Extemporalia II; kart. DM 9,60.

Battesimo, eucaristia, ministero nella loro interdipendenza. Istanze ecclesiologiche presenti nei Documenti di Lima e di Monaco. Atti del V Colloquio Cattolico-Ortodosso. – Nicolaus XI, 1983 (Bari 1985); p. 193–314: I: Istanze ecclesiologiche presenti nel Documento di Lima; p. 193–228: Joos, André: Introduzione al Documento; p. 229–258: Sartori, Luigi: Una risposta cattolica; p. 259–270: Fidas, Vlassios: Una risposta ortodossa; p. 271–284: Thurian, Max: Una risposta protestante; p. 287–354: II: Istanze ecclesiologiche presenti nel Documento di Monaco; p. 287–313: Salachas, Dimitri: Introduzione al Documento; p. 315–326: Ricca, Paolo: Una risposta protestante; p. 327–340: Galitis, Georgios: Una risposta ortodossa; p. 341–354: Magrassi, Mariano: Una risposta cattolica; p. 357–367: Konstantinidis, C.: Valutazione del V° Colloquio.

La credibilità ecumenica delle chiese e il b.e.m. (battesimo, eucaristia, ministero). Atti della XXII sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento) 28 luglio – 5 agosto 1984. – Nap: Ed. Dehoniane (1985). 375 p.; Lire 16 000; [cont. e. a.:] p. 17–25: Vingiani, Maria: Apertura della Sessione: Il tema allo studio nel contesto della situazione ecumenica generale; p. 26–35: Cunz, Martin: Credibilità della Chiesa come impegno di stile ecumenico; p. 36–70: Palumbieri, Sabino: Credibilità della Chiesa di fronte alle sfide e alle provocazioni del mondo d'oggi; p. 71–105: Il BEM nel suo itinerario, nei suoi contenuti, nei suoi nodi, sul suo significato; p. 327–337: Bertalot, Renzo: Il BEM e la credibilità delle Chiese; p. 338–351: Camaiani, Pier Giorgio: Popolo di Dio e laicità in una prospettiva ecumenica; p. 357–372: Schuppli, Peter: Ulrico Zwingli e la sua riforma.

Pattaro, Germano: Corso di teologia dell'ecumenismo. – (Brescia): Ed. Queriniana (1985). 436 p. = Strumenti XXXI; Lire 25 000.

X. Moraltheologie

Wolak, Richard: Method in moral theology. A critical analysis of the theologico-moral method of Arthur **Vermeersch** in his treatment of lying ‹de mendacio›. – Battleford, Saskatchewan: (Marian Pr.) 1984. LIII, 202 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Demmer, Klaus: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B, Wien: Herder (1985). 240 S. = Studien zur Theologischen Ethik XV; kart. DM 48,–.

Verhey, Allen: The great **reversal**. Ethics and the New Testament. – GrR, Mich.: Eerdmans Publ. (1984). X, 246 p.; $ 13,95.

Famerée, Joseph: La fonction du magistère ecclésial en morale. – NRTh CVII, 1985, 722–739.

Rothenberger, Bernd: Moralpsychologie und sozialethische Probleme. Grundlagen und Strategien der Durchsetzung von **Gerechtigkeit** und **Menschenrechten**. – (Mchn:) Profil-Verl. (1985). 218 S.; kart. DM 26,–.

Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung. Mit einem Geleitwort von Franciszek Kardinal Macharski. Hrsg. von Ernst Wenisch. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1984). 411 S.

Séguin, Michel: La **contraception** chez les moralistes catholiques américains (USA) de 1958 à 1968. – R: 1984: Pont. Univ. Gregoriana. 120 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana]

West, Charles: Verantwortung für die Schöpfung. – ZevE XXIX, 1985, 147–159; S. 160–173: Liedke, Gerhard: „Tier-Ethik" – Biblische Perspektiven; S. 174–189: Weibel, Ewald R.: Der ethische Konflikt des Tierversuchs; S. 190–203: Weinschenck, Günther: Ethik und Ökonomik landwirtschaftlicher Tierhaltung.

Atkinson, David: **Peace** in our time? Some biblical groundwork. – (Leicester): Inter-Varsity Pr. (1985). 221 p.; £ 2,50.

Frieden politisch fördern: Richtungsimpulse. 6 Expertenbeiträge für die Evang. Kirche in Deutschland. Hrsg. vom Kirchenamt im Auftr. des Rates der Evang. Kirche in Deutschland. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1985). 174 S.; kart. DM 8,80.

Widerstand, Recht und Frieden. Ethische Kriterien legitimen Gewaltgebrauchs. Eine interkonfessionelle und ideologiekritische Studie. Im Auftrag der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes hrsg. von Eckehart Lorenz. – Erl: Martin-Luther-Verl. (1984). 171 S. = Studien aus dem Lutherischen Weltbund; kart. DM 14,–.

Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. Hrsg. von Franz Böckle (u. a.). – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl.; (Mchn:) Kaiser (1984). 256 S. = Entwicklung und Frieden. Wiss. Reihe XXXI; kart. DM 29,50.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Catry, Patrick: Parole de Dieu, amour et Esprit-Saint chez Saint **Grégoir** le **Grand**. – (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1984.) 219 p. = Collection Spiritualité orientale et vie monastique XVII; F 75,–.

Bishko, Charles Julian: Spanish and Portuguese monastic history 600–1300. – Lo: Variorum Reprints 1984. 336 p.; £ 26,–.

As we seek God. International reflections on contemporary Benedictine monasticism. Papers of an International Symposium in honor of the 15th centenary of the birth of St. Benedict Rome, Sept. 1980. Ed. by Stephanie Campbell. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1983. 142 p. = Cistercian Studies series LXX; $ 7,95.

Vite di monaci **copti**. A cura di Tito Orlandi. Traduzione di Antonella Campagnano e Tito Orlandi. – (R:) Città Nuova Ed. (1984). 298 p. = Collana di Testi patristici XLI; Lire 15 000.

Folz, Robert: Les saints rois du moyen âge en Occident (VIe–XIIIe siècles). – Brux: Société des Bollandistes 1984. 248 p. = Subsidia hagiographica LXVIII.

San **Romualdo**. Vita iconografia. – Fabriano: (Comunità monastica dei Ss. Biagio e Romualdo di Fabriano) 1984. 218 p., 12 fig. = Documenti e studi II.

Wolfs, S. P.: Middeleeuwse **dominicanenkloosters** in **Nederland**. Bijdrage tot een monasticon. – Assen: Van Gorcum 1984. XXI, 387 blz., 27 ill. = Van Gorcum's historische bibliotheek CX.

Maestre, E. A.: El discernimiento de espíritus y su aplicación según san Francisco de Asís. – Laurentianum XXV, 1984, 415–448.

Kieckhefer, Richard: Unquiet souls. Fourteenth-century saints and their religious milieu. – Chicago, Lo: The University of Chicago Press (1984). VIII, 238 p.; $ 24,95.

La piété populaire en France. Répertoire bibliographique. Sous la direction de Bernard Plongeron et Paule Lerou. T. I: **Normandie**. Par Jean Fournée. Picardie, Nord-Pas-de-Calais. Par Gilles Deregnaucourt. – P: Ed. du Cerf 1984. 153 p. = Greco II; F 126,–.

Becker, Aimé: **Claudel** et S. **Augustin**. Une parenté spirituelle. – P: Lethielleux; Namur: [Ed.] Culture et Vérité (1984). 271 p. = Collection «le sycomore». Série «chrétiens aujourd'hui» XIII; F 110,–.

Gallego (Iriarte), Saturnino: San Juan Bautista **de la Salle**. Fundador de los Hermanos de las Escuelas Cristianas ‹1651–1719›. – Madr: (Ed. Católica) 1984. 268 p. = Biblioteca de autores cristianos LVIII; pes 540.

Olphe-Galliard, Michel: La théologie mystique en **France** au XVIIIe siècle. Le Père de **Caussade**. – P: Beauchesne (1984). 219 p.; F 60,–.

Zenz, John: Spirituality of obedience for diocesan priests in Vatican II. – R: 1984: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). 225 p. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Parenteau, André: La vie religieuse chrétienne. II: La spiritualité de la vie religieuse au rythme de ses saisons historiques. – Montr: Éd. Bellarmin; P: Éd. du Cerf 1984. 184 p. = Hier-aujourd'hui XXIII; $ 11,–.

Entwicklung und Aktivität der **Herz-Jesu-Verehrung**. Hrsg. vom Internationalen Institut vom Herzen Jesu. – Aschaffenburg: Pattloch (1984). 222 S.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Castaños-Mollor y Arranz, Manuel Ignacio: La secularidad en los escritores cristianos de los dos primeros siglos. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1984. 201 p. = Colección canónica.

Díaz-Salazar, Rafael: Perspectiva sociológica de la decatolización de **España**. – MiscCom XLIII, 1984, 69–92; p. 155–194: Gómez Camacho, Francisco: **Luis** de **Molina** y la metodología de la ley natural.

Roberts, Keith A.: Religion in sociological perspective. – Homewood, Ill.: Dorsey Press 1984. XV, 449 p. = The Dorsey Series in sociology; $ 27,–.

Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut Catholique de Paris. Éd. par Claude Geffré. – P: Éd. du Cerf 1984. 190 p. = Cogitatio fidei CXXI.

Stackhouse, Max L.: Creeds, society, and human rights. A study in three cultures. – GrR, Mich.: Eerdmans (1984). XII, 315 p.; $ 19,95.

Ratzinger, Joseph: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? – Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag . . ., B 1984, 747–762; S. 763–782: Merle, Marcel: Droits de l'état, droits de l'homme, droits des peuples, droits des nations?; S. 783–794: Llompart, José: Der Religionsbegriff in der japanischen Verfassungslehre der Gegenwart; S. 795–808: Caldera, Rafael: International social justice in the pontifical documents; S. 809–816: Mock, Alois: Menschenwürde und Demokratie; S. 817–830: Schasching, Johannes: Vom Klassenkampf zur Kultur der Solidarität; S. 831–842: Schambeck, Herbert: **Laborem exercens** und die Entwicklung der katholischen Soziallehre; S. 843–854: Plechl, Pia Maria: Verkündigung und öffentliche Meinung; S. 855–862: Noonan, John T., Jr.: The unfinished Agenda of christian jurisprudence: The Anglo-American case.

Wallis, Roy: The elementary forms of the new religious life. – Lo, Boston, Melbourne [e. a.]: Routledge & Kegan Paul (1984). X, 156 p. = International Library of sociology; £ 11,65.

Höhn, Hans-Joachim: Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas **Luhmanns** und Jürgen **Habermas**'. – Ffm: Knecht 1985. 298 S.

Digan, Parig: Churches in contestantion. Asian christian social protest. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1984). X, 214 p.; $ 10,95.

Campbell, Alastair V.: Moderated **love**. A theology of professional care. – (Lo:) SPCK (1984). VIII, 151 p.; £ 4,95.

Flipo, Jean-Paul: Le marketing et l'église. Préface d'Henri Bourgeois. – P: Ed. du Cerf 1984. 281 p. = Sciences húmaines et religions; F 72,–.

Wentholt, G. J. M.: Een arbeidersbeweging en haar priesters. Het einde van een relatie. Theologische vooronderstellingen en pastorale bedoelingen met betrekking tot de kath. **arbeidersbeweging** in **Nederland 1889–1979**. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt 1984. XV, 274 blz.

Le travail, un bien pour l'homme. Projet interdisciplinaire théologique. – Namur: Presses Universitaires de Namur (1984). 192 p. = Projet I; FB 354,–.

XIII. Kirchenrecht

García Martín, J.: El sistema de comision desde el Pontificado de Gregorio XVI hasta el CIC de 1917. Nota histórico. – ComRel LXV 1984, 355–379.

Le Gal, Patrick: Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean **Calvin**. – Frb/S: Ed. Universitaires 1984. 189 p. = Studia Friburgensia. N.S. LXIII. – Sectio canonica III; sfr 34,–.

Javier Urrutia, Francisco, SJ: Viginti tres anni activitatis canonisticae in Universitate Gregoriana: R. P. Jean B. **Beyer**, SJ. – PerRML LXXIV, 1985, 5–42; p. 43–62: Montini, Gianpaolo: Ecclesia universalis an Ecclesia universa? Investigatio terminologica in textum LG; p. 63–84: Neuhaus, Sigwart J.: Fraternitas christocratica. Conamen iuridico-theologicum de visione seu imagine Ecclesiae in Erik **Wolf**; p. 85–108: Müller, Hubert: Utrum «Communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris canonici Ecclesiae Latinae?; p. 109–164: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De natura, origine et exercitio potestatis reginiis iuxta novum Codicem; p. 165–225: Celeghin, Adriano: Sacra Potestas: Quaestio post Conciliaris; p. 227–271: Bonnet, Piero Antonio: De laicorum notione adumbratio; p. 273–300: Restrepo, Liborio, SJ: Vicarius; p. 301–324: Daneels, Frans, OPraem: De dioecesanis corresponsabilitatis organis; p. 325–388: Coccopalmerio, Francesco: De Paroeciae personalitate iuridica a Codice 1917 usque ad Codicem 1983; p. 389–417: Paolis, Velasio de, CS: De paroeciis Institutis religiosis commissis vel committendis; p. 419–437: Castillo-Lara, Rosalio, Card: De ecclesialitate vitae religiosae in Codice Iuris Canonici; p. 439–458: Dortel-Claudot, Michel, SJ: De evolutione Status canonici Institutorum religiosorum a votis simplicibus a saeculo XVI usque ad novum Codicem; p. 459–472: Real, Forgues, RSV: Utrum «Institutum clericale» terminus univocus sit; p. 473–509: Charry, Jeanne de, SCJ: De evolutione canonico-legali Societatis Sacratissimi Cordis Iesu ab anno 1827 ad annum 1853; p. 511–534: Holland, Sharon, IHM: Instituta saecularia et Codex 1983; p. 534–574: Urtasun, Cornelio: Perceptio Corporis et Sanguinis Domini. Quoties. Quomodo; p. 575–604: Gordon, Ignacio, SJ: De procedura sequenda coram Signatura Iustitiae inde a saeculo XVI ad saeculum XVIII.

Scheuermann, Audomar: CIC 1983 – Wegweiser in die Zukunft. – Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, B 1984, 177–192; S. 193–204: Aymans, Winfried: Erwägungen über die inneren Wesensmerkmale eines kanonischen Gesetzesbegriffes; S. 205–218: Gaudemet, Jean: La hiérarchie des normes dans le nouveau code de droit canonique; S. 219–228: Rossi Opilio: Die Stellung der **Laien** im neuen Kirchenrecht; S. 229–242: Castillo Lara, Rosalio: Reforma de la curia romana y pastoralidad; S. 243–256: Rémond, René: Un épisode de la réconciliation entre la France et le Saint-Siège; S. 257–274: Listl, Joseph: Sechzig Jahre bayerisches Konkordat; S. 275–292: Ciprotti, Pio: Qualche nota marginale al nuovo testo del Concordato Italiano; S. 293–300: Quinn, John R.: The Holy See in the international order; S. 301–318: Köck, Heribert Franz: Aktuelle Probleme der völkerrechtlichen Präsenz des Heiligen Stuhls; S. 319–328: Spinelli, Lorenzo: Una politica di presenza della Chiesa nella società internazionale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Von Beruf **Gemeindereferent**. Aufnahme eines Bestandes – Perspektive einer Zukunft. Hrsg. von Josef Hochstaffl. – Pad: Verl. Bonifatiusdruckerei (1985). 284 S.; kart. DM 19,80.

Lohse, Eduard: Kleine evangelische **Pastoralethik**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 186 S.; kart. DM 22,–

Die Basisgemeinden: ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Hrsg. Elmar Klinger, Rolf Zerfaß. – (Wü:) Echter Verl. (1984). 206 S.

Walrath, Douglas Alan: **Planning** for your church. – Phil, Pa.: Westminster Press (1984). 112 p. = The Pastor's handbook; $ 7,95.

Josuttis, Manfred: **Rhetorik** und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien. – (Mchn:) Kaiser (1985). 215 S., graph. Darst. = Praktische Theologie; kart. DM 30,–.

Lester, Andrew D.: **Pastoral care** with **children** in crisis. – Phil, Pa.: Westminster Press (1985). 143 p. = Pastoral Theology; $ 9,95.

Handbuch der **Arbeiterpastoral**. Hrsg. von Heiner Ludwig und Franz Segbers. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1984). 184 S. = Arbeiterbewegung und Kirche. Sonderband.

Simon, Ludger: Einstellungen und Erwartungen der Patienten im Krankenhaus gegenüber dem Seelsorger. – Ffm, Bern, NY: Lang 1985. 266 S., XLVIII S., 3 graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 255; kart. sfr 57,– [Diss., Münster]

Künzel, Georg: **Massenmedien** als Aufgabe evangelischer **Erwachsenenbildung**. – Erlangen: Palm & Enke 1984. X, 252 S. = Erlanger Studien XLIX.

Bryce, Mary Charles: Pride of place. The role of the bishops in the development of catechesis in the United States. – Wash: Catholic Univ. of America Press 1984. 227 p.; $ 25,95.

Always being reformed. The future of church education. Ed. by John C(lifford) Purdy. – Phil, Pa.: Geneva Pr. (1985). 120 p.; $ 7,95.

Ritter, Werner H.: Legitimation per Religion? Zur Begründung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Ein kritischer Rückblick auf ein Dezennium religionspädagogischer Diskussion 1968–78. – (Aachen: Albers-Kiefer 1984). 19 S. = Religionspädagogik heute XV; kart. DM 19,–.

Staudigl, Günther: Die Bedeutung emotionaler Lernprozesse in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Ein Beitrag zur Werterziehung. – St. Ottilien: EOS Verl. (1985). XIV, 608 S. = Dissertationen: Theologische Reihe XI.

Koch, Diether: Christen in politischen Konflikten des 20. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1985). 335 S., Abb. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XIX; kart. DM 28,–.

Mares, Petru: La **communion** avec le Christ selon la catéchèse française actuelle. – R 1984: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). IX, 128 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Herzog, Wilhelm: Zusammenleben mit Fremden. Zum Verhältnis von Mission und Religion im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. – Pad. (u. a.): Schöningh (1984). 224 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Münster. Gekürzt]

XV. Liturgiewissenschaft

Tirot, Paul, OSB: Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VIIè au XVIè siècle. – EL XCVIII, 1984, 148–197. 323–391.

Rodríguez Velasco, J. J.: Exposición y análisis de los textos eucológicos dominicales de las dos tradiciones del adviento hispánico. – Burgense XXVI, 1985, 105–202.

Hugo episcopus Vulterranae: De Sancti Hugonis actis liturgicis. Trascrizioni a cura di Mario Bocci. – Firenze: Olschki 1984. 345 p., 2 tav. = Documenti della chiesa Volterrana I; Lire 54 000.

Bürki, Bruno: Cène du Seigneur – eucharistie de l'Eglise. Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XIIIe siècle, d'apres leurs textes liturgiques. Vol. A: Textes. Vol. B: Commentaire. – Frb/S: Éd. Universitaires (1985). 176 p.; 224 p. = Cahiers œcuméniques XVII A. B.

Rosenthal, Anselm: Martyrologium und Festkalender der **Bursfelder Kongregation**. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584). – Mstr: Aschendorff (1984). XXIV, 438 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXXV; kart. DM 120,– [Diss., Trier]

Dubois, Jacques et Geneviève Renaud: Le martyrologe d'**Adon**. Ses deux familles, ses trois recensions et commentaire. – P: Ed. du C.N.R.S. 1984. XXXIII, 485 p.; F 450,–.

Sodi, Manlio: Pagine inedite del movimento liturgico in Italia. – Sales XLVI, 1984, 661–711.

Adam, Adolf: Grundriß Liturgie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1985). 334 S.

Lukken, Gerard: Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie. – Baarn: Uitgeverij Ambo (1984.) 104 blz. = Ambo Boeken; hfl 14,50.

Berger, Teresa: Liturgie und **Tanz**. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1985. 101 S. = Pietas liturgica. Studia I; Lw. DM 28,–.

Regan, Patrick: A la rencontre du Christ dans la prière commune. – QL XXXVI, 1985, 99–108; p. 109–124: Dooley, C.: A theology of devotionnal confession; p. 125–154: Lamberts, J.: Vatican II et la liturgie en langue vernaculaire; p. 155–165: Verheul, A.: La fête du Christ-Roi.

Thilo, Hans-Joachim: Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes. – Kassel: Johannes Stauda Verl. 1985. 222 S.; kart. DM 42,–.

Nussbaum, Otto: Sonntäglicher Gemeindegottesdient ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen. – (Wü): Echter (1985). 118 S.

Giraudo, Cesare: Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des précédents? – NRTh CVI, 1984, 513–536.

Senyk, Sophia, OSBM: The eucharistic liturgy in **Ruthenian** Church practice. Frequency of celebration and attendance before the nineteenth century. – OChP LI, 1985, 123–155.

Anschriften der Mitarbeiter

DDr. Barbara Albrecht, Astruper Weg 51, 4513 Belm; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Maria-Regina Broj, An den Dippenäckern 6, 6497 Steinau; Christoph Bussen, Lärchenstr. 26, 4650 Gelsenkirchen-Buer; Prof. Dr. Winfried Cramer, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Anton Dauer, Marktplatz 1, Trockau, 8570 Pegnitz; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, 6300 Gießen; Prof. DDr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten-Ruhr; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. Dr. Volkmar Fritz, Kapuzinerstr. 18, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Bengt Hägglund, Galjevängsvägen 3, S-223 65 Lund; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen 1; Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3 b, 6233 Eppenhain/Ts.; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn-Ückesdorf; Dr. Rainer Kampling, Erphostr. 27, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Laudongasse 42/11, A-1080 Wien; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Manfred Lochbrunner, Buttermelcherstr. 10, 8000 München 5; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11 a, 4400 Münster; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Manfred Probst, Palottistr. 4, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Heribert Raab, Université de Fribourg, Séminare d'Histoire moderne, Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Renate Rieger, Gneisenaustr. 41, 1000 Berlin 61; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Wolfgang Rüfner, Hagebuttenstr. 26, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Katholische Fakultät der Universität Passau, Michaelgasse 13, Postfach 25 40, 8390 Passau; Prof. DDr. Heinz Robert Schlette, Prof.-Neu-Allee 20, 5300 Bonn 3; Prof. DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, 4417 Altenberge; Prof. Dr. Otto Wahl, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, 4401 Roxel b. Münster; Prof. Dr. Gabriele Winkler, St. Johns University, Collegeville, Mn. 56 321 (USA)

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 liegen zwei Prospekte bei:
„Schröer: Die Reformation in Westfalen" und „Kirche – Institution und Ereignis"